This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

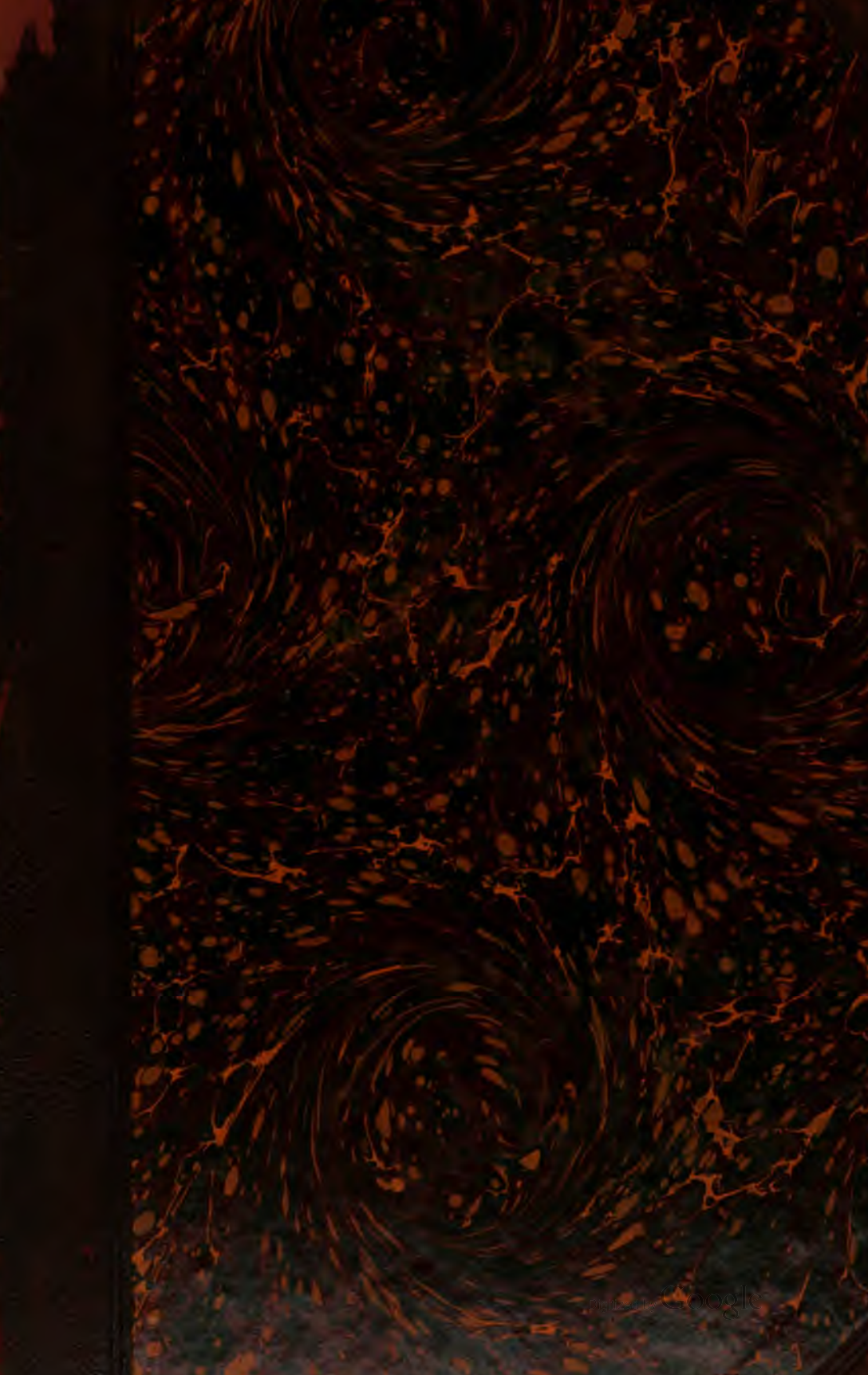
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Moralphilosophie.

Erster Band.

Digitized by Google

Digitized by Google

Moralphilosophie.

Eine wissenschaftliche Darlegung
der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Viktor Cathrein S. J.

Vierte, vermehrte Auflage.

Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.
Es ernähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen. (Heraklit.)

Erster Band.

Allgemeine Moralphilosophie.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Digitized by Google

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 10 Octobris 1903.

✠ **Thomas,** Archiepp.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Digitized by Google

127873
APR 7 1909
BM
C28
T

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Unter dem Titel „Moralphilosophie" bieten wir im folgenden Werke eine systematische Darlegung jener Fragen, die sonst heute noch vielfach in getrennten Werken oder wenigstens unter verschiedenen Titeln als „Ethik und Naturrecht" oder „Sitten- und Rechtsphilosophie" behandelt zu werden pflegen. Warum wir die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht für unhaltbar ansehen, darüber haben wir uns an anderer Stelle (S. 15 514 ff) genügend erklärt. Das Naturrecht ist ein Teil der Ethik oder Moralphilosophie.

Der Leserkreis, an den sich der Verfasser wendet, sind nicht ausschließlich Fachgelehrte, sondern alle Gebildeten, welche durch Beruf oder Neigung veranlaßt werden, sich in den großen praktischen Lebensfragen der sittlichen Ordnung wissenschaftliche Klarheit und Sicherheit zu verschaffen. Diesem Zweck entsprechend war es unser Bestreben, uns möglichst einfach und klar auszudrücken. Klarheit und Wahrheit sind Schwestern, die sich wohl vertragen. Schulfragen von geringer praktischer Bedeutung wurden nur soweit berührt, als es der vollständige Aufbau des Systems erheischte. Auch der gelehrte Apparat, der weniger den Nutzen des Lesers als die Schaustellung der Belesenheit des Verfassers bezweckt, wurde beiseite gelassen, soweit es möglich war, ohne den wissenschaftlichen Charakter des Werkes aufzugeben. Ein wissenschaftliches Werk einfach volkstümlich zu schreiben, ist ein Ding der Unmöglichkeit und lag auch gar nicht in unserer Absicht.

Ein Hauptaugenmerk haben wir denjenigen Fragen zugewendet, welche für die gesamte Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind und gewissermaßen Wendepunkte für die wissenschaftliche Auffassung der sittlichen Ordnung bilden. Deshalb haben wir die wichtigsten Moralsysteme der älteren und neueren Zeit ziemlich ausführlich dargelegt und geprüft. Eine gründliche Besprechung dieser Systeme war um so notwendiger, als man in neuerer Zeit den moralphilosophischen Fragen eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet hat. Die weit überwiegende Mehrheit der moralphilosophischen Schriften aus neuerer Zeit stehen leider im Dienste der extremen Entwicklungslehre und sind offene oder verdeckte Versuche, eine unabhängige Moral zu stande zu bringen, in der alle sittlichen Probleme „rein diesseitig" gelöst erscheinen.

Auf vielen Gebieten hat man sich längst sogar der Nennung des göttlichen Namens entwöhnt. Auf sittlichem Gebiete wollte das bisher noch nicht gelingen. Zu innig schien die sittliche Ordnung mit Gott verknüpft. Und doch, will der moderne Naturalismus einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung haben, so muß er zeigen, daß er eine dieses Namens werte sittliche

Digitized by Google

Ordnung herzustellen vermag. Denn ohne sittliche Ordnung, ohne Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, ohne Achtung vor dem Leben, dem Eigentum, dem guten Rufe des Nebenmenschen, ohne Nächstenliebe, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue ist ein menschenwürdiges, geordnetes Zusammenleben eine Unmöglichkeit. Wer auch wissenschaftlich mit sich selbst im klaren sein will, muß deshalb zu zeigen vermögen, daß seine Weltanschauung eine sittliche Ordnung zu begründen im stande ist, welche der allgemeinen Ansicht aller unbefangenen Menschen und den tatsächlichen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspricht. Das fühlen auch die Anhänger der materialistischen oder pantheistischen Entwicklungslehre. Deshalb verlegen sie sich mit Eifer auf die Pflege der moralphilosophischen Fragen und suchen von ihrem Parteistandpunkte aus, so gut es eben geht, eine sittliche Ordnung mit Pflichten und Rechten zuwege zu bringen.

Dem gegenüber stehen wir ganz und voll auf dem Standpunkt des Theismus, der die Welt als das Werk des persönlichen, allmächtigen und allweisen Schöpfers ansieht. Übrigens haben wir auch die wissenschaftlichen Gründe für die Berechtigung dieses Standpunktes kurz namhaft gemacht. Von dem eigentümlich christlichen Standpunkte sehen wir in unsern Ausführungen ab. In welchem Verhältnis der rein philosophische Standpunkt zum christlichen stehe, erklären wir in der Einleitung (S. 2 u. 6—8). Wir bauen auf Grundlagen die jeder vernünftige Mensch, ob Christ oder Nichtchrist, Gebildeter oder Ungebildeter, Europäer oder Asiate, bei folgerichtigem Denken anerkennen muß. Um so zuversichtlicher können wir dies aussprechen, als die Hauptgrundsätze, von denen wir ausgehen, der griechischen und römischen Philosophie, an erster Stelle den Schriften des größten Denkers des Altertums, des Aristoteles, entlehnt sind.

Wir wissen zwar wohl, daß uns dieses offene Bekenntnis über unsern Standpunkt in manchen Kreisen die wissenschaftliche Existenzberechtigung raubt. Mit vornehmem Achselzucken und dem Schlagwort „theologisch" wird man uns beiseite legen. Doch wir trösten uns. Wer so handelt, zeigt nur, daß er nichts weniger als „voraussetzungslos" ist. Wer aufrichtig die Wahrheit sucht, der wird auch den Gegner anhören, ihm Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Gesagten zu überzeugen bemühen. Wir haben auch keinen Zweifel: wer uns ohne Voreingenommenheit, mit aufrichtiger Wahrheitsliebe bis zu Ende folgt, wird die Überzeugung gewinnen, daß nur auf theistischer Grundlage eine des Namens würdige sittliche Ordnung möglich ist.

Eine, wie wir hoffen, dem Leser sehr erwünschte Beigabe ist die „Übersicht über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Kultur- und Naturvölker" (569 ff). Eine größere Berücksichtigung der wirklichen Zustände der Menschheit in Bezug auf die sittlichen Ideen, als sie bisher in vielen Kreisen üblich war, scheint uns ein unumgänglich notwendiges Erfordernis der heutigen Zeit, und zwar nicht bloß deshalb, weil die tatsächlichen sittlichen Erscheinungen den Gegenstand bilden, den die Moralphilosophie aus seinen letzten Gründen allseitig erklären soll, sondern ganz besonders deshalb, weil man heute vielfach gerade die Völkerkunde benutzt, um daraus Schlüsse zu ziehen auf die Art und Weise, wie der Mensch sich allmählich aus einem

Digitized by Google

tierischen Zustande zu einem menschenwürdigen Dasein mit sittlichen Ideen emporgearbeitet habe. Dem gegenüber haben wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis erbracht, daß eine gewisse Summe gleicher sittlicher Begriffe und Urteile ein unveräußerliches Erbteil aller Völker ist. Um unsere theoretischen Darlegungen nicht wiederholt durch ethnologische Untersuchungen unterbrechen zu müssen, haben wir letztere in einen Anhang zum ersten Band verwiesen.

Exaten bei Roermond (Holland), am Pfingstfest 1890.

Aus dem Vorwort zur zweiten und dritten Auflage.

1. In mehreren Rezensionen ist uns Mangel an „Fortschritt", „veraltete Weltanschauung" u. dgl. vorgeworfen worden. Professor Jodl z. B. spendet uns einiges Lob wegen unserer „dialektischen Gewandtheit", meint aber, man finde bei uns nichts „materiell Neues", sondern nur den alten „christlich-mittelalterlichen Gedankenkreis". Damit ist natürlich nach seiner Ansicht über unser Werk der Stab gebrochen; denn der modernen Philosophie genügt, daß etwas „alt" sei, um es sofort als falsch zu verwerfen.

Jodl lehnt deshalb auch unsere Forderung ab, unsern Ausführungen zu folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben zu überzeugen. „Was der Verfasser von kritischen Lesern seines Buches verlangt, das ist im größten Maßstabe von der gesamten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte geleistet worden, und es ist lediglich Sache des Geschmacks oder persönlicher Geduld, ob man sich dazu verstehen mag, einem endlos wiederholten ‚Ja' immer wieder das ‚Nein' der wissenschaftlichen Überzeugung entgegenzustellen."

Wie es mit dieser „wissenschaftlichen Überzeugung" bestellt sei, hat uns zum guten Glück Jodl selbst verraten. Denn, so unglaublich es auch scheinen mag, im unmittelbaren Anschluß an die eben angeführten Worte schreibt er: „Es handelt sich um den Gegensatz zweier Weltanschauungen, von denen im streng exakten Sinne vielleicht die eine so wenig beweisbar ist als die andere, und wobei unentschieden bleiben möge, auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden größer ist."

Also zuerst wird von der „wissenschaftlichen Überzeugung" gesprochen, die man der christlichen Weltanschauung entgegenhält, und unmittelbar darauf wird zugestanden, diese Überzeugung lasse sich in einem streng exakten Sinne vielleicht gar nicht beweisen, womit auch zugestanden wird, sie sei bisher noch nicht bewiesen. Kann man sich einen offenbareren Widerspruch denken?

Wir nehmen übrigens Akt von dem Geständnisse, daß die unchristliche Weltanschauung noch nicht bewiesen, ja vielleicht gar nicht beweisbar sei. Damit wird auf das richtige Maß zurückgeführt, was Jodl von den „Leistungen der gesamten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte" auf philosophischem Gebiete aussagt. Wo sind denn die positiven Leistungen dieser modernen Philosophie? Sie ist sehr stark im Leugnen und Niederreißen. Ein positives, allgemein anerkanntes Resultat hat sie kaum zu Tage gefördert.

Digitized by Google

Im Jahre 1847 klagte J. H. Fichte: „Seit Kant hat eine spekulative Götterdynastie die andere vom Throne gestürzt; jetzt kämpfen der Kronprätendenten gar viele gegeneinander.“ Die deutsche Philosophie sei durch das „verworrene Chaos“, in welches sie geraten, „dem einen zum Ärgernis, dem andern zur Torheit geworden“ [1]. Sieht es heute etwa besser aus? Herrscht nicht auf allen Gebieten unter den modernen nichtchristlichen Philosophen ein wahrer Krieg aller gegen alle? Hat nicht in den 70er Jahren ein deutscher Philosoph „die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete“ öffentlich untersucht? Hat heute nicht der vollständigste Skeptizismus um sich gegriffen, der an der Lösung aller metaphysischen Fragen verzweifelt und auf alle Fragen antwortet: Ignoramus et ignorabimus? Hat nicht noch unlängst eine ganze Schule den Ruf erhoben: Zurück zu Kant! d. h. die ganze philosophische Entwicklung seit Kant ist eine große Verirrung, wir müssen wieder von vorne anfangen?

Angesichts dieser Sachlage sollte die moderne deutsche Philosophie nicht stolz auf die christliche Philosophie herabschauen, sondern sich einmal ernstlich die Frage vorlegen, ob sie nicht auf dem Holzwege sei. Aber, wendet man ein, auf theistischem Standpunkt ist ja kein philosophischer Fortschritt möglich! Im Gegenteil, nur auf diesem Standpunkt allein ist ein Fortschritt möglich. Kann denn etwa ein Fortschritt zu stande kommen, wenn jeder umstößt und ausreißt, was sein Vorgänger gebaut und gepflanzt hat? Ein Fortschritt ist nur möglich, wenn man an dem einmal sicher Errungenen festhält und darauf weiterbaut. A. Trendelenburg, der die Zerfahrenheit der deutschen Philosophie so tief beklagte, hat mit Recht seine Überzeugung dahin ausgesprochen, „daß die Philosophie nicht eher zu Bestande kommen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die andern Wissenschaften wachsen, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt“ (Logische Untersuchungen [3] I, Vorwort VIII).

2. Ein Rezensent in der Münchener „Allgemeinen Zeitung“ (1897, Beilage zu Nr 212) behauptet, auch der beste Wille vermöge nicht, in unserem Werke „einen Gewinn für die Förderung der ethischen Wissenschaft, eine Vertiefung oder selbständige Auffassung alter Probleme, die Eröffnung neuer Gesichtspunkte oder wenigstens einen klaren, geordneten Aufbau des Ganzen zu entdecken“. Es fehle der „Moralphilosophie“ so ziemlich alles, was man von einem wissenschaftlichen Werke verlangen muß.

Das hindert den Rezensenten nicht, auf derselben Seite von den „unleugbaren Vorzügen“ zu reden, welche die „Moralphilosophie“ im Vergleich zu früheren katholischen Moraltheologien (sic!) besitze; der zweite Band biete „eine Fülle wertvoller Anschauungen und Tatsachen, so daß sein Studium jedem Leser Anregung und Gewinn bringen wird. Überhaupt kann und muß trotz der gerügten Mängel und dogmatischen Voreingenommenheiten Cathreins ‚Moralphilosophie‘ von der wissenschaftlichen Ethik mit Freude und Dank registriert werden, vorausgesetzt, daß es ihm mit seinem Suchen und Sagen

[1] Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, Vortrag zur Eröffnung der Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847.

Digitized by Google

Ernst war." Wie eine wissenschaftlich nahezu wertlose Arbeit, die keine selbständige Auffassung und keine Vertiefung ethischer Probleme bringt, ja nicht einmal einen geordneten Aufbau aufweist, von der wissenschaftlichen Ethik mit Freude und Dank registriert werden solle und jedem Leser durch eine Fülle wertvoller Anschauungen Anregung und Gewinn bringen könne, ist wahrlich schwer einzusehen.

Nicht einmal den systematischen Aufbau des Werkes, dem wir besondere Sorgfalt zugewendet, und der so durchsichtig ist, daß ihn selbst akatholische Blätter rühmend anerkannt haben, vermochte der Rezensent zu entdecken!

Man bekommt überhaupt den Eindruck, daß dem Rezensenten seine Abneigung gegen den „Jesuiten" arg mitgespielt hat. „Man sollte meinen", schreibt er, „daß ein Jesuitenpater nicht der geeignete Mann sei, eine unserem fortgeschrittenen sittlichen Bewußtsein entsprechende wissenschaftliche Ethik zu liefern. Die ‚Jesuitenmoral' genießt schon seit Jahrhunderten in keinem christlichen Volke den besten Ruf, zumal seitdem ihre Veräußerlichung und laxe Anbequemung der sittlichen Gebote die Empörung des feineren ethischen Empfindens eines Pascal hervorgerufen hatte." Es folgt dann noch ein Ausfall auf „die sittlichen Abnormitäten — um nicht zu sagen Unsittlichkeiten" des P. Gury.

Nun, wir denken, hundertmal widerlegte Verleumdungen werden nicht dadurch wahr, daß man sie zum hunderteintenmal in der „Allgemeinen" abdruckt. Was über das „feinere ethische Empfinden" Pascals gesagt wird, kann bei allen Kennern des wahren Sachverhaltes nur Mitleid mit der Geschichtskenntnis des Rezensenten wachrufen. Man denke sich doch: das „feinere ethische Empfinden" jenes Mannes, der zu bewußten Unwahrheiten und Entstellungen seine Zuflucht nahm, um den Ruf mißliebiger Gegner zu untergraben![1] Die Bemerkung zeigt übrigens, welches die saubere Quelle ist, aus der auch heute noch viele ihren Wissensdurst in Bezug auf die Jesuiten befriedigen.

Nicht einmal unsere redliche Absicht will der Rezensent anerkennen. Er zweifelt daran, ob es uns Ernst gewesen sei mit unserem Forschen und wir nicht bloß mit einer angeblichen Überlegenheit über die Wissenschaft „vor unserer ‚Partei' großtun" wollten. In der Polemik scheine es uns „nicht so sehr auf eine sachliche Kritik abgesehen, als vielmehr darauf, die einzelnen Ethiker als ‚Gottesleugner' in den Augen der frommen Leser zu brandmarken". In der Anmerkung wird noch hinzugefügt: „Weshalb wird denn jedem der besprochenen Autoren, was für eine Moralphilosophie doch gleichgültig sein sollte, ausdrücklich der Stempel ‚gottlos' aufgedrückt?" Wer dies liest, wird glauben, daß wir unsere Gegner irgendwo „gottlos" genannt haben. Dem ist aber nicht so. Weil viele unserer Gegner so sehr die Unabhängigkeit der Ethik von jeder Metaphysik betonen, haben wir gelegentlich nachgewiesen, daß ihr System notwendig entweder den Atheismus voraussetzt oder zu demselben führt. Aber daß wir irgend einen Gegner oder gar „jeden der besprochenen Autoren" ausdrücklich gottlos genannt haben, ist eine offene Unwahrheit, die der Rezensent in die Welt streut.

[1] Vgl. Kreiten, Die Provinzialbriefe, in Stimmen aus Maria-Laach XLIV 24 ff.

Digitized by Google

Vorwort zur vierten Auflage.

Daß ein umfangreiches Werk wie das vorliegende in verhältnismäßig kurzer Zeit die vierte Auflage erlebt, ist gewiß ein klarer Beweis für das rege Interesse, das man in weiten Kreisen ethischen Problemen entgegenbringt. Der Beweis wird noch durch den Umstand verstärkt, daß das Werk sich einen großen Leserkreis erworben, obwohl bis heutigen Tages mit verschwindenden Ausnahmen die nichtkatholischen Koryphäen der Moral- und Rechtsphilosophie dasselbe noch nicht einer Erwähnung für würdig erachtet haben. Wir müssen freilich gleich hinzufügen, daß dasselbe Los ungefähr allen katholischen Schriftstellern zu teil wird. Catholica sunt, non leguntur. So erwähnt z. B. Prof. Jellinek in seiner „Allgemeinen Staatslehre", Berlin 1900, in der er sonst mit Literaturangaben nicht kargt, keinen einzigen katholischen Schriftsteller der Gegenwart. Es ist ihm gelungen, sich von katholischen Einflüssen völlig intakt zu bewahren. Und so wie Jellinek handeln alle andern, die im Lichte der modernen Wissenschaft wandeln, so z. B. W. Wundt, E. v. Hartmann u. a. In ihrer Unbefangenheit halten sie es nicht einmal der Mühe wert, sich jenseits der katholischen Grenzpfähle umzusehen. Wenn trotzdem die „Moralphilosophie" auch in akatholischen Kreisen viele Leser gefunden hat — und wir haben dafür manche Beweise —, so zeigt das klar, wie sehr man sich allerwärts für moralphilosophische Untersuchungen interessiert.

Der aufmerksame Leser wird sich bald überzeugen, daß wir uns Mühe gegeben haben, die Brauchbarkeit des Werkes in dieser neuen Auflage möglichst zu erhöhen. So viel möglich haben wir die wichtigere neuere Literatur berücksichtigt. Die hauptsächlichsten Veränderungen, die wir vorgenommen, sind folgende. Im ersten Band haben wir bei Besprechung der Normen des sittlich Guten die bisherige Ordnung umgekehrt, so daß wir jetzt zuerst die richtige Norm erklären und begründen und erst im Anschluß an diese positiven Darlegungen die unrichtigen oder ungenügenden Normen besprechen. Die Gründe für diese Umkehr haben wir S. 159, Anmerkung namhaft gemacht. Im vierten Kapitel S. 273 ff haben wir mehrere neue Systeme, die zwischen Utilitarismus und Intuitionismus zu vermitteln suchen (C. Stange, H. Schwarz, C. v. Ehrenfels) beigefügt und besprochen. Auch sonst enthält das Kapitel manche Zusätze, z. B. S. 261 ff über die Ethik Ratzenhofers. Desgleichen hat die Lehre von der Tugend der Gerechtigkeit, die Lehre vom Gewissen und besonders die Lehre vom Recht manche Veränderungen und Erweiterungen erfahren.

Die Änderungen des zweiten Bandes beziehen sich hauptsächlich auf die Abhandlungen über den Sozialismus und die Lehre vom Staat. An andern Stellen haben wir, soviel es möglich war, gekürzt, so daß das Werk trotz zahlreicher Zusätze nur um ungefähr 75 Seiten angewachsen ist.

Möge es auch in dieser neuen Auflage beitragen zum Siege der Wahrheit, in deren Dienst allein wir geschrieben haben.

Valkenberg in Holland, 2. Februar 1904.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage V
Aus dem Vorwort zur zweiten und dritten Auflage VII
Vorwort zur vierten Auflage X
Einleitung 1
I. Begriff und Gegenstand der Moralphilosophie 1
II. Quellen und Methode der Moralphilosophie 6
III. Einteilung der Moralphilosophie 15

Erster Teil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel: Die Natur des Menschen.

§ 1. Der Mikrokosmos 19
§ 2. Der Mensch als Person 24
§ 3. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen 26

Zweites Kapitel: Von der Freiheit des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe 31
§ 2. Beweise für die Willensfreiheit 34
§ 3. Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit 44

Drittes Kapitel: Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

§ 1. Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne 50
§ 2. Von den eigenen Tätigkeiten des Willens 53
§ 3. Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten 54

Viertes Kapitel: Von den Leidenschaften (Gemütsbewegungen).

§ 1. Begriff und Wesen der Leidenschaften 57
§ 2. Einteilung der Leidenschaften 62
§ 3. Von der sittlichen Gutheit der Leidenschaften 64
§ 4. Von den konkupisziblen Leidenschaften im besondern 66
§ 5. Von den irasziblen Leidenschaften im besondern 69

Fünftes Kapitel: Von den Hindernissen der Freiwilligkeit im Handeln.

§ 1. Die Unwissenheit (Unkenntnis) 73
§ 2. Die Begierde 76
§ 3. Die Furcht 77
§ 4. Der Zwang 78

Digitized by Google

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Erstes Kapitel: Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

Seite

§ 1. Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe . . 81
§ 2. Von der Art und Weise, wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen 84
§ 3. Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen 86

Zweites Kapitel: Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe 88
§ 2. Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit 89

Drittes Kapitel: Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1. Die Einheit der Strebevermögen des Menschen 96
§ 2. Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken 97
§ 3. Gott, das unendliche Gut, der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit 103
§ 4. Das selige Leben in einem besseren Jenseits 106
§ 5. Widerlegung einiger Einwendungen 109

Viertes Kapitel: Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

§ 1. Das höchste Gut nach der Lehre Kants 112
§ 2. Das höchste Gut nach der Lehre der Sozialeudämonisten und Evolutionisten 114

Fünftes Kapitel: Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1. Der Zweck des irdischen Lebens 119
§ 2. Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits . . . 121
§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten 123

Sechstes Kapitel: Das Gesetz des Todes 125

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Erstes Kapitel: Begriff der Sittlichkeit.

§ 1. Die Sitte 131
§ 2. Ursprüngliche Bedeutung von sittlich und Sittlichkeit . . . 132
§ 3. Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen 137

Zweites Kapitel: Der Moralpositivismus.

Erster Artikel: Der Moralskeptizismus.

§ 1. Die Lehre der Moralskeptiker 139
§ 2. Widerlegung des Moralskeptizismus 145

Zweiter Artikel: Der Moralpositivismus des göttlichen Willens.

§ 1. Die Lehre der theonomen Moralpositivisten 153
§ 2. Widerlegung des Moralpositivismus des göttlichen Willens . . 155

Drittes Kapitel: Die wahre Norm der Sittlichkeit: die vernünftige Natur des Menschen.

Erster Artikel: Begriff und allgemeine Einteilung der sittlichen Normen 156

Zweiter Artikel: Das Moralprinzip der vernünftigen Natur des Menschen in der Geschichte.

§ 1. Die Ansicht des Aristoteles 159
§ 2. Das aristotelische Moralprinzip in der Scholastik 162

Digitized by Google

Seite

Dritter Artikel: Nähere Erklärung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur 168

Vierter Artikel: Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Natur des Menschen.

§ 1. Beweis aus dem Begriff des Guten 176

§ 2. Weitere Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur 182

Fünfter Artikel: Verhältnis der Sittennorm zur Wesenheit Gottes 184

Sechster Artikel: Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen 190

Viertes Kapitel: Die unrichtigen oder ungenügenden Normen des Sittlichen.

Erster Artikel: Die inneren objektiven Moralprinzipien.

§ 1. Das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens . . . 197

§ 2. Das Moralprinzip der Selbstvervollkommnung 198

Zweiter Artikel: Die rationalistischen Moralprinzipien.

§ 1. Das Moralprinzip des gesunden Menschenverstandes 202

§ 2. Das Moralprinzip des kategorischen Imperativs 204

§ 3. Kritik des Kantischen Moralprinzips 207

Dritter Artikel: Die Gefühls- und Geschmacksmoral.

§ 1. Der moralische Sinn 217

§ 2. Das Mitgefühl 223

§ 3. Das Moralprinzip des sittlichen Geschmacks 227

Vierter Artikel: Das Moralprinzip des individuellen Wohlergehens.

§ 1. Das Moralprinzip der sinnlichen Lust (Hedonismus) . . . 231

§ 2. Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses 232

§ 3. Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens . . . 237

Fünfter Artikel: Der Sozialeudämonismus.

§ 1. Die Lehre der Sozialeudämonisten 242

§ 2. Prüfung des Moralprinzips der allgemeinen Wohlfahrt . . . 248

Sechster Artikel: Der Utilitarismus auf der Grundlage der Entwicklungslehre 258

Siebter Artikel: Die Norm des Kulturfortschritts.

§ 1. Die Anhänger dieser Lehre 263

§ 2. Widerlegung des Moralprinzips des Kulturfortschritts . . . 269

Achter Artikel: Vermittelnde Systeme zwischen Intuitionismus und Utilitarismus.

§ 1. Der rationalistische Apriorismus 273

§ 2. Der voluntarische Apriorismus 276

§ 3. Werttheorie und Ethik 282

Viertes Buch.

Von der subjektiven sittlichen Gutheit.

Erstes Kapitel: Von der subjektiven Gutheit der menschlichen Handlungen.

Erster Artikel: Von der subjektiven Gutheit der äußeren Handlungen 284

Zweiter Artikel: Der gute und der böse Wille.

§ 1. Von den Ursachen oder Quellen der subjektiven Gutheit des Willens 288

§ 2. Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen . . 296

§ 3. Von den sittlich gleichgültigen Handlungen 298

Digitized by Google

Zweites Kapitel: Von den Tugenden und Laſtern.

Erſter Artikel: Von den Tugenden und Laſtern im allgemeinen.

Seite

§ 1. Das Weſen der Tugend 300
§ 2. Der Träger der Tugenden 305
§ 3. Notwendigkeit der Tugend 307
§ 4. Einteilung der Tugenden 310
§ 5. Von den Laſtern 313

Zweiter Artikel: Von den Tugenden im beſondern.

§ 1. Klugheit 315
§ 2. Gerechtigkeit 319
§ 3. Starkmut 329
§ 4. Mäßigkeit 329

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengeſetz.

Erſtes Kapitel: Begriff und Daſein des natürlichen Sittengeſetzes.

§ 1. Vom Geſetz im allgemeinen 332
§ 2. Einteilung der Geſetze 338
§ 3. Das ewige Geſetz 339
§ 4. Begriff des natürlichen Sittengeſetzes 344
§ 5. Beweiſe für das Daſein des Naturgeſetzes 345

Zweites Kapitel: Die Pflicht und ihre Gegner.

§ 1. Nähere Erklärung der Pflicht 352
§ 2. Unrichtige Herleitung der Pflicht aus der menſchlichen Natur oder Vernunft 356
§ 3. Empiriſche Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, v. Gizycki, Wundt, Paulſen 364
§ 4. Widerlegung der unabhängigen Moral 372

Drittes Kapitel: Sanktion des Naturgeſetzes.

§ 1. Begriff der Sanktion und ihr Verhältnis zur Pflicht . . . 379
§ 2. Notwendigkeit einer genügenden Sanktion des Naturgeſetzes . . 380
§ 3. Die irdiſche unvollkommene Sanktion des Naturgeſetzes . . . 382
§ 4. Nähere Beſtimmung der vollkommenen Sanktion im Jenſeits . . 388

Viertes Kapitel: Eigenſchaften des Naturgeſetzes.

§ 1. Einheit des Naturgeſetzes 391
§ 2. Allgemeingültigkeit des Naturgeſetzes. Allgemeine Moral . . . 393
§ 3. Promulgation des Naturgeſetzes 394
§ 4. Unveränderlichkeit des Naturgeſetzes 401

Fünftes Kapitel: Das poſitive Geſetz.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit des poſitiven Geſetzes 406
§ 2. Verhältnis des menſchlichen Geſetzes zum Naturgeſetz und zum ewigen Geſetz 408
§ 3. Eigenſchaften des poſitiven Geſetzes 411
§ 4. Veränderung des poſitiven Geſetzes 414

Sechſtes Buch.

Das Gewiſſen.

Erſtes Kapitel: Begriff und Arten des Gewiſſens.

§ 1. Begriff des Gewiſſens 416
§ 2. Das nachfolgende Gewiſſen 418
§ 3. Das vorhergehende Gewiſſen 419
§ 4. Verſchiedene Arten des vorhergehenden Gewiſſens 420
§ 5. Unrichtige Anſichten über das Gewiſſen 421

Digitized by Google

Zweites Kapitel: Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

Seite

§ 1. Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber 425
§ 2. Ob die Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln notwendig sei 427
§ 3. Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen? 428

Siebtes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel: Von der Sünde.

§ 1. Begriff und Wesen der Sünde 437
§ 2. Die verschiedenen Arten von Sünden 440
§ 3. Die sogenannte philosophische Sünde 441

Zweites Kapitel: Das Verdienst.

§ 1. Begriff und Wesen des Verdienstes 442
§ 2. Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott 444

Achtes Buch.

Die Lehre vom Rechte.

Erstes Kapitel: Begriff und Arten des Rechtes.

§ 1. Bedeutung des Rechtsbegriffes für die Rechtswissenschaft. Methode in der Bestimmung desselben 446
§ 2. Die erste Bedeutung des Rechtes: Das Seinige 450
§ 3. Die zweite Bedeutung des Rechtes: Recht im objektiven Sinne . . 452
§ 4. Die dritte Bedeutung des Rechtes: Recht im subjektiven Sinne . 454

Zweites Kapitel: Zweck und Eigenschaften des Rechtes.

§ 1. Der Zweck des Rechtes 459
§ 2. Der Zwangscharakter des Rechtes 462
I. Der Zwangscharakter des objektiven Rechtes 463
II. Erzwingbarkeit des subjektiven Rechtes 465

Drittes Kapitel: Die Quellen des Rechtes.

Erster Artikel: Ist der Staat die Quelle alles Rechtes? . 469
Zweiter Artikel: Ist die Volksüberzeugung oder der Volksgeist die letzte Quelle des Rechtes? 475
Dritter Artikel: Das Naturrecht.
§ 1. Begriff des Naturrechtes. Verhältnis desselben zum positiven Recht . 485
§ 2. Begründung des Naturrechtes 490
§ 3. Widerlegung einiger Einwendungen 503

Viertes Kapitel: Verhältnis des Rechtes zur sittlichen Ordnung.

§ 1. Die letzte Quelle jedes Rechtes ist Gott 515
§ 2. Das Recht ist ein wesentlicher Teil der sittlichen Ordnung . . 516
§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten 520

Fünftes Kapitel: Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

§ 1. Die Rechtslehre Kants und Fichtes 522
§ 2. Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels 527
§ 3. K. Chr. F. Krause. H. Ahrens 530
§ 4. J. F. Herbart. A. Geyer 531

Sechstes Kapitel: Vom objektiven Recht im besondern.

§ 1. Einteilung des objektiven Rechtes 534
§ 2. Das ius gentium 539
I. Das ius gentium bei den römischen Juristen 539
II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin . . . 542
III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern . . . 547

Digitized by Google

Siebtes Kapitel: Vom subjektiven Recht im besondern.

Seite
§ 1. Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses 549
§ 2. Einteilung der Rechtsbefugnisse 550
§ 3. Von der Pflicht 554
§ 4. Vom Träger des Rechtes 557
§ 5. Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein? 561
§ 6. Schlußfolgerungen in Bezug auf die Vivisektionsfrage 564

Anhang.

Überblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Kultur- und Naturvölker.

Erstes Kapitel: Die Kulturvölker.

§ 1. Die Sittenlehre der alten Ägypter 571
§ 2. Die Babylonier und Assyrier 574
§ 3. Die Perser 580
§ 4. Die Inder 582
§ 5. Die Buddhisten 585
§ 6. Die Chinesen 589
I. Der Konfuzianismus 590
II. Der Taoismus 595
§ 7. Die Japaner 597
§ 8. Die alten Griechen 599
§ 9. Die Römer 605
§ 10. Die germanischen Völker 611
§ 11. Die Anhänger des Islam 615

Zweites Kapitel: Die Naturvölker.

Erster Artikel: Die Naturvölker Ozeaniens.

§ 1. Die Australneger 618
§ 2. Die Papuaner auf den Belep-Inseln 625
§ 3. Die Maoris auf Neuseeland 627
§ 4. Die Bewohner Futunas 629
§ 5. Die Bewohner der Key-Inseln (Holländisch-Indien) 631

Zweiter Artikel: Die Naturvölker Asiens.

§ 1. Die wilden Bannars (Ba-Hnars) in Ost-Cochinchina . . . 634
§ 2. Die Ainos auf Japan 637

Dritter Artikel: Die Naturvölker Afrikas.

§ 1. Die Neger 638
A. Die Sudanneger 641
B. Die Bantuneger 648
§ 2. Die Hottentotten und Buschmänner 659

Vierter Artikel: Die Eingebornen Amerikas.

§ 1. Die Indianer Nordamerikas 662
§ 2. Die Azteken 665
§ 3. Die Inka 668
§ 4. Die Tupi-Guaranistämme Südbrasiliens 669
§ 5. Die Botokuden und Chavantes 672
§ 6. Die Feuerländer 673
§ 7. Die Naturvölker der Polarländer 675

Schluß 677

Digitized by Google

Einleitung.

I.

Begriff und Gegenstand der Moralphilosophie.

1. Die Moralphilosophie oder Philosophie der Sitten (philosophia moralis, Ethik) ist ein Teil der Philosophie, kann also, wie jeder Teil, nur aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen vollständig begriffen werden.

Was ist Philosophie? Die Philosophie ist die sichere Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten und höchsten Gründen, soweit sie mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erreichbar ist. Moralphilosophie ist nun jener Teil der Philosophie, der sich mit der sittlichen Ordnung befaßt und dieselbe aus ihren letzten Gründen zu begreifen sucht. Mithin kann die Moralphilosophie definiert werden als die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen. Also ist

a) die Moralphilosophie eine Wissenschaft, d. h. ein System von bewiesenen Schlußfolgerungen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen. Sie ist mehr als eine bloße Zusammenstellung allgemeiner Regeln, die das sittliche Handeln der Menschen zum Gegenstande haben.

Moralphilosophie ist deshalb nicht gleichbedeutend mit Sittenlehre. Jedes, auch das ungebildetste Volk hat seine Sittenlehre, d. h. eine Summe von Vorschriften über das sittliche Verhalten des Menschen, mögen sie nun schriftlich aufgezeichnet sein oder nicht. Die Natur hat weise dafür gesorgt, daß jeder Mensch über einen Vorrat von sittlichen Begriffen und Grundsätzen verfügt, die für den praktischen Hausbedarf des täglichen Lebens ausreichen, ohne daß er erst auf die Ergebnisse der Wissenschaft zu warten brauchte. Die Moralphilosophie aber ist die philosophische Bearbeitung der Sittenlehre. Diese bildet den Gegenstand, den die Moralphilosophie wissenschaftlich zu erfassen, zu ordnen und auf seine letzten Gründe zurückzuführen strebt.

b) Gegenstand (Materialobjekt) der Moralphilosophie sind zunächst und hauptsächlich die sittlichen Handlungen der Menschen. Was eine Handlung zu einer sittlichen mache, wird später zu untersuchen sein. Hier genüge es, zu bemerken, daß nur die freien, bewußten Handlungen sittlich sein können. Niemand wird einen Menschen für ein Tun oder Lassen verantwortlich machen, loben oder tadeln, das gar nicht von seinem Willen abhing. Ferner gehört zum Gegenstand der Moralphilosophie alles, was das sittliche Handeln irgendwie beeinflußt, wie z. B. das Gesetz, das Gewissen usw.

Digitized by Google

Die besondere Rücksicht, unter der die Moralphilosophie die sittlichen Handlungen betrachtet (das Formalobjekt), ist ihre sittliche Gutheit oder die ihnen als menschlichen Handlungen zukommende rechte Ordnung.

Was ist recht? Recht (rectum) nennt man dasjenige, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Man unterscheidet in Bezug auf das Handeln der Menschen eine doppelte rechte Ordnung (rectitudo): die sittliche und die künstlerische. In künstlerischer Beziehung ist eine Handlung recht, wenn sie den Regeln der Kunst und dem besondern durch sie zu erreichenden Zweck entspricht. So ist ein Satz recht, wenn er den Regeln der Grammatik entsprechend den Gedanken klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Im Deutschen sagen wir für recht in diesem Sinne meist richtig. Eine Schlußfolgerung ist richtig (recht), wenn sie den Denkgesetzen entsprechend sicher zur Erkenntnis der in den Vordersätzen enthaltenen Wahrheit führt.

Nennen wir aber eine Handlung sittlich recht oder auch einfachhin ohne weiteren Zusatz recht, so denken wir nicht an ihre Beziehung zu irgend einem besondern Zweck, sondern an ihre Beziehung zum Handelnden selbst. Ist sie dem Handelnden nach der Besonderheit seiner Natur entsprechend, angemessen, so nennen wir die Handlung recht (gut); ist sie es nicht, so nennen wir sie unrecht (schlecht). So kann eine Rede in rhetorischer Beziehung und mit Rücksicht auf ihren Zweck schlecht, in sittlicher Beziehung aber gut sein, wofern sie aus der rechten Gesinnung hervorgeht. Umgekehrt kann die Handlung eines Malers von künstlerischem Standpunkt recht und gut sein, während sie vielleicht vom sittlichen Gesichtspunkt aus dem schärfsten Tadel unterliegt. Ein schlechter Mensch kann ein guter Künstler, und ein schlechter Künstler ein guter Mensch sein. — Die Moralphilosophie hat es mit den Handlungen in Bezug auf ihre sittliche Gutheit oder Rechtheit (rectitudo) zu tun.

c) Die Quelle der Moralphilosophie sind die obersten Vernunftgrundsätze. Hierdurch unterscheidet sich die Moralphilosophie von den andern Wissenschaften, die ebenfalls das sittliche Handeln zum Gegenstand haben. Auch die Moraltheologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem sittlichen Handeln der Menschen befaßt, aber ihre vornehmste Quelle ist die Offenbarung, der sie ihre Grundsätze entlehnt. Sie setzt die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraus und zeigt ihm, wie er nach den Grundsätzen des Glaubens und mit Hilfe der übernatürlichen, von Christus eingesetzten Gnadenmittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die Moralphilosophie dagegen schöpft ihre Grundsätze aus der natürlichen Vernunft, die von der Natur des Menschen unzertrennlich ist. Sie sucht an der Hand dieser Grundsätze wissenschaftlich zu bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse sei, wie mithin der Mensch sein Leben einrichten müsse, um als Mensch recht und gut zu sein und — vorausgesetzt, daß er in der rein natürlichen Ordnung existierte — sein letztes Ziel zu erreichen.

Weil jedoch der Mensch tatsächlich in der übernatürlichen Ordnung lebt, so bedürfen die Lehren der Moralphilosophie stets der Ergänzung durch die

Digitized by Google

sittlichen Vorschriften der christlichen Offenbarung, welche über die natürlichen Sittengebote vielfach hinausgehen.

Durch den Beisatz: „aus den höchsten Vernunftgrundsätzen", unterscheiden wir die Moralphilosophie von andern natürlichen Wissenschaften, die sich auch mit dem sittlichen Handeln des Menschen unter verschiedenen Rücksichten beschäftigen, aber in ihrer Untersuchung nicht bis zu den höchsten und letzten Vernunftgrundsätzen hinaufsteigen, sondern von der Moralphilosophie ihre Grundprinzipien entlehnen und ihr deshalb in gewisser Beziehung untergeordnet sind. Dahin gehören z. B. die Rechtswissenschaft (Jurisprudenz), die Pädagogik usw. Denn, was gut und böse, was Tugend und Laster, Gesetz und Verbrechen, Recht und Gewissen sei, wird — bei Wahrung der richtigen Grenzen der Wissenschaften — nicht in der Rechtswissenschaft, sondern in der Moralphilosophie untersucht und bestimmt.

2. Die Moralphilosophie pflegt nicht selten praktische Philosophie genannt zu werden. Wie ist das zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird uns einen tieferen Einblick in die Stellung der Moralphilosophie im Gesamtgebiete der Philosophie gewähren.

Was die Vernunfterkenntnis im Gegensatz zur Sinneserkenntnis auszeichnet, ist, daß sie die Beziehungen der Dinge zueinander und zu ihrem Zweck oder vielmehr die Ordnung zu erkennen vermag. Nun gibt es eine doppelte Ordnung: Die eine ist in ihrem Dasein von der Vernunft unabhängig, sie ist etwas in der Natur der Dinge schon Gegebenes, das die Vernunft nur zu erfassen und zu begreifen braucht; die andere hingegen muß von der Vernunft erst hervorgebracht, verwirklicht werden. Mit der ersteren Ordnung befaßt sich die theoretische oder spekulative Philosophie (Metaphysik, philosophia realis), mit der letzteren die praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie fragt nach dem Seienden, die praktische nach dem Seinsollenden. Letztere zerfällt wieder in zwei Teile, je nachdem die Vernunft die eigenen Denktätigkeiten (Logik, philosophia rationalis) oder aber die Tätigkeiten des Willens (philosophia moralis) ordnet[1]. Sowohl die Logik als die Ethik sind also normative Wissenschaften. Beide setzen stillschweigend voraus, daß es sowohl für das Denken als das Wollen objektive, allgemeingültige Gesetze gebe, die man mit Sicherheit erkennen und mit deren Hilfe man das Denken und Wollen richtig ordnen könne.

Obwohl dem Gesagten zufolge auch die Logik (Dialektik) streng genommen zur praktischen Philosophie gehört, so kann doch die Moralphilosophie einfachhin die praktische Philosophie genannt werden, weil sie in ganz vorzüglichem Sinne praktisch ist, und zwar aus einem doppelten Grunde. Die Logik ordnet nur die Denktätigkeiten der Vernunft, um die sichere Erkenntnis der Dinge zu ermöglichen. Die Moralphilosophie dagegen befaßt sich, wenigstens mittelbar, mit allen menschlichen Tätigkeiten. Unmittelbar freilich sucht sie nur die Willenstätigkeiten zu regeln, aber der Wille nimmt eine herrschende Stellung im Menschen ein; er ist der allgemeine Beweger aller übrigen Fähigkeiten, die zu ihm in einer Art Dienstverhältnis stehen und von ihm trotz

[1] S. Thomas, In I. Ethicor. Nicom. 1, Prooem.

Digitized by Google

ihrer Verschiedenheit zum einheitlichen Handeln, wie es der Einheit des Menschen entspricht, zusammengefaßt werden. Den Willen ordnen heißt daher den ganzen Menschen mit all seinem Tun und Lassen ordnen.

Die Moralphilosophie begnügt sich ferner nicht damit, dem Menschen zu zeigen, wie er sein Tun und Lassen einrichten müsse, wenn er als Mensch gut sein wolle. Sie tut mehr, sie zeigt ihm die unbedingte Pflicht, gut zu handeln. Sie lehrt und führt zugleich zur Tat. Aristoteles bemerkt treffend: „Wir stellen nicht moralphilosophische Untersuchungen an, bloß um zu wissen, was die Tugend sei, denn das würde von keinem Nutzen sein, sondern um tugendhaft zu werden.“ [1] Hieraus erkennt man die große Bedeutung einer richtigen Moralphilosophie für das sittliche Leben der Menschheit.

K. Stange [2] meint, „durch Belehrung über den Inhalt der sittlichen Normen werde die praktische Sittlichkeit nicht gefördert“. Und an einer andern Stelle [3]: „Die Formulierung der sittlichen Normen als allgemeingültiger Regeln zum Zweck der Belehrung über das Sittliche ist prinzipiell und in jeder Beziehung zu verwerfen.“ Gewiß genügt die bloße Belehrung zum sittlichen Handeln nicht. Dieses bleibt immer die allereigenste freie Tat des einzelnen Menschen. Aber es setzt doch die Erkenntnis des sittlich Guten voraus, und zwar nicht bloß die Erkenntnis der allgemeinsten sittlichen Grundsätze, wie z. B. man solle das Gute tun und das Böse meiden, sondern auch der Schlußfolgerungen, die sich aus diesen Grundsätzen für die verschiedenen Beziehungen des Menschen zu sich und zu andern ergeben. Vermöge der natürlichen Logik kann ein jeder Mensch von sich aus und ohne Belehrung manche Schlußfolgerungen ziehen. Aber daß hier fremde Belehrung, also auch die wissenschaftliche Begründung und allseitige Klarlegung der sittlichen Grundsätze, von großer Bedeutung ist, liegt auf der Hand.

Wenn Stange behauptet, eine mehr ins einzelne gehende Behandlung der sittlichen Pflichten (er nennt es Kasuistik) wirke demoralisierend und schalte das Gewissen aus, so kommt uns das gerade so vor, als ob jemand behauptete, durch die Kommentare zu den Gesetzbüchern und die juristischen Seminarien, in denen die angehenden Richter und Anwälte angeleitet werden, an der Hand der Gesetze die einzelnen Fälle zu entscheiden, schädige das Rechtsbewußtsein und eliminiere das Gewissen der Richter.

3. Die Moralphilosophie ist eine Wissenschaft, weil sie nicht bloß Regeln für das Handeln des Menschen aufstellt, sondern dieselben auch beweist und auf ihre letzten Gründe zurückführt. Ist sie auch eine Kunst? Nein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Kunst und Wissenschaft begrifflich sich gegenseitig ausschließen. Beide zwar sind Fertigkeiten des Verstandes; allein die Wissenschaft befaßt sich mit der Wahrheit im allgemeinen. Die praktische Wissenschaft insbesondere hat die Wahrheit der allgemeinen auf die Leitung der menschlichen Handlungen sich beziehenden Grundsätze zum Gegenstande. Die Kunst dagegen hat es, ähnlich wie die Klugheit, mit den einzelnen, konkreten Handlungen zu tun, die sie nach allgemeinen praktischen Grundsätzen der Vernunft leitet und ordnet. Sie vermittelt uns nicht das Wissen, sondern das Können. Der Gegenstand der Wissenschaft ist des-

[1] Ethicor. Nicom. 2, c. 2. Ed. Bekker 1103 b, 26.
[2] Einleitung in die Ethik. I. System und Kritik der ethischen Systeme (1900) 9.
[3] Ebd. 40.

Digitized by Google

halb ein notwendiger, von konkreten Umständen unabhängiger; der Gegenstand der Kunst ändert sich nach Zeit und Umständen, ähnlich wie der der Klugheit. Ob und wie sich die Klugheit von der Kunst unterscheide, wird später zur Untersuchung kommen.

4. In der obigen Begriffsbestimmung haben wir als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sich die Moralphilosophie oder Ethik nur mit den freien Handlungen der Menschen befasse. Gegen diese Auffassung erhebt sich heute die sehr zahlreiche und anspruchsvolle Schule der extremen Entwicklungslehrer, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und Tieren leugnet. Es liegt auf der Hand: wenn der Mensch sich allmählich aus irgend einer Tierart herausentwickelt hat, so müssen sich schon bei den Tieren Ansätze oder Anfänge von dem Handeln finden, das man bisher als ausschließlichen Vorzug des Menschen zu betrachten pflegte. Dann müssen uns schon bei den Tieren in etwa die Erscheinungen des sittlichen Lebens begegnen. Es darf uns deshalb nicht befremden, daß die extremen Darwinisten im Tierleben sittliche Erscheinungen nachzuweisen suchen. Schon Darwin selbst hat hierin seinen Anhängern das Beispiel gegeben. Niemand aber hat mit größerer Konsequenz, mit größerer Keckheit und mit einem größeren Aufwand von Gelehrsamkeit den Tieren sittliches Leben beigelegt als Herbert Spencer. Spencer steht nicht an, von einer Tier-Ethik, von „vormenschlicher Gerechtigkeit", von „Gewissen", „Rechtschaffenheit", „Wohlwollen", „Selbstbeherrschung" bei Tieren zu reden[1]. Die Ethik, so belehrt er uns, hat zu ihrem Hauptgegenstand nicht, wie man bisher glaubte, das Handeln, insofern es Beifall oder Mißfallen erregt, sondern allgemein das Handeln, „insofern es gute oder schlechte Folgen für den Täter oder andere nach sich zieht". Danach wäre es also eine ethische Untersuchung, wenn ich erforsche, ob die Kneippsche Wasserkur, eine tüchtige Mahlzeit für mich oder andere gute oder schlechte Folgen habe! Spencer scheint selbst das Ungehörige seiner Auffassung gefühlt zu haben. Deshalb beeilt er sich hinzuzufügen: selbst wenn man die Ethik auf das Handeln beschränken wolle, insofern es Lob oder Tadel verdient, müsse man eine Tier-Ethik anerkennen. „Denn auch gewisse Handlungen der Tiere erregen in uns Antipathie oder Sympathie. Ein Vogel, der sein Weibchen füttert, während dieses auf den Eiern sitzt, wird mit einem gewissen Gefühl des Wohlwollens betrachtet. Eine Henne, die ihre Eier vernachlässigt, betrachtet man mit entschiedener Abneigung, während diejenige, die ihre Küchlein mutig verteidigt, bewundert wird."[2] Wenn jedes Handeln, das wir mit Sympathie oder Antipathie betrachten, sittlich gut oder bös ist, dann ist das Quaken der Frösche in den stillen Sommernächten, das Heulen der Hunde beim Mondschein, das Brüllen des Esels entschieden unsittlich, dagegen der fröhliche Triller der Lerche, der melodische Schlag der Amsel sittlich gut; die Kunstfertigkeit eines Klaviervirtuosen sittlich gut, das Klimpern eines Stümpers sittlich schlecht. „Egoistische sowohl als altruistische Handlungen", so belehrt uns Spencer weiter, „werden auch bei Tieren als gute und schlechte unterschieden. Ein Eichhörnchen, das sich für den Winter einen Vorrat von Nahrung zusammenträgt, erwirbt sich das Lob, getan zu haben, was ein rechtschaffenes (!) Eichhörnchen zu tun hat, und umgekehrt spricht man von einem, das träge war, keine Vorsorge traf, daher Hungers stirbt, in dem Sinne, daß es mit Recht die Strafe der Nachlässigkeit empfangen habe." Hat denn Spencer jemals ein Eichhörnchen gesehen, das im Herbst keine Vorräte für den Winter sammelte und deshalb dem Tadel verfallen wäre? Das bezweifeln wir sehr. Das Eichhörnchen

[1] So namentlich in den „Prinzipien der Ethik", übersetzt von B. Vetter, fortgesetzt von J. V. Carus, Bd II, 4. XI: Gerechtigkeit. (1895).
[2] Ebd. 3—4.

Digitized by Google

tut, wie alle Tiere, was es nicht lassen kann. Es ist nicht frei, sondern wird vom Instinkt notwendig getrieben. Deshalb loben oder tadeln wir die Tiere nicht im eigentlichen Sinne, ebensowenig als wir sie im eigentlichen Sinne strafen. Wenn wir ein Pferd züchtigen, so geschieht das nicht, um es im eigentlichen Sinne zu strafen — denn die Strafe setzt eine Schuld voraus, und nur ein freies Wesen kann sich eine Schuld zuziehen —, sondern um ihm ein gewisses Handeln zu verleiden oder abzugewöhnen. Wenn einem bestimmten Tun regelmäßig Schläge folgen, so verbindet sich im Tiere die Vorstellung des Tuns mit der Vorstellung der Strafe. — Aber, wendet Spencer noch ein, wir nennen doch das Tun des Eichhörnchens, das sich Vorräte sammelt, gut. Allerdings, aber nicht alles, was gut ist, ist sittlich gut. Das Gute ist eben ein viel ausgedehnterer Begriff als das sittlich Gute, wie wir noch zeigen werden [1].

II.

Quellen und Methode der Moralphilosophie.

1. Die Hauptquelle der Moralphilosophie sind die sicheren Grundsätze der natürlichen Vernunft. Es gibt viele allgemein gültige, von selbst einleuchtende Prinzipien, welche sich jeder Mensch von der sinnlichen Erfahrung beginnend unwillkürlich bildet. Wo gäbe es einen Menschen, der nicht anerkännte, das Ganze müsse größer sein als der Teil; kein Ding könne zugleich und in derselben Rücksicht sein und nicht sein; jede Wirkung setze eine Ursache voraus; zweimal zwei könne nicht fünf sein? usw. Diese Grundsätze sind freilich nicht angeboren, sie setzen vielmehr schon aus der sinnlichen Erfahrung geschöpfte Begriffe voraus. Aber sind diese Begriffe einmal vorhanden, so wird der menschliche Geist wie von selbst durch Vergleichung derselben sich jene allgemeinen Grundsätze bilden und aus ihnen durch Schlüsse zu abgeleiteten Grundsätzen gelangen.

2. Neben diesen Vernunftprinzipien bilden auch Erfahrung und Geschichte wichtige Quellen der Moralphilosophie. Die eigene und fremde Erfahrung verschafft dem Menschen die volle Kenntnis der menschlichen Natur mit all ihren Bedürfnissen und Anlagen, ihrer Stellung zu sich selbst, zu andern geschaffenen Wesen und zu ihrem letzten Ziele. Sie muß der Moralphilosophie die verschiedenen Lagen und Bedürfnisse des einzelnen wie der Gesellschaft zeigen und es ihr dadurch ermöglichen, an der Hand der Vernunftprinzipien ihren Bau aufzuführen und Regeln des Handelns für dieselben aufzustellen. Die Geschichte erweitert dieses Gebiet der Erfahrung fast ins Ungemessene, indem sie uns das Denken und Handeln der dahingegangenen Geschlechter vor Augen hält und uns gewissermaßen mühelos die Früchte langjährigen Denkens früherer Geschlechter in den Schoß legt. Oft beleuchtet sie uns auch in lehrreicher und wirksamer Weise die Wahrheit und Notwendigkeit gewisser Grundsätze des sittlichen Handelns in den Erlebnissen einzelner sowohl als ganzer Völker.

3. Die übernatürliche Offenbarung ist nicht eine eigentliche Quelle der Moralphilosophie. Nur was das natürliche Denken an der Hand der Er-

[1] Für weitere Ausführungen über Spencer vgl. Cathrein, Tier-Ethik (Stimmen aus Maria-Laach XLVI 469).

Digitized by Google

fahrung und Geschichte aus den obersten Vernunftprinzipien zu schöpfen und selbständig zu beweisen vermag, sieht die Moralphilosophie als eine ihr gehörende Errungenschaft an. Trotzdem aber darf der christliche Philosoph die Offenbarung nicht vornehm verachten oder beiseite liegen lassen. Vor allem muß er stets vor Augen behalten, daß die bloß natürlichen Sittengebote in Bezug auf die übernatürliche Ordnung, zu der wir tatsächlich erhoben wurden, unvollständig sind oder nicht alle Pflichten enthalten. Wenn er sodann auch seine Grundsätze und Beweismittel nicht der Offenbarung entlehnt, so soll ihm doch dieselbe als Wegweiser dienen, damit er nicht vom Wege der Wahrheit abirre. Er weiß, daß es nur eine Wahrheit gibt, die in gleichmäßiger Weise in Gott ihre letzte Grundlage und Quelle hat.

Es gehen gewissermaßen zwei große Lichtströme von Gott, dem Urquell aller Wahrheit, aus. Der eine ist die natürliche Offenbarung. Die gesamte sichtbare Schöpfung zeigt uns, wenn auch dunkel, durch ihre Größe, Schönheit, Ordnung und Harmonie die unendlichen Vollkommenheiten ihres Werkmeisters und die Pläne seiner ewigen Liebe und Weisheit in Bezug auf die Menschen. Gleichwie wir aus den Kunstwerken eines Raphael, eines Fra Angelico nicht bloß das Dasein des Künstlers mit Sicherheit erschließen, sondern auch manche seiner charakteristischen Eigenschaften, Anschauungen und Ideen herauslesen können, so vermögen wir aus der sichtbaren Schöpfung nicht bloß das Dasein des Schöpfers zu erkennen, sondern auch seine Allmacht, seine Größe, seine Weisheit und Güte. Wir können sozusagen aus der Schöpfung die Gedanken herauslesen, die der Ewige in derselben verkörpert hat. Wie die Welt um uns, so führt auch die Stimme des mahnenden und richtenden Gewissens in uns leicht zur Erkenntnis eines über den Menschen stehenden, allen Zeiten und Orten gegenwärtigen heiligen Gesetzgebers, der auch die Tiefen des Herzens durchschaut und das Gute belohnt, das Böse bestraft. Das ist die natürliche Offenbarung, die jedem Menschen, nicht bloß dem Christen, zugänglich ist. Jeder vernünftige Mensch ohne Ausnahme kann in dem großen, offenen Buche der Natur und in seinem eigenen Gewissen die Gedanken des Ewigen lesen.

Darüber hinaus gibt es noch eine übernatürliche Offenbarung. Gleichwie auch das geübteste Auge aus den Madonnen Raphaels diesen Künstler nur unvollkommen und ahnungsweise erkennen und erst durch persönlichen Umgang oder eine eingehende Lebensbeschreibung zu einer vollkommenen Erkenntnis desselben gelangen würde, so vermag uns die Schöpfung, wie laut sie auch Gottes Herrlichkeit erzählt, nicht die ganze Tiefe und Größe des Unendlichen zu enthüllen. Gott hat deshalb aus freier Liebe und Herablassung der natürlichen Offenbarung noch eine übernatürliche hinzufügen wollen, indem er durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn uns die Tiefen seiner Gottheit erschloß und uns zugleich durch seine Gnade zu einer höheren, innigeren Lebensgemeinschaft mit sich berief. Den Inhalt dieser übernatürlichen Offenbarung umfassen wir durch den Glauben, d. h. wir halten ihn für wahr, gestützt auf das untrügliche Wort Gottes, der nicht irren und nicht in Irrtum führen kann. Damit aber dieser Glaube vernünftig sei, müssen wir von der Tatsache der Offenbarung sichere Kunde haben. Diese Tatsache

Digitized by Google

ist zunächst eine geschichtliche Tatsache und wird uns mit denselben Mitteln verbürgt wie alle andern geschichtlichen Tatsachen. Zeichen und Wunder, die selbst wieder durch die Geschichte verbürgt werden, insofern sie sinnfällige Tatsachen sind, bezeugen die Göttlichkeit der Offenbarung, ihren göttlichen Ursprung und Charakter. Das Christentum ist durch so viele unzweifelhafte Wunder und Zeichen verbürgt, daß jeder redlich Forschende sich von seinem göttlichen Ursprung leicht überzeugen kann, das Dasein des Christentums selbst läßt sich nur durch die Annahme der Offenbarung erklären. Das Christentum ohne Wunder wäre das unbegreiflichste aller Wunder.

Die übernatürliche Offenbarung stößt selbstverständlich die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung nicht um. Was einmal wahr ist, kann nie falsch werden. Sie schließt vielmehr dieselben ein und geht über sie *hinaus*, indem sie vieles enthält, was wir durch die Betrachtung der Geschöpfe entweder gar nicht oder nur unvollkommen, unsicher und mit Irrtümern vermengt erkennen würden.

Diese beiden Offenbarungen Gottes können *absolut nie einander widersprechen*, ebensowenig als etwa die Sätze der höheren und niederen Mathematik, und deshalb ist ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen absolut unmöglich[1]. Steht es einmal fest, daß Gott, der Untrügliche, eine Wahrheit geoffenbart hat, so ist es über allen Zweifel erhaben, daß jedes dieser Wahrheit offenkundig widersprechende Ergebnis, zu dem die Moralphilosophie oder sonst eine natürliche Wissenschaft *scheinbar* führt, unhaltbar und falsch ist. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte entweder annehmen, daß Gott sich täuschen bzw. andere täuschen, oder aber, daß eine Wahrheit der andern widersprechen könne, daß also Gott nicht die letzte Quelle und der Urgrund aller Wahrheit sei.

Dasselbe folgt aus dem Begriffe der *Wahrheit*. Es gibt wohl mehrere *Erkenntnisquellen* der Wahrheit, aber nur *eine* Wahrheit, wie es nur *ein* Sein gibt. Die objektive Wahrheit ist ja nur ein Attribut des Seins. Was ist, das ist wahr, und wie deshalb kein Ding zugleich sein und nicht sein kann, so kann dasselbe auch nicht zugleich wahr und falsch sein. Entweder bewegt sich die Erde um die Sonne oder nicht. Beides kann nicht zugleich wahr sein. Soll nun unsere Erkenntnis wahr sein, *so muß sie mit diesem Tatbestand übereinstimmen*, gleichviel ob wir sie aus der Offenbarung oder aus der Erfahrung geschöpft haben. Wenn ich also einmal etwas *sicher* aus der Offenbarung weiß, so bin ich auch gewiß, daß jedes diesem widersprechende Resultat, zu dem ich auf dem Wege natürlicher Forschung etwa gelange, irrig sein muß; ich muß mich entweder in den vorausgesetzten Tatsachen oder in den daraus gezogenen Schlüssen getäuscht haben. Deshalb bin ich auch weit entfernt von jedem ängstlichen Mißtrauen gegen die kühn voranstürmende wissenschaftliche Forschung. Ich sehe ihr mit der größten Zuversicht

[1] Luther nannte die Lehre der Sorbonne, „daß das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse", *höchst verwerflich*. Er nimmt keinen Anstoß daran, daß theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Vgl. *Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie III[8] 28.

Digitized by Google

zu und warte ruhig ihre Ergebnisse ab. Mag man auch in der Hast irgend eine neue Tatsache gegen den Glauben zu verwerten suchen; die weitere besonnene Forschung, die nur im Dienste der Wahrheit steht, wird bald des Rätsels Lösung bringen. Hieraus mag man ersehen, mit welchem Recht Fr. Paulsen schreibt: „Der Klerikalismus (so beliebt er den Katholizismus zu bezeichnen) haßt und schmäht die Philosophie, sie sei schuld an dem Abfall vom Glauben.“ [1] Nicht die Philosophie oder irgend eine andere Wissenschaft, nur ihr Mißbrauch oder philosophischer Dilettantismus ist schuld an diesem Abfall. Für alle Zeiten bleibt wahr, was schon Baco von Verulam gesagt: „Die oberflächlich betriebene Philosophie führe vielleicht zum Atheismus, die gründliche dagegen führe zur Religion zurück.“ [2]

Man sage nicht, daß es der Würde der freien Wissenschaft widerspreche, sich in ihren Forschungen von der Offenbarung beeinflussen zu lassen. Ebensowenig als es zum Wesen oder gar zur Vollkommenheit des freien Willens gehört, sündigen zu können, ebensowenig gehört zum Wesen der wahren Freiheit der Wissenschaft die Möglichkeit, in alle Irrtümer zu fallen. Das höchste Ziel der Wissenschaft ist nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit. Ist es nun gegen ihre Würde, sich in ihren Forschungen an gewisse Grundsätze zu halten, die sie zwar nicht selbst gefunden, die sie aber auch nach ihren eigenen Grundsätzen als wahr anerkennen muß, und die zugleich sie vor vielen Abirrungen bewahren, im übrigen aber ihr volle Freiheit der Bewegung lassen? Ist es gegen die Würde eines Schiffers, sich im Dunkel der Nacht nach dem Leuchtturme umzuschauen, der ihn vor den verderbenbringenden Klippen und Untiefen warnt, oder raubt ihm etwa die Berücksichtigung des Leuchtturmes alle nur wünschenswerte Freiheit der Bewegung? [3]

Die Erfahrung, welche die sich selbst überlassene Wissenschaft nach Ausweis der Geschichte gemacht hat, sollte uns in dieser Beziehung vor törichter Selbstüberhebung bewahren. In welch grobe Irrtümer sind selbst solche Genies wie der „göttliche“ Plato, Aristoteles und andere gefallen! Und auch in neuerer und neuester Zeit gibt es kaum etwas Widersinniges, das nicht einen oder mehrere Vertreter gefunden hätte. Die Geschichte der modernen Philosophie ist nichts als eine lange Kette unhaltbarer Systeme, die nach wenigen Jahren wieder spurlos verschwinden. Angesichts dieser Tatsache sollte man eher froh sein, daß wir in den untrüglichen Wahrheiten der christlichen Religion einen sichern Leitstern haben, an dem wir uns orientieren können.

4. Die richtige Methode geht also in der Moralphilosophie gleichzeitig sowohl von unleugbaren Tatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus, oder um denselben Gedanken in die moderne

[1] Philosophia militans (1901) VI.

[2] Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. De augment. scient. I 5.

[3] Eingehender haben wir das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung erörtert in unserer Schrift: Glauben und Wissen [2 u. 3], Freiburg 1903. Man vergleiche ferner Braig, Die Freiheit der philosophischen Forschung, ebd. 1894. Frhr. v. Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, ebd. 1899. Mausbach, Wissen und Glauben (Wissenschaftl. Beilage der Germania [1899] 65 ff). v. Nostitz-Rieneck in Stimmen aus Maria-Laach LVII 125 ff.

Digitized by Google

Gelehrtensprache zu übertragen: sie ist empirisch und spekulativ zugleich. Das Erfahrungselement, von dem sie ausgeht, ist die zweifellose Tatsache, daß alle uns bekannten Menschen eine sittliche Ordnung anerkennen. Sie unterscheiden zwischen sittlich gut und bös, zwischen sittlich guten und sittlich schlechten Menschen, sie loben die einen und tadeln die andern, sie besitzen eine Summe von allgemein anerkannten und unbedingt verpflichtenden sittlichen Vorschriften. Wir werden (in einem Anhang) den Beweis erbringen, daß diese Vorschriften in ihren allgemeinsten Umrissen bei allen Völkern dieselben sind. Diese Tatsache sucht der Moralphilosoph an der Hand sicherer metaphysischer Grundsätze allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Aus bloßen Tatsachen läßt sich selbstverständlich keine Wissenschaft aufbauen.

5. Halten wir an den entwickelten Grundsätzen fest, so müssen wir in der Behandlung der Moralphilosophie folgende irrige Auffassungen und Methoden vermeiden, von denen die einen die Bedeutung und den Wert der natürlichen Vernunft übertreiben, die andern hingegen unterschätzen.

a) Die erste Klasse umfaßt die Rationalisten der verschiedensten Schattierungen, die alle mehr oder minder sich ablehnend gegen jede Art von übernatürlicher Offenbarung verhalten und nur die Vernunft als Quelle der Erkenntnis gelten lassen.

α) Das Freidenkertum des 18. Jahrhunderts verwarf jede übernatürliche Offenbarung. Damit kam von selbst jede Rücksichtnahme der Philosophie auf die Offenbarung in Wegfall. Doch anerkannte es eine sog. Vernunftmoral und Vernunftreligion. Die Vernunft ist im stande, das Dasein Gottes und eine Summe von Wahrheiten über sein Verhältnis zur Welt zu erkennen. Das ist nun freilich sehr inkonsequent. Wenn man einmal Gottes Dasein zugibt, mit welchem Grund kann man ihm die Möglichkeit absprechen, mit seinen Geschöpfen in Verbindung zu treten und ihnen übernatürliche Wahrheiten zu offenbaren?

β) Daß alle diejenigen, die das Dasein eines persönlichen, außerweltlichen Gottes leugnen, auch grundsätzlich jede übernatürliche Offenbarung verwerfen und die Vernunft als die einzige Quelle der Erkenntnis anerkennen müssen, liegt auf der Hand.

γ) Eine eigentümliche Richtung innerhalb des Rationalismus nehmen die Anhänger des sog. reinen abstrakten Naturrechts, wie J. J. Rousseau, ein, die ohne Rücksicht auf Erfahrung und Geschichte aus der abstrakten, willkürlich aufgefaßten menschlichen Natur eine Moral und ein Naturrecht konstruieren, dem sich um jeden Preis die wirklich vorhandenen, durch allmähliche geschichtliche Entwicklung entstandenen Verhältnisse anbequemen müssen. Diese Methode führt notwendig zum Umsturz der bestehenden Zustände, d. h. zur Revolution, und öffnet der subjektiven Willkür Tür und Tor.

δ) Am schärfsten ausgebildet tritt uns der Rationalismus in der sog. spekulativen Schule Fichtes, Schellings und Hegels entgegen, die der Vernunft schöpferische Kraft zuschreibt und alle Wahrheit als ein Produkt der in dem Menschen sich offenbarenden absoluten Vernunft ansieht. Hier wird das richtige Verhältnis auf den Kopf gestellt. Die Wahrheit nicht in der

Digitized by Google

Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein bestehe, sondern umgekehrt in der Übereinstimmung oder Identität des Seins mit dem Denken.

J. Kant kann insofern der rationalistischen Richtung beigezählt werden, als er jede übernatürliche Offenbarung verwirft und die Geheimnisse des Christentums für bloße symbolische Darstellungen reiner Vernunftwahrheiten erklärte. Weil er aber der theoretischen Vernunft das Vermögen abspricht, transzendentale, d. h. über die gegebene Erfahrung hinausgehende objektive Wahrheiten zu erkennen und in Bezug auf religiöse Dinge nur einen praktischen Vernunftglauben zuläßt, so wird er besser zu den Anhängern des Irrationalismus oder Agnostizismus gezählt, von dem gleich die Rede sein wird.

b) Dürfen wir die Bedeutung der Vernunft in sittlichen Dingen nicht übertreiben, so dürfen wir sie ebensowenig unterschätzen. In diesen verhängnisvollen Fehler fällt vor allem

α) der Traditionalismus. Nach de Lamennais und andern ist die Vernunft aus sich gar nicht im stande, mit Sicherheit die Wahrheit zu erkennen, besonders in Bezug auf Religion und Sittlichkeit; nur mit Hilfe der Belehrung durch andere auf Grund einer göttlichen, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Offenbarung kann die Vernunft zur Sicherheit vordringen. Diese Lehre muß schließlich zum Skeptizismus führen. Denn wodurch erlange ich Gewißheit über das Dasein, den Charakter und Umfang der ursprünglichen göttlichen Offenbarung? Doch gewiß nicht durch die göttliche Offenbarung selbst. Also höchstens durch das Zeugnis der Menschen. Aber was gibt mir Gewißheit, daß mich dieses Zeugnis nicht trügt? Schließlich müssen wir annehmen, die menschliche Vernunft vermöge manches mit Sicherheit zu erkennen, oder wir müssen an der Wahrheit verzweifeln.

β) Dem Traditionalismus verwandt ist die rein geschichtliche Richtung in der Moralphilosophie, welche nur die Geschichte allein als Lehrmeisterin der Sitten anerkennt[1]. Die Geschichte darf gewiß vom Moralphilosophen nicht vernachlässigt werden, aber sie ist nicht die höchste und noch viel weniger die einzige Quelle der Sittenlehre. Die Geschichte selbst bedarf ja einer höheren Norm. Wer nicht im Lichte gesunder Vernunftprinzipien an das Studium der Geschichte herantritt, kann leicht in verhängnisvolle Irrtümer fallen. Die Prinzipien müssen sich nicht nach den Sitten der Menschen, sondern die Sitten nach den Prinzipien richten. Die Geschichte der Menschen ist leider nur zu häufig die Geschichte ihrer sittlichen Verirrungen. — Von der hier genannten rein geschichtlichen Methode der Moralphilosophie ist die sog. historische Rechtsschule wohl zu unterscheiden. Diese letztere beschränkt ihre rein geschichtliche Richtung auf die Rechtsordnung.

---

[1] So meint Kaftan (Wahrheit der christlichen Religion [1888] 340): „Die Ethik hat es nur damit zu tun, was das heißt, daß wir gut handeln sollen, was uns die Geschichte über dies Bewußtsein der Menschen, über seine Entstehung und Entwicklung, was sie uns über Wert und Bedeutung desselben lehrt." Nach dieser Auffassung wäre die Ethik eine rein geschichtliche Disziplin; sie wäre nur ein Teil der Kulturgeschichte, und ihre Untersuchungen hätten denselben Wert wie die Untersuchungen, in welcher Art die Menschen zu verschiedenen Zeiten sich gekleidet, ihre Häuser gebaut, das Brot gebacken haben usw.

Digitized by Google

γ) Der Irrationalismus. So nennt Paulsen die protestantische Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. „Der Protestantismus", schreibt er, „ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch: die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen. . . . Das ist Luthers Auffassung. . . . Luther hatte an sich die Erfahrung gemacht, daß es auf diesem Wege (der Vernunft und guten Werke) nicht ging. . . . Er schloß: also ist die Vernunft in religiösen Dingen überhaupt blind. Und die Kirche ist blind, daß sie der Vernunft zuviel getraut hat. Das ganze Verderben, worin sie liegt, kommt aus ihrem Zutrauen zur menschlichen Vernunft. . . . Also hinaus mit der falschen Lehre, mit dem Menschenwitz philosophisch-theologischer Systeme, mit ihren Spekulationen über Dasein und Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt." [1] „Um eine ungeheure, befreiende Vereinfachung handelt es sich, mit Harnack zu reden, in der Reformation, um die Freimachung des religiösen Glaubens von der Spekulation und den sophistischen Künsten der Schulen und Schulgelehrten." Leider, klagt Paulsen, hielten Luther und Melanchthon diesen Standpunkt nicht fest. Bald hielt die „dogmatische Philosophie" auch auf den protestantischen Universitäten ihren Einzug. „Schon Melanchthon hat dazu die aristotelische Philosophie, die er unter dem ersten Einfluß der neuen religiösen Bewegung mit Luther als heidnischen Greuel von sich gestoßen hatte, zugerichtet." [2]

So blieb es bis auf Kant. Dieser brachte zur vollen Klarheit, „was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war". „Er ist überzeugt, die spekulative Vernunft ist nicht fähig, den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen. Die Wissenschaft, das Werk des gegebene Tatsachen durch intellektuelle Funktionen konstruierenden Verstandes, kann niemals über die empirische Welt hinauskommen; sie kann nicht einmal über eine ‚erste Ursache' und ihr Wesen etwas feststellen." [3]

Es bleibt also nach Kant für alles Transzendente nur mehr der „praktische Vernunftglaube". Eine Metaphysik ist unmöglich, und nur der Glaube kann uns noch einige kümmerliche Reste religiöser und sittlicher Wahrheit aus dem allgemeinen Schiffbruch retten. Ob aber diesem „Glauben" etwas Objektives entspricht, können wir nicht wissen.

Die richtige Konsequenz aus dieser Kantischen Auffassung ist eigentlich der volle Skeptizismus. Wenn unsere Begriffe nur subjektive Erkenntnisformen sind, in die wir den Inhalt unserer Erfahrung gießen, hat unsere Erkenntnis keinen objektiven Wert mehr. Wir können nicht einmal mehr wissen, ob die andern Menschen dieselben Begriffe und Grundsätze haben wie wir. Wir sind eingekeilt in Erfahrungsphänomene, die wir durch unsere Erkenntnisformen bearbeiten. Eine sichere Brücke in die Außenwelt gibt es nicht mehr.

Eine notwendige Konsequenz aus der Kantischen Auffassung von Wissen und Glauben ist die völlige Unabhängigkeit beider Gebiete voneinander. „Der Glaube stammt aus ‚der praktischen Vernunft', aus der Willensseite unseres

[1] Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus (1899) 10—11.
[2] Ebd. 13. [3] Ebd. 14.

Digitized by Google

Wesens, und darum wird er als solcher von Anfechtungen des Verstandes überhaupt nicht erreicht." „Religion ist keine Wissenschaft; man kann sie daher niemand vordemonstrieren; aber eben darum ist Religion auch kein Irrtum, man kann sie niemand wegdemonstrieren; Dogmen kann man durch Kritik zerstören, die Religion selber ist unzerstörbar." [1]

Der letztere Zusatz ist eine Inkonsequenz. Wenn die theoretische Vernunft überhaupt nicht in das übersinnliche Gebiet zu dringen vermag, dann ist sie auch unfähig, die Glaubensdogmen vor ihr Forum zu ziehen und abzuurteilen. Deshalb ist Luther konsequenter gewesen als er zugab, es könne etwas theologisch wahr und zugleich philosophisch falsch sein und umgekehrt. Allerdings ist ein solcher Standpunkt absurd. Wer möchte noch an einer Religion festhalten, von der er zugibt, daß sie mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft in Widerspruch treten kann?

δ) Mehr dem Namen als der Sache nach von der eben genannten Richtung verschieden ist der Agnostizismus, der wenigstens in Bezug auf die Religion leugnet, daß wir mit unserem Erkennen über die Erfahrungstatsachen hinauskommen; ferner

ε) der Empirismus und Positivismus, welche prinzipiell jede Metaphysik verwerfen und dementsprechend auch die Moralphilosophie unabhängig von jeder transzendenten, über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Voraussetzung aufbauen wollen. Die Erfahrung ist die einzige Quelle der Wahrheit. Von den aprioriischen Denkformen Kants wollen die Anhänger dieser Richtung nichts wissen. Ihre Zahl ist heute in allen Ländern Legion. In Deutschland können wir zu ihnen rechnen E. Laas, Th. Ziegler und besonders Fr. Paulsen. Letzterer gibt sich zwar für einen Anhänger Kants aus und das ist insofern wahr, als er mit Kant die Möglichkeit einer Metaphysik leugnet [2] und an einem praktischen Vernunftglauben festhalten will. Da er aber nicht nur alle aprioriischen Denkformen verwirft, sondern überhaupt keine unwandelbaren Begriffe in Bezug auf Philosophie, Religion, Moral usw. anerkennt, so stellt er sich tatsächlich auf den Boden des Positivismus, obgleich er diesen Standpunkt nicht konsequent festhält, weil er ausnahmsweise für die Logik und Mathematik unwandelbare Begriffe und Grundsätze gelten lassen will. Auch W. Wundt [3] meint, es sei nicht ersprießlich (!), die Moralphilosophie auf Metaphysik zu gründen.

Wir können zwar diese heute so weit verbreitete Scheu vor jeder Metaphysik begreifen, nachdem uns die Spekulation seit einem Jahrhundert die absonderlichsten und albernsten Träumereien als Metaphysik feilgeboten hat. Nichts-

[1] Paulsen, J. Kant, sein Leben und seine Lehre (1899) 396.

[2] Insbesondere für die Moralphilosophie leugnet er ausdrücklich, daß eine Ableitung derselben aus metaphysischen Prinzipien möglich sei; vgl. Ethische Kultur, Jahrg. 1, Nr 49. Nicht recht klar ist uns geworden, in welchem Sinne H. Ulrici (Naturrecht 96) behauptet, die Ethik sei nicht auf die Religion und die Metaphysik zu basieren; denn an anderer Stelle (ebd. 3) behauptet er ausdrücklich, die erste Aufgabe der Ethik sei, das Recht ihrer eigenen Existenz darzutun, und zu diesem Zwecke müsse sie sich nicht nur auf die Ergebnisse der Logik und Erkenntnistheorie, sondern auch insbesondere auf die Resultate der Psychologie stützen.

[3] Ethik[2] (1892), Vorwort.

Digitized by Google

deſtoweniger bedeutet die Verwerfung der Metaphyſik die Verzweiflung an der Philoſophie und die Verzichtleiſtung auf jede tiefere Erfaſſung und Begründung der nun einmal vorhandenen Ordnung der Dinge, die ſich mit bloßen Tatſachen nicht erklären läßt. Jede Metaphyſik aufgeben heißt, ſich dem rohen Materialismus in die Arme werfen und jede Wiſſenſchaft für bankrott erklären. Die Wiſſenſchaft hat es ja mit dem Allgemeinen und Unwandelbaren zu tun. Ihre Schlüſſe können nicht heute wahr und morgen falſch ſein, ſie können ſich alſo nicht auf die bloße Erfahrung und die durch ſie gebotenen, beſtändig wechſelnden Erſcheinungen gründen[1]. Dies gilt auch von der Moralphiloſophie, will ſie nicht auf den Rang einer Wiſſenſchaft verzichten.

In der Tat, nehmen wir einmal an, die metaphyſiſchen Prinzipien des Widerſpruchs und der Identität ſeien nicht ſicher, dann iſt überhaupt kein Vernunftſchluß mehr ſicher. Setzen wir das Kauſalitätsprinzip nicht als objektiv und allgemein gültig voraus, ſo iſt der Induktionsbeweis, auf dem alle Erfahrungswiſſenſchaften beruhen, wertlos. Wie ſollte ferner die Moralphiloſophie nicht zu ganz verſchiedenen Ergebniſſen gelangen, je nach der Verſchiedenheit der Metaphyſik, welche vorausgeſetzt wird? Es iſt doch klar: wer in dem Menſchen nur ein weiter entwickeltes Wirbeltier ſieht und keinen ihm vorgeſetzten Zweck anerkennt, wird auf ſittlichem Gebiet zu ganz andern Schlüſſen gelangen als derjenige, der von der metaphyſiſchen Wahrheit ausgeht, daß der Menſch, aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, nur kurze Zeit auf dieſer Erde weilt, um die ihm von Gott vorgezeichnete Aufgabe zu löſen. Tatſächlich bauen denn auch alle Anhänger der ſog. empiriſtiſchen Methode in der Moralphiloſophie ihre Sittenlehre auf *metaphyſiſche Vorausſetzungen* und beweiſen durch dieſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie unmöglich es iſt, ohne Metaphyſik fertig zu werden. So gehen heute faſt alle Anhänger der genannten Richtung von der Annahme aus, der Menſch habe ſich in jeder Beziehung allmählich aus einem tieriſchen Zuſtande herausgearbeitet, die ſittlichen Anſchauungen ſeien das Ergebnis eines langwierigen Prozeſſes[2]. Dieſe Vorausſetzung entbehrt aber nicht nur aller Beweiſe, ſondern ſteht im Widerſpruche mit den Tatſachen. Denn weder die Geſchichte der Vergangenheit noch die ethnologiſchen Forſchungen der Neuzeit kennen Völker, denen ſittliche Grundſätze

---

[1] Daß mit der bloßen Erfahrung keine Moralwiſſenſchaft zu ſtande kommen kann, zeigt ſehr gut *Mausbach*: Iſt die Moral eine Erfahrungswiſſenſchaft? (Im Katholik 1895, 2, 1 ff); ferner *Stange*, Die chriſtliche Ethik (1892) 3 ff; Frhr. v. *Hertling*, Über Ziel und Methode der Rechtsphiloſophie (im Philoſophiſchen Jahrbuch [1895] 126 ff).

[2] Man vergleiche beiſpielsweiſe G. v. *Gizycki* (Moralphiloſophie [1888] 495 und 535), der aus ſeinen *metaphyſiſchen* Anſichten über Natur und Entſtehung des Menſchen und der Welt beweiſen will, daß jede Ethik, die vom Daſein Gottes uſw., alſo von einer andern Metaphyſik ausgehe, unhaltbar ſei. Man ſieht, es handelt ſich nicht um Metaphyſik überhaupt, ſondern bloß um jene Metaphyſik, die am Daſein eines perſönlichen, von der Welt verſchiedenen Gottes feſthält. — Intereſſant iſt auch das Geſtändnis *Gizyckis* (a. a. O. 495), *Metaphyſik und Teleologie ſeien unzertrennlich* miteinander verbunden, und wer die Teleologie verwerfe, müſſe auch notwendig die Metaphyſik verwerfen.

Digitized by Google

fehlen. Diese Annahme unserer Gegner ist nur eine Folgerung aus Irrtümern, die dem metaphysischen Gebiete angehören.

Ulrici wendet ein, die Ethik lasse sich nicht auf Metaphysik gründen, denn das Fundament müsse dem Begründeten gleichartig (homogen) sein. Allein diese Behauptung ist unrichtig. Unter Fundament der sittlichen Ordnung kann man doch nur die Ursachen derselben verstehen. Ist es nun richtig, daß die Ursachen dem Verursachten gleichartig sein müssen? Ganz gewiß nicht. Man unterscheidet innere und äußere Ursachen. Müssen etwa die inneren Ursachen, d. h. die Bestandteile einer Sache, dieser gleichartig sein? Müssen die Bestandteile des Wassers schon Wasser, die Bestandteile einer Maschine schon Maschinen sein? Niemand wird das behaupten[1]. Ebensowenig brauchen die äußeren Ursachen, d. h. die bewirkende und die Zweckursache ihrer Wirkung gleichartig zu sein. Die bewirkende Ursache des Hauses ist der Baumeister, die des Kleides der Schneider. Sind hier etwa Ursache und Wirkung gleichartig? Die Zweckursache der Arznei ist die Gesundheit. Ist da Gleichartigkeit vorhanden?

ζ) Endlich sei noch als letzte Richtung, welche die Vernunft in sittlichen Fragen unterschätzt, der Moralskeptizismus erwähnt, der von vornherein auf die Aufstellung allgemein gültiger, wissenschaftlicher Grundsätze verzichtet und sich damit begnügt, an der Hand der Erfahrung gewisse praktische Verhaltungsmaßregeln für die augenblicklich gegebenen Verhältnisse aufzustellen. In der Wissenschaft hat natürlich diese Richtung keine Vertreter — vielleicht abgesehen von den ethischen Nihilisten wie Fr. Nietzsche, der die Moral „die Kastration der Natur durch Deszendenzphilosophen" nennt. Wer wollte im Ernst eine wissenschaftliche, allgemein gültige Sittenlehre aufstellen, wenn er keine für möglich hält? Im praktischen Leben begegnet man aber nicht selten Männern, welchen der Moralskeptizismus als Ruhebett dient, auf dem sie sich behaglich der Genüsse dieses Lebens erfreuen.

III.

Einteilung der Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie wird seit Thomasius und Kant vielfach eingeteilt in die Sittenlehre (Ethik) und die Rechtslehre. Diese Einteilung geht von der Anschauung aus, Recht und Sitte seien zwei voneinander unabhängige Gebiete. Entsprechend dieser Auffassung werden die Sittenlehre und die Rechtslehre als verschiedene Wissenschaften in getrennten Lehrbüchern behandelt. Diese Auffassung ist aber, wie wir später nachweisen werden, unhaltbar. Das Recht gehört als wesentlicher Teil zur sittlichen Ordnung, wie die Gerechtigkeit zu den sittlichen Tugenden; es darf also nicht als etwas außerhalb der Sittenlehre Liegendes betrachtet werden.

Faßt man die genannte Unterscheidung so auf, daß in der Sittenlehre nur das behandelt wird, was rein sittlich, nicht rechtlich ist, in der Rechtslehre

[1] Siehe Gutberlet, Ethik und Religion (1892) 194.

Digitized by Google

dagegen dasjenige, was zugleich rechtlich und sittlich ist, so kann dieselbe nicht einfachhin als unrichtig bezeichnet werden, aber sie bleibt Zweideutigkeiten unterworfen und kann leicht zur Kantischen Trennung von Recht und Sitte führen. Außerdem ist schon bemerkt worden, daß Sittenlehre und Ethik nicht dasselbe bedeuten (S. 1).

Wir ziehen deshalb folgende, schon vielfach angenommene Einteilung vor, die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt. Wir scheiden die Moralphilosophie in zwei Teile. Im *ersten* und *allgemeinen* Teile entwickeln wir die *allgemeine Theorie* des sittlich guten Handelns, auch insofern es zum Gebiete des Rechtes gehört. Im *zweiten* und *besondern* Teile werden wir die aufgestellte allgemeine Theorie auf die einzelnen konkreten Verhältnisse des Menschen anwenden. Der *erste* Teil entwickelt und begründet also die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der gesamten sittlichen Ordnung, der *zweite* zieht aus diesen allgemeinen Grundsätzen Folgerungen für das Handeln des Menschen nach den verschiedenen Lebenslagen, in denen er sich befinden mag.

Digitized by Google

Erster Teil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Gegenstand der Moralphilosophie sind die sittlichen Handlungen des Menschen. Nun können aber die Handlungen nur aus der Natur des Handelnden vollständig begriffen werden. Bevor wir daher an die sittliche Seite der menschlichen Handlungen herantreten, müssen wir die Natur des Menschen und sein Handeln von der physischen Seite untersuchen, soweit es für unsere Zwecke dienlich ist (Buch I).

Wie von der Natur, so hängt die Beurteilung der Handlungen des Menschen auch von dem letzten Ziel desselben ab. Des Menschen Handlungen können offenbar nur richtig sein, wenn sie ihn zu seinem letzten und höchsten Ziele führen. An zweiter Stelle (Buch II) werden wir deshalb vom Ziel und Ende des Menschen handeln.

Von dieser doppelten Grundlage aus läßt sich leicht feststellen, worin das sittlich Gute und Böse bestehe, und woran es erkannt werde. An dritter Stelle (Buch III) werden wir mithin die wahre Norm des sittlich Guten bestimmen und gegen irrige Ansichten verteidigen. Hieran schließen sich dann die näheren Ausführungen: a) über die verschiedenen Bestandteile und Quellen des sittlich Guten (Buch IV); b) über die Ursachen des sittlich guten Handelns, nämlich das Gesetz (Buch V) und das Gewissen (Buch VI); c) über die Eigenschaften, die das sittliche Handeln begleiten oder die sich aus ihm ergeben, nämlich die Sünde und das Verdienst (Buch VII).

An letzter Stelle (Buch VIII) wird endlich vom Rechte im allgemeinen (Theorie des Rechts) die Rede sein. In diesem Teile verlassen wir schon in etwa die ganz allgemeine Betrachtungsweise, welche die vorausgehenden Teile der Moralphilosophie kennzeichnet, und wenden uns einer besondern Rücksicht zu, die nur einem Teile des sittlichen Handelns zukommt. Weil es sich aber doch um die Entwicklung allgemeiner Begriffe und Grundsätze handelt, so ziehen wir auch diesen Teil in die allgemeine Moralphilosophie. Derselbe bildet gewissermaßen einen natürlichen Übergang zur besondern und angewandten Moralphilosophie.

Im ersten und zweiten Buche behandeln wir also die notwendigen Grundlagen und Voraussetzungen des sittlich Guten, im dritten und vierten das sittlich Gute in sich, im fünften und sechsten in seinen Ursachen, im siebten in seinen Wirkungen. Das achte Buch endlich handelt vom Recht im allgemeinen.

Digitized by Google

In einem Anhang zum ersten Teil lassen wir noch einen ziemlich ausführlichen Überblick über die sittlichen Anschauungen und Grundsätze der verschiedensten Völker des Altertums und der Neuzeit folgen. Der Moralskeptizismus beruft sich gern auf die große Mannigfaltigkeit, ja auf den scheinbaren Widerspruch der sittlichen Ansichten der verschiedenen Völker, um dadurch seiner Leugnung allgemein gültiger, unveränderlicher Grundsätze der Sittlichkeit einen Schein von Berechtigung zu geben. Demgegenüber ist es wichtig, den Nachweis zu liefern, daß es trotz mancher Verschiedenheiten doch eine Summe von sittlichen Grundsätzen gibt, die man als ein Gemeingut aller Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten bezeichnen kann. Um jedoch den Leser nicht wiederholt durch geschichtlich-ethnographische Abschweifungen mitten in den theoretischen Erörterungen zu stören, haben wir diesen Überblick in einen Anhang verwiesen.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Den Ausgangspunkt und die Grundlage der Moralphilosophie muß notwendig die genaue Kenntnis des Menschen selbst bilden. Tief wahr bezeichnete schon die griechische Philosophie als die Grundlage aller Weisheit die Selbsterkenntnis: *Γνῶθι σαυτόν*[1]. Das Handeln und folglich auch die Gesetze des Handelns müssen vor allem der Eigenart, der Natur des Handelnden angepaßt sein. Niemand wird einem Knaben Verhaltungsmaßregeln geben, die bloß für den Erwachsenen passen, oder von einem Bauern und Handwerker verlangen, daß er sein Benehmen einrichte wie ein Gebildeter aus den höheren Klassen der Gesellschaft. Wenn wir bei Aufstellung von Verhaltungsmaßregeln sogar auf solche zufällige und untergeordnete Unterschiede Rücksicht nehmen, so muß um so mehr die ganze Natur des Handelnden selbst nach ihren wesentlichen Eigenschaften berücksichtigt werden. Wir zweifeln auch nicht daran: ein großer Teil der Verirrungen, denen wir in neuerer Zeit auf moralphilosophischem Gebiete begegnen, hat darin seine Ursache, daß man die schon von der griechischen Philosophie so nachdrücklich betonte Grundlage derselben verlassen hat. Nur auf dem sichern, unzerstörbaren Boden der klar erkannten menschlichen Natur kann man zu sichern Ergebnissen in der Moralphilosophie gelangen.

---

[1] Schon vor den griechischen Philosophen hatte der älteste chinesische Weltweise, Lao-tse, den Grundsatz aufgestellt: „Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, erleuchtet." Vgl. Vikt. v. Strauß, Lao-tses Taò Té King, Leipzig 1870, 160.

Digitized by Google

Hier sind wir jedoch in einer etwas mißlichen Lage. Die Erforschung der menschlichen Natur ist nicht die Aufgabe der Moralphilosophie, sondern der Anthropologie (Psychologie). Die Moralphilosophie muß die sichern Resultate der Anthropologie, soweit sie notwendig sind, um eine klare Idee von der Natur des Menschen zu haben, voraussetzen und auf dieser Grundlage weiterbauen. Es ist widersinnig, eine Ethik ohne metaphysische Grundlagen aufbauen zu wollen. Streng genommen könnten wir uns also unsere Aufgabe leicht machen, indem wir den Leser einfach an die Anthropologen verwiesen, um von ihnen das Genauere über das Wesen des Menschen zu erfahren.

Doch in Anbetracht der vielen unklaren und unrichtigen Begriffe in Bezug auf die Natur des Menschen und seine Stellung im Weltganzen, denen man heute so häufig begegnet, halten wir es für angeraten, ja geradezu für notwendig, hier die wichtigsten Grundwahrheiten der Anthropologie, deren wir für unsere moralphilosophischen Zwecke bedürfen, kurz zusammenzustellen und zu begründen.

§ 1. Der Mikrokosmos.

Mit vollem Rechte hat schon die Philosophie der Vorzeit den Menschen die Welt im kleinen (Mikrokosmos[1], mundus abbreviatus, minor mundus) genannt.

1. Mit der anorganischen Welt hat der Mensch die Stoffe gemein, aus denen er gebildet ist, samt deren physischen und chemischen Kräften. Wie der Kristall oder der Fels unterliegt auch er dem Gesetze der Schwere, der Anziehung und Abstoßung, ist auch er dem Einfluß der Wärme und Kälte unterworfen usw.

2. Mit den Pflanzen teilt er das vegetative Leben, wenn auch in höherer Weise. Wie der Baum, so ernährt sich auch der Mensch, wächst, pflanzt sich fort, stirbt wieder ab.

3. Auch das noch höhere sinnliche Leben der Tierwelt finden wir im Menschen wieder. Ähnlich wie das Tier, das ihm seine Lasten trägt und seine Nahrung und Kleidung bietet, ist auch der Mensch mit sinnlicher Wahrnehmung und mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen begabt. Das Tier ist nicht an die Scholle gebunden, es kann und soll selbst das zur Erhaltung und Entwicklung Notwendige suchen, das Schädliche fliehen. Zu diesem Zwecke ist es mit sinnlichem Erkennen und Begehren ausgerüstet. All die sinnlichen Regungen, die wir als Äußerungen dieser Fähigkeiten am Tiere wahrnehmen, finden wir irgendwie im Menschen wieder, so die Gefühle der Freude, des Zornes, der Furcht usw.

4. So vereinigt der Mensch in sich alles, was wir sonst in der sichtbaren Natur außer ihm wahrnehmen; er ist schon deshalb die Welt im kleinen. Aber über all das Genannte hinaus ist ihm die kostbarste Himmelsgabe, die geistige, unsterbliche Seele mit Verstand und Willen verliehen, die ihm seine herrschende Stellung in der sichtbaren Schöpfung anweist.

[1] Aristot., Physic. l. 8, c. 2, 252b, 26.

Digitized by Google

a) Schon die aufrechte Stellung, die ihn vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet, deutet darauf hin, daß wir in ihm nicht bloß ein höher entwickeltes „Säugetier" vor uns haben. Selbst bei den entartetsten Völkerstämmen finden wir die dem Tiere versagte artikulierte Sprache, durch die der Mensch seine Gedanken und Absichten andern mitteilen kann. Ja manchmal treffen wir bei ganz niedrig stehenden, verwahrlosten Völkern, wie z. B. bei den Buschmännern, eine höchst biegsame, formenreiche, feingebaute Sprache, „in deren Entwicklung ein unendlicher Betrag geistiger Arbeit aufzuwenden war" [1]. Nur der Mensch gebraucht künstliche Waffen, die das Werk des erfindenden Geistes sind; nur er kennt das Feuer und die künstliche Zubereitung der Nahrung. Umsonst haben manche Anhänger der Entwicklungslehre, welche den Menschen zu einem bloßen „höher entwickelten Wirbeltier" herabwürdigen möchten, nach Menschen in einem tierähnlichen Zustande gespürt. Wirklich hatte man schon im Eifer affenähnliche Menschen gefunden, „die in Horden beisammen leben, größtenteils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend, die das Feuer nicht kennen und als Waffen nur Knüttel und Steine gebrauchen, wie es die höheren Affen zu tun pflegen" [2]. Doch die schönen Phantasiegebilde zerrannen bald vor den Tatsachen. Heute ist kein ernster Völkerkundiger, der nicht zugäbe, daß nach unsern Kenntnissen auch die verkommensten Stämme durch eine unermeßliche Kluft von dem Tiere getrennt sind [3]. Auch das Schamgefühl, das bei allen Völkern sich findet [4], dagegen allen Tieren gänzlich mangelt, beweist, daß der Mensch einen höheren Adel besitzt. Wäre der Mensch ein reines Sinnenwesen, so ließe sich das Schamgefühl gar nicht erklären. Dieses setzt etwas Höheres und Vornehmeres in uns voraus, das durch gewisse uns mit den Tieren gemeinsame Verrichtungen sich sozusagen

---

[1] Siehe Ratzel, Völkerkunde I (1885) 22 und 68. Auch von den Völkern Paraguays berichtet Dobrizhoffer (Historia de Abiponibus II, c. 16), daß man wahrhaft staunen müsse über das Kunstgemäße ihrer Sprache.

[2] Bei Peschel, Völkerkunde [6] (1885) 136.

[3] Eine der hervorragendsten Autoritäten auf diesem Gebiete, Johannes Ranke (Der Mensch, Bd II: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Rassen, Leipzig 1887, 359), faßt das Ergebnis seiner Beobachtungen in folgende Worte zusammen: „Es existieren in der Gegenwart in der gesamten bekannten Menschheit weder Rassen, Völker, Stämme oder Familien, noch einzelne Individuen, welche zoologisch als Mittelstufen zwischen Mensch und Affe bezeichnet werden könnten." Ähnlich drückte sich R. Virchow auf der Naturforscherversammlung in Wiesbaden (21. September 1887) aus. Menschliche Überreste sind uns nach ihm erst aus der Tertiärzeit erhalten. Und diese Überreste beweisen, daß die diluvialen Menschen „keine unvollkommenere Organisation besaßen als unsere heutigen Wilden". „Nachdem wir in den letzten Jahren Eskimos und Buschmänner, Araukaner und Kirgisen in Europa gesehen haben, nachdem von allen den als niederste bezeichneten Rassen wenigstens Schädel zu uns gebracht sind, kann keine Rede mehr davon sein, daß irgend ein Stamm jetziger Wilden wie ein Zwischenglied zwischen den Menschen und irgend einem Tier angesehen werden dürfte." Jüngst wurde der Pithecanthropus erectus, den der holländische Arzt Dubois auf Java gefunden, als das langgesuchte Mittelglied freudig begrüßt. Allein der 27. Anthropologentag zu Speier hat auch diese materialistischen Hoffnungen zu Schanden gemacht.

[4] Siehe Ratzel a. a. O. I 62. Ähnlich sagt Schurtz in seinen „Grundzügen der Philosophie der Tracht": „Das Schamgefühl fehlt nirgends gänzlich, und dementsprechend auch wenigstens eine notdürftige Schamhülle."

Digitized by Google

erniedrigt fühlt und deshalb bestrebt ist, „einen Schleier zu werfen über alle gleichsam unverdienten Erniedrigungen, die uns der Haushalt unseres tierischen Leibes auferlegt“ [1].

b) Führte uns schon der Vergleich mit den übrigen Wesen der sichtbaren Schöpfung zur Annahme eines höher gearteten Prinzips im Menschen, so wird dies noch mehr der Fall sein, wenn wir seine Tätigkeiten genauer ins Auge fassen. Wie laut und deutlich spricht doch für die Geistigkeit der menschlichen Seele das Denken des Menschen, welches ihn so unermeßlich hoch über die Sphäre des Tieres hinaushebt. Dem Tiere fehlen alle geistigen Begriffe [2]. Es weiß nichts von Ursache und Wirkung, von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, von Tugend und Laster, Pflicht und Recht. Das ist ihm eine verborgene Welt, in die nur das geistige Auge des Menschen zu dringen vermag. Man frage das Tier, was Wahrheit und Schönheit sei, wie der pythagoreische Lehrsatz bewiesen werde, was es von den Keplerschen Planetengesetzen, von dem Newtonschen Attraktionsgesetz, von der Zukunft des Telephons und der Elektrizität, von der Doppelwährung, von den Zukunftsplänen des Sozialismus halte. Auf alle diese und unzählige andere Fragen, die des Menschen Leben tagtäglich bewegen, wird es ewig stumm bleiben. Selbst der beschränkteste Mensch hat geistige Begriffe, er kann die Beziehungen der Dinge zueinander erfassen und sie beurteilen, er kann weinen und lachen. Aber noch kein Tier hat es zum Lachen gebracht, es sei denn, man wolle um jeden Preis das Grinsen des Affen für ein Lachen ansehen!

c) Dem Verstande entspricht der geistige Wille des Menschen, der nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen, das ihm mit dem Tiere gemeinsam ist, am Sinnlichen, Gegenwärtigen haften bleibt oder nur nach dem strebt, was man sehen, riechen, hören, betasten und schmecken kann. Der Wille des Menschen strebt über das Sinnfällige hinaus zu höheren, idealen Gütern. Ja gerade auf diesem höheren Gebiete liegen die vorzüglichsten Gegenstände seines Strebens: Wahrheit, Ehre, Ruhm, Tugend, Schönheit, Ordnung, und wie die übersinnlichen Güter alle heißen. Noch mehr, über alle die vergänglichen Güter hinaus strebt er nach Unsterblichkeit, nach unwandelbarem, nie endendem, vollkommenem Glück. Darum pflanzt er so gerne noch am Grabe ein Zeichen der Hoffnung auf.

Wie ganz anders in der Tierwelt! Auch das Tier sieht das Funkeln des Sternenhimmels in stiller Nacht. Aber in seiner Brust regt sich keine Sehnsucht nach einer höheren, besseren Welt, nach einem ewigen, nie endenden Glück. Den Materialisten kann man mit Recht fragen, wie sollten Stickstoff und Sauerstoff, mögen sie noch so künstlich verbunden sein, dazu kommen, an Gerechtigkeit, Wahrheit und Unsterblichkeit Geschmack zu finden?

d) Hätte der Mensch übrigens nichts als das Selbstbewußtsein, der Adel seiner geistigen Seele wäre zweifellos. Nur der Mensch allein vermag

[1] Peschel a. a. O. 179.

[2] Allerdings leugnen das viele Materialisten, aber nur deshalb, weil sie körperliche Bewegungen für geistige Begriffe ausgeben. A. Herzen z. B. scheut sich nicht, in seinen „Grundlinien einer allgemeinen Physiologie“ (S. 11) zu behaupten: „Ideen bestehen aus Gruppen und Reihen von Muskelzusammenziehungen.“

Digitized by Google

sich als einheitlichen Träger aller Lebenserscheinungen zu erkennen und zu sich selbst zu sagen: Ich. Mitten im Wechsel aller Erscheinungen in uns wissen wir, daß wir dasselbe Einzelwesen sind und bleiben, und daß wir die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen tragen. Mit Recht hat jemand gesagt, er werde vom Pferde steigen, sobald dieses zu sich selber spreche: Ich.

e) Die geistigen Kräfte des Verstandes und Willens sind die Schwungräder, denen das Menschengeschlecht seinen erstaunlichen Fortschritt auf allen Kulturgebieten verdankt. Im Tierreich ist alles an die starre Schablone gebunden. Der junge Vogel macht sein erstes Nest ebenso vollkommen als sein letztes, und die Vögel von heute verstehen ihr Handwerk nicht besser als ihre Vorgänger vor Jahrtausenden. Das Tier leistet Kunstvolles, aber es hat selbst kein Bewußtsein davon. Ein Weiserer hat für es gedacht und ihm den unbewußten Kunsttrieb in die Natur gelegt. Vom Instinkt getrieben, muß es zur Verwirklichung des Weltplanes ausführen, was ihm vom obersten Werkmeister zugewiesen ist. Der Mensch aber nimmt mit Bewußtsein an der Verwirklichung dieses Planes teil. Er kann sein eigenes Tun und Lassen überdenken, sich neue Ziele setzen und neue Mittel dazu erfinden, immer mehr die gesamte Natur seiner Herrschaft unterwerfen und so von Stufe zu Stufe in der Kultur fortschreiten. Kein Tier ist, rein physisch betrachtet, so wenig zum rauhen Kampf ums Dasein befähigt als der Mensch, aber zum Ersatz ist diesem die Vernunft gegeben, die ihn zum Herrn der Erde stempelt. Selbst die verborgenen Kräfte der Erde müssen ihm dazu dienen, seine Gedanken von Pol zu Pol zu tragen, über Flüsse und Meere baut er seine Brücken und Straßen, und die Blitze des Himmels weiß er unschädlich zu machen[1]. Wir

[1] Wir können es uns nicht versagen, die herrlichen Strophen hierherzusetzen, mit denen Sophokles in seiner Antigone (332 ff) die Herrschaft des Menschen über die Natur schildert:

Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts
Ist gewaltiger als der Mensch.
Denn selbst über die düstere
Meerflut zieht er, vom Süd umstürmt,
Hinwandelnd zwischen den Wogen
Den rings umtosten Pfad.
Die höchste Göttin auch, die Erde,
Zwingt er, die ewige, nie sich erschöpfende,
Während die Pflüge sich wenden von Jahr zu Jahr,
Wühlt sie durch der Rosse Kraft um.

Flüchtiger Vögel leichten Schwarm
Und wildschweifende Tier' im Wald,
Auch die wimmelnde Brut des Meeres
Fängt er, listig umstellend, ein
Mit netzgeflochtenen Garnen,
Der vielbegabte Mensch,
Bezähmt mit schlauer Kunst des Landes
Bergedurchwandelndes Wild, und den mähnigen
Nacken umschirrt er dem Roß mit dem Joche rings
Wie dem freien Stier der Berghöhn.

Und das Wort und den luftigen Flug
Des Gedankens erfand er, ersann

Digitized by Google

rühmen uns der großartigen Fortschritte, deren Zeugen wir sind, und mit Recht. Aber indem wir diese Fortschritte freudig anerkennen, wollen wir nicht den Urheber derselben zum bloßen Säugetier erniedrigen.

5. Der Mensch ist also nicht bloß, wie der Materialismus will, die „Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" (Moleschott). Die materialistische Auffassung des Menschen ist nicht der Teil eines philosophischen Systems, sondern der Bankrott der Philosophie.

Ebenso unhaltbar als der Materialismus ist auch der Pantheismus, der alle lebenden und leblosen Wesen um uns her nur als Veränderungen und Erscheinungen einer einzigen, alles umfassenden Substanz ansieht. Scheinbar ist der Pantheismus das Gegenteil vom Materialismus, indem dieser die ganze Welt in eine Unzahl von Atomen auflöst, die bloß äußerlich durch Anziehung und Abstoßung zusammenhangen, während der Pantheismus alles Seiende in ein einziges Wesen zusammenschmelzt. Im Grunde berühren sich aber doch beide Systeme gar sehr und führen zueinander über.

Die Unhaltbarkeit des Pantheismus ergibt sich a) schon aus seinem schreienden Widerspruch mit der Tatsache des Bewußtseins. Jeder vernünftige Mensch ist sich in der unzweideutigsten Weise bewußt, daß er von allen übrigen Menschen und noch viel mehr von den andern Naturwesen gänzlich verschieden ist, daß er als selbständiges, unabhängiges, von allen übrigen getrenntes Einzelwesen für sich besteht. Wenn jemand einen andern wegen Betrugs oder Beschimpfung vor Gericht belangt, so setzt er voraus, daß er sich nicht selbst betrogen und beschimpft habe. Wer einen Adler hoch über dem Bergesgipfel sich wiegen sieht, weiß, daß er der Wahrnehmende, der Adler aber der wahrgenommene Gegenstand ist, und daß sie beide voneinander verschieden sind. Die folgerichtige Alleinslehre muß das alles in Abrede stellen.

b) Sie muß deshalb auch zu den unsinnigsten Annahmen führen. Gott muß gewiß als überaus vollkommenes, weises und heiliges Wesen gedacht werden. Gerade um die Einheit, Schönheit, Ordnung und Harmonie des Universums zu erklären, nimmt der Pantheismus einen einheitlichen, alles durchdringenden, denkenden und wollenden Urgrund des Universums an. Was wird aus diesem Wesen in seinem System? Seht, wie es sich hier als Erde um die eigene Achse dreht, dort als Sturmwind daherbraust, wieder an einer andern Stelle als tobender Strom die Länder überschwemmt und die Menschen, d. h. sich selbst, in den Fluten begräbt. Hier leidet es auf dem Krankenbette an der Gicht oder am Podagra, dort wird es als Kind geboren oder als Leichnam zu Grabe getragen. In dem einen ist es ein christlicher Heiliger, in dem andern ein Gotteslästerer oder Wüstling, im dritten tobt es als Wahn-

---

Staatordnende Satzungen, weiß dem ungastlichen
Froste des Reifes und
Zeus' Regenpfeilen zu entfliehn;
Überall weiß er Rat;
Ratlos trifft ihn nichts
Zukünftiges; vor dem Tode nur
Späht er kein Entrinnen aus.

Digitized by Google

sinniger und hält sich für den Kaiser von Rußland, wieder in einem andern muß es als Meineidiger oder Ehebrecher ins Zuchthaus wandern. Doch hören wir auf. Besser keinen Gott als einen solchen pantheistischen, der unser Mitleid verdient.

§ 2. Der Mensch als Person.

1. Der Mensch ist nicht bloß ein Knäuel von Atomen und Massenteilchen, wie der Materialismus will; er ist auch nicht eine bloße Erscheinung einer einzigen, alles umfassenden Substanz im Sinne des Pantheismus; sondern er ist ein von allen übrigen getrenntes, selbständiges, in sich bestehendes Wesen, mit andern Worten: er ist eine Substanz, ein Individuum. Er ist auch nicht mehrere Substanzen, sondern eine einzige, freilich aus verschiedenen Bestandteilen, aus Leib und Seele zusammengesetzte Substanz. In dieser Beziehung kommt dem Menschen alles zu, was sich auch in anorganischen Wesen aus dem Begriff der Substanz und des Individuums ergibt.

2. Der Mensch ist jedoch nicht bloß eine Substanz wie jede andere, er ist eine organisierte Substanz oder ein einheitlicher, lebendiger Organismus. Unter Organismus versteht man ein zusammengesetztes Wesen, dessen einzelne Teile Werkzeuge *(ὄργανα)* des Ganzen, also nicht um ihrer selbst, sondern des Ganzen wegen vorhanden sind. Dieser Bedeutung entsprechend haben die einzelnen Teile eine von den übrigen verschiedene Struktur und Tätigkeit und einen eigenen unmittelbaren Zweck, sind aber dem Wohle des Ganzen untergeordnet, so daß sie durch gegenseitige Hilfe zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles geordnet zusammenwirken. In der Pflanze z. B. haben die Wurzeln, Blätter, Blüten usw. einen eigenen, unmittelbaren Zweck und dementsprechend auch eine von den übrigen verschiedene Beschaffenheit. Die Wurzel hat die Aufgabe, den Nahrungsstoff für die ganze Pflanze aus dem Boden zu saugen. Dieser Aufgabe entspricht ihrer Einrichtung. Doch ist die Tätigkeit der Wurzel dem Wohle der ganzen Pflanze untergeordnet, und von dieser Unterordnung hängt auch ihr eigenes Gedeihen ab. Ähnliches gilt von den übrigen Teilen. Alle Teile wirken in dieser Weise in gegenseitiger Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen Zweck zusammen. Es scheint uns selbstverständlich, daß die innere Zusammenfassung so verschiedenartiger Teile zu einem einheitlichen Ganzen, welches sich von innen heraus entwickelt, ergänzt und vermehrt, nicht nur einen weisen Werkmeister, sondern auch ein inneres, alle Teile zusammenfassendes, einheitliches Prinzip voraussetzt. Erst dieses Lebensprinzip verleiht dem Ganzen die von innen herauskeimende, einheitliche Lebenstätigkeit und macht es zum einheitlichen Träger aller seiner Tätigkeiten.

Ein Blick auf den Menschen zeigt uns, daß auch er ein einheitlicher, lebendiger Organismus ist. Ja selbst in Bezug auf leibliche Organisation steht der Mensch an der Spitze der ganzen sichtbaren Natur. Im ganzen genommen ist sein Organismus der vollkommenste und schönste — ein deutlicher Hinweis auf den höheren Zweck, den er erfüllen soll, nämlich der geistigen Seele als Wohnung und Werkzeug zu dienen.

3. Das Lebensprinzip des Menschen ist nicht ein von dem Stoff in seinem Sein und Wirken innerlich abhängiges wie beim Tiere, sondern die geistige,

Digitized by Google

unsterbliche Seele. Deshalb ist der Mensch, und zwar jeder Mensch, auch das Kind vor dem Erwachen des Bewußtseins, eine Person, d. h. ein für sich bestehendes vernünftiges Einzelwesen, das sich selbst zum Handeln bestimmen kann. Auch das Tier ist zwar ein für sich bestehendes Wesen und als solches der einheitliche Träger verschiedener Betätigungen, aber es ist keine Person, weil ihm Vernunft und Wille fehlen. Nur der Mensch vermag sich selbst durch sein Bewußtsein als einheitliches, selbständiges Wesen zu erfassen. Darin liegt die Würde des Menschen, die ihn unermeßlich hoch über das Tier erhebt und zum Herrn der vernunftlosen Schöpfung stempelt.

4. Wir dürfen die Vereinigung zwischen dem Leib und der geistigen Seele des Menschen nicht als eine bloß äußerliche auffassen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie der Herr in seinem Hause, sondern sie vereinigt sich mit ihm zu einem einheitlichen und einzigen Tätigkeitsprinzip oder zu einer einzigen Natur. Dieselbe geistige Seele, welche im Menschen denkt und will, ist auch in substantieller Vereinigung mit dem Leibe das Prinzip seines vegetativen und sinnlichen Lebens. Die geistige Seele durchdringt und umfaßt den ganzen Menschen und verleiht ihm sein eigentümliches Gepräge. Es ist deshalb auch leicht irreleitend, wenn man von der Doppelnatur des Menschen spricht. Soll dieser Ausdruck nur besagen, daß die Natur des Menschen aus einem materiellen und einem geistigen Teile zusammengesetzt sei, so ist er richtig. Wollte man aber damit andeuten, im Menschen seien zwei Naturen, so wäre eine solche Auffassung verkehrt. Die Natur ist ja nur das Wesen eines Dinges, insofern dasselbe das Prinzip seiner eigentümlichen Tätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber vereinigen sich Leib und Seele im Menschen zu einem einzigen, einheitlichen Tätigkeitsprinzip.

Gibt es im Menschen nur eine Natur, so müssen auch alle seine Tätigkeiten untereinander im Zusammenhang stehen, das richtige Verhältnis von Über- und Unterordnung zueinander beobachten, damit durch ihr Zusammenwirken das Wohl des Ganzen erreicht werde. Der vegetative und sinnliche Teil sind nicht vom vernünftigen unabhängig, sie sollen sich, ihrer Rangstufe entsprechend, demselben unterordnen. Der Vernunft gebührt die Hegemonie, die niederen Teile sollen der Vernunft dienen.

5. Wiewohl die Seele im Menschen eine herrschende Stellung einnimmt und wegen ihrer Geistigkeit in ihrem Dasein und in ihren geistigen Tätigkeiten innerlich vom stofflichen Teile nicht abhängt, ist sie doch kein reiner Geist. Sie hat eine natürliche Veranlagung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem Stoff, dessen sie zur Entfaltung der in ihr wurzelnden Kräfte bedarf. Selbst in ihren rein geistigen Tätigkeiten ist sie vom Leibe äußerlich abhängig. Alles menschliche Erkennen geht von den Sinnen aus; daher der Grundsatz: Nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu; es ist ferner das geistige Erkennen fortwährend an die begleitenden sinnlichen Vorstellungen gebunden, so daß eine Störung in den Sinneswerkzeugen, besonders den inneren, auch unser geistiges Denken hemmt. Diese äußere Abhängigkeit wird ganz mit Unrecht von den Materialisten zu ihren Gunsten ausgebeutet. Sie verwechseln die äußeren Bedingungen des geistigen Erkennens und Wollens mit dem inneren Wesen desselben. Übrigens ist selbst diese äußere Abhängigkeit

Digitized by Google

keine so ausnahmslose, wie es nach den Materialisten der Fall sein müßte. Klare, ruhige Besonnenheit, reifes Urteil, Umsicht und Weisheit sind oft die Vorzüge des Greisenalters, in dem die leiblichen Kräfte vielleicht schon seit längerer Zeit zu schwinden begonnen haben.

6. Die innige Vermählung von Leib und Seele zu einem einzigen Tätigkeitsprinzip enthüllt uns den innersten Grund für jene merkwürdige Erscheinung, die sowohl den Materialisten als den Pantheisten ein ewiges Rätsel bleibt. Wir meinen das wunderbare Gemisch von Hohem und Niederem, von Edelsinn und Gemeinheit, das uns so oft in demselben Menschen begegnet. Der Mensch hat das traurige Vorrecht, tierischer als das Tier sein zu können; er kann sich aber auch zu den höchsten Gipfeln idealen Sinnens und Strebens emporschwingen. Und wie leicht schlägt der Mensch von einem Gegensatz in den andern um! Wie oft wohnen in einem und demselben Herzen dicht nebeneinander Großmut, Edelsinn, Begeisterung für alles Große und Schöne, und zugleich niedrige Engherzigkeit und gemeine Selbstsucht! Wir reden von Witterungen der Seele, von Stürmen in unserem Herzen, von plötzlichen Übergängen von der Hoffnung zur Verzweiflung, dann wieder zum Zorn, zum Haß, zur Liebe, zum Weinen, zum Lachen. Alle diese Affekte gehen manchmal in buntem Gewoge im kleinen Menschenherzen durcheinander. Diese Erscheinung kann nur den befremden, der die Zusammensetzung der menschlichen Natur nicht vor Augen behält.

§ 3. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen.

Nach den Anhängern der Abstammungslehre ist alles, was wir um uns her Schönes und Geordnetes sehen, mit Einbegriff der menschlichen Gesellschaft, durch die allmächtige Hand des blinden Entwicklungsprozesses entstanden; deshalb geben sie sich redlich Mühe, uns begreiflich zu machen, wie allmählich von Stufe zu Stufe die Ehe, dann die Familie, die Sippe, der Stamm und endlich der vollkommene Staat sich bildete und schließlich zu dem großen gesellschaftlichen Bau sich gliederte, den wir heute vor uns sehen. Neuestens hat Herb. Spencer[1] in seiner Soziologie der Einbildungskraft auf diesem Gebiete freien Spielraum gelassen.

Schon einige griechische und römische Schriftsteller, namentlich Lucretius, weideten ihre Einbildungskraft an diesem stufenweisen Entwicklungsgang, der mit einem völlig tierischen Zustande des Menschen beginnt. Zu praktischen Zwecken, insbesondere zur Erklärung des Ursprungs und der Natur des Staates, wurde diese Meinung zuerst von Thom. Hobbes und J. J. Rousseau benutzt. Von da an blieb diese Theorie längere Zeit ein Grunddogma der Staatslehre.

Heute ist diese Deszendenzlehre in irgend einer Form fast ein Gemeingut aller nicht positiv christlichen Philosophen und Naturforscher. Nach den Darwinisten lebten die Menschen ursprünglich wie wilde Tiere in beständiger gegenseitiger Befehdung. Die Ehe kannte man noch nicht. „Wir müssen also mit

[1] Prinzipien der Soziologie, übersetzt von Vetter II, Stuttgart 1888; III (1889).

Digitized by Google

einem Zustand beginnen, in welchem die Familie, wie wir sie auffassen, noch gar nicht existiert. In den zuerst sich bildenden lockeren Gruppen der Menschen gibt es keine feststehende Ordnung irgend welcher Art, alles ist unbestimmt und unstet. Gerade wie die Beziehungen der Menschen zueinander höchst unsicher sind, so auch die Beziehungen zwischen Mann und Weib." [1] Gänzlich mangelten ihnen „jene Ideen und Gefühle, welche bei zivilisierten Völkern der Ehe ihre Heiligkeit verleihen" [2].

Fragen wir nach den Tatsachen, auf die sich diese Behauptung stützt, so werden auch unsere bescheidensten Ansprüche nicht befriedigt. Anstatt uns Völker ohne häusliche oder staatliche Ordnung zu zeigen, begnügt man sich mit dem Hinweis auf die mannigfachen Mißbräuche, denen man bei vielen Völkern begegnet. Dazu gehören die Leichtigkeit der Ehescheidung, die niedrige Stellung des Weibes, das wie eine Ware gekauft und verkauft wird, die Vielweiberei, Vielmännerei u. dgl.

Aber diese Tatsachen würden nur dann zu Gunsten der Deszendenzlehre sprechen, wenn sie sich bloß unter ihrer Voraussetzung erklären ließen. Sie lassen sich aber ebensogut, ja noch besser durch Entartung und Verkommenheit erklären. Wollten wir nach der Weise Spencers verfahren, so könnten wir mit ebensoviel Recht aus den heute in unsern Städten so zahlreichen Verbrechen gegen die Heiligkeit der Ehe, gegen die Keuschheit schließen, zur Zeit des Tacitus müsse die eheliche Keuschheit unter den Germanen nahezu unbekannt gewesen sein. Und doch würden wir damit die Wahrheit auf den Kopf stellen.

Daß in der Tat lockere eheliche Verhältnisse, Häufigkeit unsittlicher Verbrechen nicht mit niedriger Entwicklung zusammenhangen, geht schon daraus hervor, daß nach Spencers eigenem Geständnis oft bei den allerniedrigsten und unzivilisiertesten Völkern eine hohe Achtung vor ehelicher Treue herrscht. So ist bei den Beddahs auf Ceylon die Ehescheidung unbekannt [3]. Auch den sonst in mancher Beziehung sehr entarteten Fidschianern wird große Sittenreinheit nachgerühmt.

Freilich, wer die Abstammungslehre als ein Dogma ansieht, wird überall Bestätigungen für seine Ansicht finden. Der wird sogar mit Spencer in der altrömischen Eheschließung durch confarreatio, d. h. durch gemeinschaftliches Essen eines Kuchens, einen Hinweis darauf entdecken, „daß die frühesten Hochzeitsgebräuche nichts weiter waren als ein etwas formeller Anfang des Zusammenlebens", und dergleichen Tatsachen haben „natürlich eine noch frühere Zeit zur Voraussetzung, wo das Zusammenleben ohne jede Förmlichkeit begann" [4].

Solchen willkürlichen Hypothesen gegenüber genügt es, auf die unleugbare Tatsache hinzuweisen, daß wir immer und überall die Menschen nicht nur in Familien, sondern auch in mehr oder minder entwickelten politischen Gemeinwesen vereinigt finden [5]. Diese allgemeine Erscheinung beweist, daß

[1] Spencer, Prinzipien der Soziologie II, § 278. [2] Ebd. § 279.
[3] Ebd. 303. Peschel, Völkerkunde (1885) 239.
[4] Spencer a. a. O. § 279.
[5] Vgl. Peschel a. a. O. 252; Ratzel, Völkerkunde I 87: „Kein Volk, das wir kennen, ist ohne politische Organisation."

Digitized by Google

die Gesellschaft in irgend welcher Form nicht eine willkürliche Erfindung, sondern in der Natur des Menschen begründet ist.

Ein Blick auf die Beschaffenheit des Menschen, wie wir ihm überall begegnen, zeigt auch klar, daß er von Natur aus zum geselligen Leben veranlagt und bestimmt ist. Schon die Sprache ist ein Beweis, daß die Menschen miteinander verkehren, sich gegenseitig ihre Gedanken und Wünsche mitteilen sollen. Auch die natürliche Liebe schlingt ein einigendes Band um die Menschen. Der Durchschnittsmensch ist nicht das wilde, selbstsüchtige Tier, zu dem ihn Hobbes und viele Entwicklungslehrer stempeln. Sein Herz ist von Natur geneigt, andere zu lieben, sich mit ihnen zu freuen und ihnen Gutes zu tun. Selbst dem Unbekanntesten wird jeder gerne einen Liebesdienst erweisen, z. B. ihn vor schwerem Schaden, vor der Gefahr, sich zu verirren, bewahren, wenn dies keine große Mühe kostet. Viel stärker und inniger ist selbstverständlich die Liebe zu denen, welche durch Familienbande, durch Lebensgemeinschaft oder Wohltaten mit uns verknüpft sind.

Vor allem spricht für die gesellschaftliche Natur des Menschen seine allseitige Hilfs- und Unterstützungsbedürftigkeit. Selbst in rein physischer Beziehung ist der Mensch viel größeren Bedürfnissen unterworfen und mehr auf fremde Hilfe angewiesen als die Tiere. Kein Tier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Alle Tiere sind bald nach ihrer Geburt mit einer passenden, sich zweckmäßig nach den Jahreszeiten ändernden Bekleidung versehen. Nur dem Menschen fehlt eine solche. Er muß den Tieren ihre Bekleidung nehmen, um seine Blöße zu bedecken. Alle Tiere sind mit einer natürlichen Schutzwaffe gegen ihre Feinde ausgerüstet. Nur dem Menschen gebricht es an solchen Waffen. Alle Tiere finden die ihnen zuträgliche Nahrung in der Natur schon vorrätig. Der Tisch ist für sie schon gedeckt. Nur der Mensch muß sich seine Nahrung zum großen Teil künstlich zubereiten. Alle Tiere sind von Haus aus mit den ihnen nötigen Kunstfertigkeiten und Trieben zum Bau ihrer Nester und Höhlen, zur Erwerbung der Nahrung, zur Wanderung u. dgl. ausgerüstet. Sie brauchen nichts zu lernen, sie sind geborene Künstler. Der Mensch dagegen weiß nur, was er mühsam durch jahrelange Anstrengung erlernt[1].

Zum Ersatz für die ihm fehlenden leiblichen Vorteile sind dem Menschen Vernunft und Wille verliehen. Damit er diese kostbaren Himmelsgaben nicht in Untätigkeit verkümmern lasse, ist ihm sehr zweckmäßig ein vielseitiges Bedürfnis als beständige Triebfeder zu emsigem Schaffen beigegeben worden.

---

[1] Die hier angedeuteten Gedanken haben wir ausführlicher entwickelt in „Sittenlehre des Darwinismus", Freiburg 1885, 35 ff. Die angegebenen unleugbaren Tatsachen sind unseres Erachtens für die Deszendenztheorie in ihrer Anwendung auf den Menschen geradezu vernichtend. Nach der Theorie der Zuchtwahl oder des Überlebens des Tauglichsten ist der Mensch das „höchstentwickelte" Lebewesen. Er hat also alle andern Mitbewerber im Kampf ums Dasein aus dem Felde geschlagen. Er müßte also auch durch die natürlichen, auf dem Wege der Vererbung erworbenen Eigenschaften am besten für den Kampf ums Dasein ausgerüstet sein. Ist dem nun wirklich so? Das gerade Gegenteil ist der Fall. — Über die Deszendenztheorie in ihrer Anwendung auf den Menschen vergleiche auch Gutberlet, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung (1896); Wasmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich (1897).

Digitized by Google

Wäre für den Menschen in physischer Weise so gesorgt wie für die Tiere, so würde er das Talent seiner geistigen Fähigkeiten in der Erde vergraben.

Mit der Vernunft ist aber dem Menschen nicht bloß ein Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse, sondern zugleich eine Quelle von noch viel *höheren und umfassenderen Bedürfnissen* verliehen worden. Der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit des Verstandes und Willens entsprechend ist auch das Gebiet der geistigen Bedürfnisse ein unermeßliches, auf dem sich der Gesichtskreis erweitert, je höher man steigt.

Ist nun der Mensch im stande, allein diesen Bedürfnissen zu genügen? Nur zum allergeringsten Teile. Nicht nur in seiner Jugend, wo er sowohl in leiblicher als in geistiger Beziehung völlig auf fremde Hilfe angewiesen ist, sondern sein ganzes Leben hindurch kann er der Unterstützung durch andere nicht entbehren. Nicht einmal für sein leibliches Fortkommen wäre gesorgt, bliebe er auf sich allein angewiesen. Selbst das menschenwürdige Dasein des einfachsten Bauers oder Handwerkers setzt vielerlei praktische Kenntnisse und Fertigkeiten voraus. Man denke nur an die Kleidung, Nahrung, Wohnung, Werkzeuge usw. Sogar in rein leiblicher Beziehung wäre das Leben des isolierten Menschen, wenn überhaupt möglich, wahrhaft elend. Robinson ist nicht der isolierte Mensch, sondern die Frucht gesellschaftlicher Entwicklung. Noch mehr ist der Mensch in *geistiger* Beziehung, in Kunst und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Religion, auf die Mitwirkung anderer angewiesen. Was wäre des Menschen Wissen und Können, wenn jeder ohne Anleitung und Unterstützung von Grund auf beginnen sollte? Nicht einmal in *einem* Zweige der Wissenschaft und der Kunst würde er etwas Nennenswertes leisten, um wieviel weniger in den unzählbaren Wissenszweigen und Fertigkeiten, nach denen des Menschen Sinnen und Trachten steht!

Sobald sich aber der Mensch mit seinesgleichen verbindet, wächst seine Kraft ins Ungemessene. Die Glieder der Gesellschaft teilen unter sich die Arbeit. Niemand braucht mehr seine Kräfte zu zersplittern. Jedem ist Gelegenheit und Muße gegeben, sich in einem Fache zum Meister auszubilden, und dann von seinem Überfluß andern mitzuteilen, um selbst wieder mit ihrem Überfluß seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit dem Fortschritt entstehen zugleich neue Bedürfnisse und treiben den Menschen auf eine noch höhere Stufe. Und hat nach jahrelangem Ringen eine Generation Großes und Schönes ersonnen und geleistet, so geht diese Errungenschaft nicht mit ihr verloren. Das heranwachsende Geschlecht tritt das Erbe der Väter an, um es durch eigenes Ringen und Schaffen vermehrt den Nachkommen zu übermachen. So sind nicht nur die gleichzeitigen Menschen, sondern auch die aufeinander folgenden Generationen miteinander innig verkettet. Die *verschwundenen* Geschlechter wirken fort nicht nur durch ihre Schöpfungen in Stein und Pergament, sondern auch durch ihre Lehren und ihr Beispiel, die in der Überlieferung fortleben. Ebenso reicht die Wirksamkeit der *kommenden* Geschlechter schon in die Gegenwart herein. Nur die Hoffnung auf einstige Erben unserer Arbeit und unseres Schweißes vermag uns zu nimmer rastendem Schaffen, zu weit ausschauenden Unternehmungen anzutreiben. Auch auf geistigem Gebiet gilt in gewissem Sinn das *Prinzip der Erhaltung der Kraft*. Nach der

Digitized by Google

Absicht des Schöpfers sollte keine Frucht menschlicher Arbeit verloren gehen; sie ist bestimmt, fortzukeimen zum Nutzen kommender Geschlechter. Wie oft ist der einzelne Mensch unbewußt ein mächtiges Werkzeug in dieser gesellschaftlichen Verkettung menschlicher Arbeit! Er kann vielleicht die Tragweite seines Tuns und Lassens nicht überschauen und muß doch mitwirken an den ewigen Plänen, die der unendlich Weise in dem wechselnden Getriebe irdischer Ereignisse verwirklichen will.

Alles weist darauf hin, daß wir Menschen Teile eines einheitlichen Ganzen sind, Glieder einer einzigen großen Familie, die nicht nur denselben Ursprung haben und unter derselben obersten Leitung demselben letzten Ziele zustreben, sondern auch solidarisch miteinander verbunden sind. Daher wird jeder Einzelne mehr oder weniger von den Schicksalen des Ganzen betroffen. Wie durch hydrostatischen Druck teilt sich Leid und Freud der einen den andern mit. Die Erkenntnis der sozialen Seite der menschlichen Natur ist eine reiche Quelle praktischer Wahrheiten, wie wir später sehen werden.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Kaum eine Eigenschaft spricht so unzweideutig für die Eigenart und Würde des Menschen als die Freiheit. Der freie Wille gehört unstreitig zu den schönsten Juwelen in der Herrscherkrone des Menschen. Aber kein Vorzug wird ihm heute mit mehr Eifer abgestritten als gerade dieser. In manchen Kreisen gilt heute jeder als „unwissenschaftlich", „metaphysisch angekränkelt", der es noch wagt, die Freiheit zu verteidigen[1]. Es ist das begreiflich. Bildet doch die Freiheit einen Scheidepunkt mehrerer grundverschiedener Weltansichten.

Weder Materialismus noch Pantheismus vertragen sich mit der Freiheit. Wer im Menschen, wie überhaupt in der ganzen Welt, nur Atome und Molekeln sieht, die sich gegenseitig anziehen und abstoßen, puffen und schieben, der wird notwendig zur Leugnung der Freiheit gedrängt. Die Resultanten von Atomkräften gehorchen nur mechanischen Gesetzen, lassen also für die Freiheit keinen Raum. Ebenso läßt sich auch der Pantheismus, der alles nur als Entfaltungen und Erscheinungen des Absoluten ansieht, mit der Freiheit nicht vereinigen[2]. Wir müssen deshalb die für unsere folgenden Untersuchungen grundlegende Wahrheit etwas eingehender behandeln.

---

[1] Ein neuester Gegner der Freiheit nennt die Streitfrage über die Freiheit geradezu ein „wissenschaftlich abgetanes Problem" (s. Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik XCIII [1888] 308). Schon D. Strauß hatte behauptet: „Die vermeintliche indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden" (Der alte und der neue Glaube: WW. VI 167). Diese zur Schau getragene Evidenz in einer so folgenschweren Frage, mit der sich die größten Geister eingehend befaßt haben, ist recht bezeichnend.

[2] Der Leser kann, wenn er will, die Probe machen. Er braucht nur die erste beste Ethik aufzuschlagen; findet er, daß der Verfasser einen persönlichen Gott nicht annimmt, so wird er auch regelmäßig finden, daß derselbe ein Gegner der Willensfreiheit ist. Dieser Zusammenhang ist gewiß nicht zufällig. Mit Recht sagt Fichte irgendwo: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist."

Digitized by Google

§ 1. Vorbegriffe.

Weil vielleicht in keiner Frage durch Unklarheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke mehr gefehlt wird als in der unsrigen, wollen wir genau erklären, worum es sich beim Streite um die Freiheit handelt.

1. Freiheit im weiteren und uneigentlichen Sinn bedeutet bloß das Ledigsein von äußerem, dem inneren Strebevermögen widerstrebenden Zwang (libertas a coactione). In diesem Sinne ist der Mensch frei, wenn ihm kein äußerer Zwang gegen seinen Willen angetan wird, oder wenn er aus dem Gefängnis entlassen und in Freiheit gesetzt wird. In diesem Sinne ist auch der Vogel frei, wenn er ohne Fessel dem Naturtriebe folgend durch die Luft fliegen kann. Zuweilen wird die Freiheit in diesem Sinne sogar für jede Abwesenheit äußerer Hindernisse genommen und auf leblose Dinge ausgedehnt. So reden wir von den Gesetzen des freien Falles; so ist ein Strom frei, wenn nichts seinen gewohnten Lauf hemmt.

2. Im engeren und eigentlichen Sinne aber bedeutet die Freiheit des Ledigsein von innerer Nötigung zu einer bestimmten Handlungsweise (libertas a necessitate, ab intrinseca determinatione ad unum) und die damit gegebene Fähigkeit, selbst von innen heraus sein Handeln zu bestimmen. Diese Freiheit, die auch libertas indifferentiae oder liberum arbitrium heißt, ist wesentlich von der obengenannten Freiheit vom äußeren Zwang verschieden. Wenn man den Vogel aus dem Käfig entläßt, hat er die Freiheit vom äußeren Zwang, der Freiheit von innerer Nötigung ist er nicht fähig; er folgt naturnotwendig dem inneren Triebe; dagegen hat der Mensch, selbst in Kerker und Banden, die eigentliche Freiheit, wenigstens in Bezug auf seinen Willen. Denn auch in Fesseln ist er nicht genötigt, das zu wollen, was man von ihm begehrt; er bleibt frei, er ist Herr seines Wollens, weil er dasselbe nach seinem Belieben bestimmen kann. Hören die äußeren Hindernisse auf, so kann er auch sein Handeln nach eigener Wahl ordnen.

3. Da die Freiheit eine Eigenschaft des Willens, der Wille aber aus sich ein blindes Vermögen ist, das sich nur betätigen kann unter Voraussetzung der Kenntnis des zu wollenden Gegenstandes, so setzt die Freiheit voraus, daß der Verstand dem Willen einen Gegenstand zwar als gut und begehrenswert, aber nicht als einfachhin notwendig vorstelle. Was ich nicht als irgendwie begehrenswert ansehe, kann nicht Gegenstand meines Begehrens sein. Ebensowenig kann ich aber das nicht begehren, was ich als unbedingt und in jeder Beziehung gut oder begehrenswert erkenne. Das eine wäre ebensogut gegen die Natur des Willens als das andere. Denn der Wille ist für das Gute geschaffen. Was also in keiner Weise als gut erscheint, kann er nicht wollen; was ihm aber als in jeder Beziehung gut erscheint, muß er lieben und begehren. Jeder Mensch strebt deshalb mit Notwendigkeit nach vollkommenem Glück, d. h. nach dem vollkommenen Besitz des vollkommenen Guten. In Bezug auf all die einzelnen Güter aber, die wegen ihrer Beschränktheit nicht in jeder Beziehung als gut oder begehrenswert erscheinen, die also weder als vollkommen gut noch als gänzlich schlecht erkannt werden,

Digitized by Google

ist der Wille frei, d. h. er kann sich zum Begehren oder Nichtbegehren entschließen, wie er will. Ein junger Mann z. B. sieht, daß ihm mehrere Berufsarten offen stehen: er kann Arzt, Beamter, Künstler oder Gelehrter werden. Für jede dieser Berufsarten lassen sich vielleicht Gründe und Gegengründe vorbringen. Keine von denselben erscheint ihm zur Glückseligkeit als einfachhin notwendig oder hinderlich. Wahrscheinlich kann er in allen diesen Berufsarten glücklich werden. Er kann deshalb wählen. Diese zur Wahlfreiheit vorausgesetzte Erkenntnis des indifferenten Charakters eines Gutes ist die Wurzel der Freiheit. Sie ist nicht selbst die Freiheit, wohl aber eine unentbehrliche Voraussetzung der Freiheit und hat die Freiheit notwendig im Gefolge.

4. Weil die Freiheit die innere Nötigung oder Determination in Bezug auf ein bestimmtes Handeln ausschließt, so wird die Ansicht derjenigen, welche die Freiheit verteidigen, Indeterminismus genannt, während die Ansicht der Gegner der Freiheit Determinismus heißt. Doch ist der Name Indeterminismus ungenau und irreleitend, weil er bloß auf die negative Seite oder die Leugnung der inneren Nötigung hindeutet, nicht aber zugleich die positive und aktive Fähigkeit ausdrückt, sich selbst von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln oder Nichthandeln, zum So- oder Andershandeln zu bestimmen. Und doch besteht gerade in letzterer Eigenschaft der innerste Kern der Willensfreiheit[1].

5. Die Freiheit ist also nicht bloß „die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewußte Motive bestimmt zu werden“[2]. Denn die Fähigkeit, bestimmt zu werden — auch wenn wir sie mit Bewußtsein verbunden denken —, ist bloße passive Empfänglichkeit und kann sich sehr wohl mit innerer Nötigung vertragen. Das Tier hat die Fähigkeit, durch äußere Ursachen in seinen Bewegungen bestimmt zu werden. Wenn wir nun auch die unmögliche Voraussetzung machen wollten, es sei mit Bewußtsein begabt, so wäre damit noch keine Freiheit gegeben. Gott selbst liebt seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit mit vollkommenstem Bewußtsein, und doch liebt er sie nicht frei, sondern notwendig.

Die Freiheit ist auch nicht, wie Schopenhauer[3] und Ed. v. Hartmann[4] meinen, ein bloß negativer Begriff, der „jedes positiven Inhaltes“

---

[1] Die verschiedenen Theorien der neueren Philosophie über Willensfreiheit s. bei Mach, Die Willensfreiheit des Menschen (1894).

[2] Wundt, Ethik, Stuttgart 1886, 397. In der zweiten Auflage (1892) hat Wundt diesen Ausdruck geändert. Er schreibt (S. 462): „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden.“ Diese Definition enthält aber einen inneren Widerspruch. Entweder bin ich trotz der verschiedenen Motive frei in der Wahl der Handlung: dann werde ich nicht durch die Wahl bestimmt, sondern bestimme mich selbst frei; oder die Motive bestimmen und nötigen mich: dann werde ich nicht durch die Wahl bestimmt, sondern zur Wahl bestimmt, oder es kann überhaupt von Wahl keine Rede mehr sein, und folglich ist es mit der Freiheit aus. Ich wähle dann höchstens in der Weise, wie das Pferd zwischen zwei Wegen denjenigen wählt, der zur Krippe führt. Das ist keine inerere Sebstbestimmung.

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik I 1.

[4] Das sittliche Bewußtsein (1886) 332 ff 364.

Digitized by Google

entbehrt. Die Freiheit bedeutet nicht bloß negativ die „Freiheit von pathologischen Störungen des normalen psychologischen Prozesses der Genesis des Wollens" oder die „Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive" oder die „Freiheit von dem Zwang des Willens durch äußere Autorität" und ähnliche bloße Verneinungen. Dieser Irrtum zieht sich durch alle Ausführungen Hartmanns. Die Freiheit ist vielmehr ein positives, selbsttätiges Vermögen, oder genauer gesprochen, sie ist eine Eigenschaft und Vollkommenheit des vernünftigen Begehrungsvermögens, kraft deren es die Herrschaft über sein eigenes Wollen hat. Freilich drücken wir den Begriff der Freiheit oft in negativer Weise aus. Da uns nämlich das Sinnenfällige näher liegt, so gelangen wir zu dem geistigen Begriff zuerst durch Negation des Sinnenfälligen. So nennen wir Gott unendlich und unbedingt, den Geist immateriell. Aber gleichwie die Unendlichkeit trotz des verneinenden Wortes ein sehr positiver Begriff ist und die Fülle aller Vollkommenheit bedeutet, so ist auch der Begriff der Freiheit kein bloß negativer, die Wahrheit des Determinismus leugnender, sondern ein positiver. Er drückt den großen Vorzug des Willens aus, sich von innen heraus durch eigene Wahl zum Handeln bestimmen zu können[1].

Die Freiheit ist endlich nicht, wie Adickes[2] schreibt, „ein Vermögen reiner Willkür, welches grund- und ursachlos (!), durch nichts außer oder in sich bestimmt, durch keine früheren Entschlüsse nach irgend einer Richtung hin irgendwie gebunden, Entscheidungen trifft". Wir müssen für jede Entscheidung Gründe haben. Wir können auch zum Wollen eines Mittels genötigt sein, solange und soweit wir einen Zweck erstreben, der nur durch dieses Mittel erreichbar ist.

Die Freiheit kann dem Gesagten zufolge definiert werden als das Vermögen, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Sind alle zum Brennen erforderlichen Bedingungen vorhanden, so muß das Feuer brennen; der Wille aber kann, auch wenn alle zum Handeln notwendigen Vorbedingungen vorhanden sind, nicht handeln; er hat es in seiner Gewalt, zu wollen oder auch nicht zu wollen; die Entscheidung steht bei ihm, und deshalb ist er frei. Das ist das ganze Geheimnis der Willensfreiheit! Und doch meint Schopenhauer[3], beim Versuche, sich das liberum arbitrium indifferentiae vorzustellen, stehe einem recht eigentlich der Verstand stille!

6. Je nach der verschiedenen Äußerungsweise der Wahlfreiheit unterscheidet man drei Arten von Freiheit: die Freiheit der Betätigung (libertas exercitii), die Freiheit der Art der Betätigung (libertas specificationis) und die Freiheit des Gegenteils (libertas contrarietatis). Zuweilen können wir nicht zwischen verschiedenen Gegenständen des Wollens wählen, sondern bloß zwischen Handeln und Nichthandeln: das ist die Freiheit der

[1] S. Thom., C. gent. l. 1, c. 68: „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod *in eius est potestate velle et non velle*, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterioris agentis."

[2] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 184.

[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik I 47. Du Bois-Reymond rechnet die Willensfreiheit zu den „sieben Welträtseln".

Digitized by Google

Betätigung. Zuweilen können wir aber auch den Gegenstand unseres Wollens und dadurch die Art unseres Wollens bestimmen, so daß wir zwischen einer Handlung und einer andern oder auch ihrem Gegenteil zu wählen vermögen. Das ist die Freiheit der Art der Betätigung. Die Wahlfreiheit zwischen dem sittlich Guten und Bösen speziell wird die Freiheit des Gegenteils genannt. Diese letzte Art von Freiheit ist nicht ein Vorzug, sondern eine Schattenseite der menschlichen Freiheit [1].

Man unterscheidet auch zwischen physischer und moralischer (sittlicher) Freiheit. Sittliche Freiheit nennt man zuweilen die Freiheit in Bezug auf gut und bös, während die Freiheit in Bezug auf andere Dinge als physische Freiheit bezeichnet wird. Meistens versteht man jedoch unter sittlicher oder moralischer Freiheit die Freiheit, etwas zu tun, ohne durch ein Gesetz oder Gebot daran gehindert zu sein. Der Mensch hat die physische Freiheit, das Verbotene zu tun, aber nicht die sittliche, mit andern Worten, er kann das Böse tun, aber er darf es nicht.

§ 2. Beweise für die Willensfreiheit.

1. Erster Beweis. Alle unsere sichern Erkenntnisse setzen die Wahrheit der evidenten Aussagen unseres Bewußtseins voraus. Man kann deshalb dem einleuchtenden Zeugnis des Bewußtseins den Glauben nicht versagen, ohne sich dem vollständigen Skeptizismus in die Arme zu werfen [2].

Nun gibt es aber kaum eine Tatsache, die uns durch unser Bewußtsein so unzweideutig bezeugt wird als die Tatsache, daß wir in den meisten unserer Handlungen nicht innerer Nötigung folgen, sondern es in unserer

---

[1] Alle drei Arten von Freiheit erklärt kurz der hl. Thomas in folgenden Worten (De veritate q. 22, a. 6): „Quum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scil. quantum ad *actum*, in quantum potest velle et non velle, et quantum ad *obiectum*, in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad *ordinem finis*, in quantum potest velle bonum vel malum." Obwohl der Ausdruck libertas indifferentiae beim hl. Thomas nicht vorkommt, so hat er doch denselben nahegelegt. So sagt er (S. th. 1, 2, q. 10, a. 4): „Quia voluntas est actuum principium non determinatum, sed *indifferenter se habens* ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat." Und wiederum In 2 dist. 39, q. 1, a. 1: „Potentia voluntatis, quantum in se est, *indifferens* est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est ab alio determinante*, sed ab ipsa voluntate." Durch die Worte *non est ab alio determinante* hat der hl. Thomas entschieden Stellung genommen gegen die sog. praedeterminatio oder praemotio physica (vgl. Frins, De actibus humanis [1897] n. 93 ff).

[2] Mit Recht sagt W. Wundt (Ethik[2] 494): „Man betrachtet es heute als ein kindlich naives Verfahren, wenn der erstere (Sokrates) einen ethischen Begriff dadurch festzustellen sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeingültigkeit. Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen unmittelbar als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß." Schon Aristoteles bemerkt, in moralischen Dingen sei der stärkste Beweis die übereinstimmende Ansicht aller Menschen (Eth. ad Eud. I 6).

Digitized by Google

Gewalt haben, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Jeder vernünftige Mensch unterscheidet im wachen Zustande ganz genau jene Handlung, die er mit freiem Willen vornimmt, von jenen, die nicht von seiner Freiheit abhangen. Wer auf der Eisenbahn fährt, ist sich klar bewußt, daß die Bewegung, die er mit dem Zuge macht, nicht von ihm ausgeht und auch gar nicht von seinem Willen abhängt. Er kann nach Belieben den Zug verlassen, aber solange er im Zuge bleibt, ist die Bewegung von seinem Willen unabhängig. Dagegen ist er sich klar bewußt, daß er an jeder Station aussteigen kann oder auch nicht, wie er will; daß ihm die Wahl frei steht, sich mit den Mitreisenden zu unterhalten oder in einem Buche zu lesen oder die Gegend zu betrachten, welche der Zug befährt. Oder um ein anderes Beispiel zu gebrauchen: wir sind uns klar bewußt, daß der Blutumlauf, der Pulsschlag von unserem Willen unabhängig ist. Wenn ich dagegen an meinem Schreibtische sitze, so sagt mir das Bewußtsein ganz unzweideutig, daß ich das nicht mit Notwendigkeit tue, sondern frei, weil ich will und solange ich will. Ich bin mir bewußt, daß ich jeden Augenblick die Arbeit unterbrechen und mich einer andern Beschäftigung zuwenden kann. Ich bin also in dieser Beziehung Herr über mein Tun und Lassen[1].

Die Deterministen haben es nicht an Bemühungen fehlen lassen, an dieser Tatsache des Bewußtseins vorbeizukommen. Am bündigsten ist das Verfahren Ed. v. Hartmanns, der die Allgemeinheit derselben einfachhin in Abrede stellt. „Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion der Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblicke an, wo mir das Problem zum Bewußtsein kam (in meinem 13. Lebensjahre), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich verteidigte schon damals den Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfreiheit wirklich unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen.“ [2]

Aber es handelt sich hier gar nicht darum, was Hartmann sich vom 13. Jahre an wahrzunehmen einbildete, sondern was er vom Erwachen der Vernunft an — und das hat hoffentlich auch bei ihm nicht bis zum 13. Jahre gewartet — wirklich wahrgenommen hat. Und da haben wir gar keinen Zweifel, daß er dachte und fühlte wie alle andern Menschenkinder. Die Ausführungen Hartmanns zeigen auch klar, daß ihm die Natur und der Umfang des Freiheitsbewußtseins sehr wohl bekannt sind, und wir zweifeln nicht, daß er diese Kenntnis nirgends anders geschöpft hat als in seinem eigenen Bewußtsein. Er ist deshalb in einem Mißverständnis befangen und verwechselt die Tatsache des Freiheitsbewußtseins mit einer Erklärung der Freiheit. Ein solches Mißverständnis ist bei einem 13jährigen Knaben, der einem Deterministen in die Hände gerät, sehr wohl erklärlich.

Übrigens welche Voreiligkeit im Urteil! Hartmann selbst gesteht, die Streitfrage um die Freiheit habe „eine eminent praktische Bedeutung“, „die besten Köpfe“ hätten

[1] Kuno Fischer (Über die Freiheit, Heidelberg 1888, 28) meint, man solle in der Wahl solcher Beispiele hübsch vorsichtig sein. „Man kann zwar, um die indeterminierte Freiheit zu beweisen, sogar einen Spaziergang aufgeben, den man vorhatte; aber man verhungert nicht, damit die Indeterministen recht haben.“ Aber wenn ich auch nur in einem einzigen Fall frei bin, so brechen damit alle Ausführungen Fischers gegen die Freiheit zusammen.

[2] Das sittliche Bewußtsein 364.

Digitized by Google

sich an ihr umsonst abgequält[1]. Und doch war ihm schon im unreifen Knabenalter das ganze Problem sofort klar, als es ihm zum Bewußtsein kam, und obwohl er sah, daß seine Umgebung anderer Ansicht war!

Wenn weiterhin Hartmann das allgemeine Freiheitsbewußtsein für eine „Illusion" erklärt, so erlauben wir uns die Frage, warum er denn nicht in gleicher Weise das Gefühl der Verantwortlichkeit, des Schuldbewußtseins, der Reue u. dgl. für „Illusionen" erklärt. Wer in einem Falle Illusionen annimmt, muß es auch in dem andern. Damit ist das Tor zum Skeptizismus weit aufgerissen. Hartmann will diese Täuschung durch Hinweis auf ähnliche Erscheinungen bei „Irrsinnigen" erklären, allein wir dürfen doch nicht alle Menschen für irrsinnig halten.

Wie Hartmann leugnet neuestens auch Adickes „für seine Person" die Existenz des Freiheitsgefühls und erklärt dasselbe für eine Täuschung. „Seitdem ich mit Bewußtsein Determinist bin (seit der Studentenzeit), bin ich auch nicht einmal auf Augenblicke in der Täuschung befangen, ich sei frei, zu wollen oder nicht, und könne nach Willkür meinen Willen ändern.... Ich erlebe die Wahrheit des Determinismus wirklich in mir."[2] Aber auch bei Adickes handelt es sich nicht um das Freiheitsgefühl, sondern um eine Erklärung desselben. Denn er fügt gleich bei: „Was der Täuschung zu Grunde liegt, ist das Gefühl, welches mir so wenig fremd ist wie sonst einem Deterministen, das Gefühl nämlich: ich selbst bin der Täter meiner Taten, ich werde nicht von außen her gezwungen und kann deshalb auch nicht in irgend welchen äußeren Umständen eine Entschuldigung für meine Handlungen suchen." Mit diesem Zugeständnis kann man zufrieden sein. Auch der Blutumlauf wird mir nicht von außen aufgedrungen, er geht von mir aus, und doch habe ich nicht das Gefühl der Freiheit. Ebenso entstehen in mir mancherlei Gedanken, Phantasien und Willensregungen, bei denen ich kein Gefühl der Freiheit habe und mir klar bewußt bleibe, daß ich dafür nicht verantwortlich bin. Warum habe ich also bei andern überlegten Handlungen das klare Gefühl, daß es meine Handlungen sind, und daß ich auch die Verantwortung dafür zu tragen habe? Weil ich mir bewußt bin, daß ich die Herrschaft über mein Wollen habe.

Alfred Fouillée[3] will den Beweis aus dem Freiheitsbewußtsein durch die Behauptung entkräften: um durch das Bewußtsein Sicherheit vom Dasein der Freiheit zu erlangen, müßten wir unser innerstes Wesen mit all seinen physischen und moralischen Eigenschaften, Gewohnheiten und seinem Temperament durchschauen, alle Ursachen unserer Handlungen kennen usw. Aber muß ich denn etwa, um von dem Dasein meines Denkens und Wollens, meiner Schmerzempfindung oder Freude volle Sicherheit zu haben, mein ganzes Wesen durchschauen? Kein Vernünftiger wird das behaupten. Ebensowenig brauche ich, um gewiß zu sein, daß ich mich frei entschließe, mein ganzes Wesen zu durchschauen. Das Bewußtsein sagt mir nicht bloß, daß ich tätig bin, sondern auch, wie ich tätig bin, ob ich denke oder wolle, mich freue oder betrübt sei. So berichtet mir auch das Bewußtsein die Vorbereitung des freien Willensentschlusses, die Entstehung und Vollendung desselben. Das Bewußtsein begleitet mich die ganze Zeit. Während ich zur Tat schreite, sagt es mir, daß ich dieselbe ebensogut hätte unterlassen können, und daß ich deshalb auch die Verantwortung dafür übernehme.

Wie ließe es sich sonst erklären, daß wir oft Reue empfinden und uns Vorwürfe machen wegen einer begangenen Tat, wenn wir uns nicht bewußt wären,

[1] Das sittliche Bewußtsein 323 325.

[2] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 207.

[3] Critique des systèmes de morale contemporains (1883) 295. Vgl. auch desselben Werk: La Liberté et le Déterminisme, Paris 1884.

Digitized by Google

daß wir dieselbe auch hätten unterlassen können, daß wir Herr und Meister sind über unser Handeln und deshalb auch die Verantwortung für dasselbe tragen? Bin ich ohne meine Schuld gefallen, oder ist es mir bei einem Überfall nicht gelungen, meine Habe erfolgreich gegen Räuber zu verteidigen, so mag ich das bedauern, aber Reue darüber empfinden kann ich nicht, weil ich weiß, daß das Unglück nicht von meinem Willen abhing und mich folglich auch keine Schuld trifft[1]. Haben wir dagegen freiwillig unsere Pflicht verletzt, so regt sich das Gewissen, die Tat reut uns; wir nehmen uns vor, uns zu bessern; wir überlegen, wie wir uns vor der Gefahr eines Rückfalles bewahren können. Haben wir aber gut gehandelt, so freuen wir uns, wünschen uns Glück und nehmen uns vor, in Zukunft wiederum so zu handeln.

Die Vertreter des Determinismus rühmen sich oft, positiv zu sein und nur auf Tatsachen zu bauen; warum leugnen sie nun gerade diese unzweifelhafte und allgemeine Tatsache des Bewußtseins?[2]

2. Den zweiten Beweis für die Freiheit bietet uns die übereinstimmende Ansicht aller Menschen, wie sie sich im praktischen Leben offenbart.

a) Alle Menschen unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gebot und Erlaubnis, Verdienst und Schuld, zwischen rein natürlichen Vorzügen oder Fehlern und Tugenden oder Lastern. Alle gestehen, daß wegen sittlicher Vorzüge oder Mängel jeder Lob oder Tadel verdient, weil er dafür verantwortlich ist, nicht aber wegen rein physischer Güter oder Fehler, weil diese nicht von seiner Freiheit abhangen.

Mit Recht sagt schon Plato: „Kein Mensch wird gegen andere aufgebracht wegen solcher Fehler, die nach seiner Ansicht in der Natur selbst oder im Zufall ihren Grund haben. Niemand wird andere wegen solcher Übel tadeln oder belehren

---

[1] Reue ist nicht bloß „Mißvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat" (Höffding, Ethik, Leipzig 1888, 84). Wer trotz angestrengten Fleißes aus Mangel an Begabung die Staatsprüfung zum Lehrfach nicht besteht, mag Mißvergnügen darüber empfinden, daß er nichts Besseres geleistet hat, aber Reue empfinden kann er nicht. Die Reue setzt wesentlich das Schuldbewußtsein voraus. — Reue ist auch nicht, wie Chr. v. Ehrenfels (System der Werttheorie II 166) meint, das „nachträgliche Bedauern über eine begangene Handlung" bzw. der nachträgliche unlustvolle Wunsch, sie nicht begangen zu haben. Wenn jemand im Examen dumm geantwortet, so mag er das nachträglich bedauern und wünschen, es nicht getan zu haben; Reue im eigentlichen Sinne kann er keine empfinden. Wenn jemand einem Menschen Wohltaten erwiesen hat, der später dieselben benutzt, um den Geber zu schädigen, so mag er es bedauern, daß er seine Wohltaten an einen Unwürdigen verschwendet hat, im eigentlichen Sinne bereuen (darüber Reue erwecken) kann er es nicht, weil er sich keiner Schuld bewußt ist. Dankenswert ist übrigens das Geständnis v. Ehrenfels', daß das Schuldbewußtsein und das Sühnebedürfnis „in seiner spezifischen Färbung" durch die deterministische Theorie zerstört wird. Vgl. ebd. 214.

[2] Die Leugner der Freiheit stellen vielfach die Tatsachen auf den Kopf. Nach Höffding (a. a. O. 77) wird „von den meisten zugegeben, daß keine theoretischen, sondern praktisch-ethische Motive" zur Annahme der Willensfreiheit führen. Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Alle vernünftigen Menschen sind so lange Anhänger der Freiheit, bis sie sich etwa in eine Weltanschauung „hineinentwickelt" haben, die mit dem Dasein Gottes und dem Schuldbewußtsein nichts anzufangen weiß. Schopenhauer erkennt die Tatsache unumwunden an, daß alle Menschen a priori sich für frei halten und erst durch die „Erfahrung" an dieser Überzeugung irre werden (Welt als Wille und Vorst. I 135).

Digitized by Google

oder durch Strafen zu bessern suchen. Wir fühlen eher mit solchen Leuten Mitleid. Wer wäre so unvernünftig, mißgestaltete, zwerghafte oder kränkliche Leute wegen dieser Fehler zu bestrafen oder zu belehren? Denn das wissen doch wohl alle, daß solche Übel und die entgegengesetzten Güter ihren Grund in der Natur oder einem Zufall haben. Fehlen aber jemand solche Güter, die von der eigenen Bemühung, von der Übung und Unterweisung abhangen, so werden alle darüber entrüstet und suchen diese Mängel durch Strafen und Ermahnungen zu beseitigen. Dergleichen Fehler sind die Ungerechtigkeit, die Gottlosigkeit und überhaupt alles, was der Tugend eines guten Bürgers widerstreitet." [1]

b) Selbst diejenigen, welche in der Theorie die Freiheit bekämpfen, erweisen sich im praktischen Leben als Anhänger derselben. Man sehe nur zu, wie sie sich benehmen, wenn sie von andern beschimpft, betrogen oder mit Undank behandelt werden. Welch bittere Vorwürfe die letzteren dann zu hören bekommen! Und würden sie uns Glauben schenken, wenn wir ihnen zureden wollten, sie sollten sich beruhigen, der Täter habe ja nicht anders handeln können? [2] Was aber noch mehr ist, selbst in der Theorie sehen sich die allermeisten Leugner der Freiheit gezwungen, ihr unbewußt zu huldigen, indem sie dieselbe wenigstens dem Namen nach in ihrem System unterzubringen suchen. Es ist eben, wie Kant [3] richtig bemerkt, „auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln". Stuart Mill z. B. leugnet die Freiheit des menschlichen Willens in allem mit Ausnahme der inneren Wünsche. Fechner [4] will die Freiheit anerkannt wissen, nur soll man darunter eine gesetzlich determinierte verstehen, d. h. eine Freiheit, die keine mehr ist. v. Kirchmann [5] meint, unsere Willensentschlüsse seien nicht notwendig, folgten aber mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit aus den Motiven. — Viele andere leugnen mit Worten die Freiheit, machen aber im Verlaufe ihrer Ausführungen Zugeständnisse, die ihrem Determinismus offen widersprechen. Paulsen z. B. leugnet die Freiheit, schreibt aber doch: „Der Mensch wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Zweckgedanken." [6] „Das Tier ist ein Durchgangspunkt für Naturprozesse, es ist selbst ein Stück Natur, das von außen her ... bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt

---

[1] Protagor. c. 13.

[2] Zutreffend sagt Baumann (Realwissenschaftl. Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre [1898] 23): „Auch die Naturwissenschaft kann sich das Argument aneignen, welches im Mittelalter Duns Scotus (um 1300) ... so formuliert hat: Wer die Freiheit mit Worten leugne, sei doch von ihr überzeugt; man dürfe nur einen solchen Leugner stechen und brennen — was er nicht als Strafe, sondern als Experiment meint —, dann werde derselbe sofort uns auffordern, das zu unterlassen, also tatsächlich eingestehen, nach seiner Überzeugung sei es möglich, daß er nicht gemartert werde. Der Grundgedanke der Freiheit ist ihm also die Möglichkeit des Andersseins in unsern Handlungen und in den Dingen. Daß diese Möglichkeit des Andersseins in weitem Umfang statt hat, ist unzweifelhaft."

[3] Kritik der praktischen Vernunft: WW. (Ausg. von Hartenstein) IV 84.

[4] Tagesansicht (1879) 166.

[5] Katechismus der Philosophie (1877) 172.

[6] System der Ethik I[5] 439.

Digitized by Google

sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt: der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit. Als solche vermag er in jedem Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich zu legen, und darum ist er verantwortlich für jede einzelne Lebensäußerung." „Daran ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten *kann*. Er *kann* durch Versagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln und kräftigen."[1] „Wer ein anderer werden will, der *kann* es; nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein." Wie ein Determinist so schreiben kann, ist schwer einzusehen. E. *Laas*[2] meint, der Mensch ist kein bloßer Kanal, durch den sich das Fatum ergießt. Er ist ein Ich neben und über dem Nichtich, oft wider dasselbe, ein Individuum, das sich als selbsteigener Täter in dem unendlichen Kausalnexus der Dinge geltend macht.

Am verbreitetsten ist wohl die Ansicht derjenigen, welche alle unsere Handlungen als notwendige Ergebnisse des *Charakters* hinstellen, aber dem Menschen die Freiheit der Bildung seines Charakters zugestehen. Diese Ansicht hat *Kant*[3] zuerst eingehender zu begründen versucht. Viele sind ihm hierin gefolgt, so *Schelling*[4], E. *Laas*[5], *Masaryk*[6], *Kuno Fischer*[7] und andere. Im Grunde ist diese Erklärung nichts als ein praktisches Aufgeben der Freiheit oder ein Hinausschieben der Streitfrage. Denn entweder bin ich wirklich frei in der Bildung und Veränderung meines Charakters oder nicht. Bin ich frei, so kehren all die Schwierigkeiten wieder, die man gegen die Annahme der Freiheit überhaupt vorbringt; bin ich nicht frei, so hat man kein Recht mehr, von Freiheit zu reden, und soll sich offen zum Determinismus bekennen. Ich bin dann höchstens frei wie die Wetterfahne, die dem stärkeren Winde folgt. So unbefriedigend aber dieser Erklärungsversuch auch sein mag, so ist er doch ein klarer Beweis, wie sehr selbst die Gegner der Freiheit bemüht sind, ihr noch ein Plätzchen in ihrem System einzuräumen.

c) Auch die *Gesetze* und *Vorschriften*, die bei allen Völkern in Kraft sind, die *Ratschläge*, *Ermahnungen*, *Bitten* und *Drohungen*, die angewandt, die *Belohnungen* und *Strafen*, die ausgeteilt werden, sind ein lautes Zeugnis für die Überzeugung des Menschengeschlechtes von dem Dasein der Freiheit. Alle diese Tatsachen setzen voraus, daß der Mensch nicht

---

[1] System der Ethik I[5] 439.

[2] Idealismus und Positivismus II 164 ff.

[3] Kritik der praktischen Vernunft: WW. IV 216: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart ... so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, im gleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit *Gewißheit*, *so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen* könnte, und dennoch dabei behaupten, er sei frei." Freiheit ist für Kant nur „Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt" (ebd. 80).

[4] Über das Wesen der menschl. Freiheit: WW., 1. Abtlg, VII 383 ff.

[5] Vierteljahrsschrift für Philosophie 1880, 361.

[6] Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung d. mod. Zivilisation (1881) 235.

[7] Über die Freiheit 42 ff.

Digitized by Google

notwendig an ein bestimmtes Benehmen gebunden ist, daß er vielmehr als Herr sein Tun und Lassen bestimmen kann und deshalb auch die Verantwortlichkeit für dasselbe trägt[1]. Wie darf man jemand bestrafen oder belohnen, wenn er nicht anders handeln konnte?

Der angegebene Beweis findet sich schon bei Aristoteles, der überhaupt die Freiheit sehr entschieden betont. In unserer Macht liegt es, so führt er aus, sowohl gut als schlecht zu sein. Denn wenn es in unserer Macht liegt, etwas zu tun, so können wir dasselbe auch nicht tun, und umgekehrt, wenn wir es in unserer Macht haben, etwas nicht zu tun, so müssen wir es auch tun können[2]. Wer nämlich zu einem bestimmten Handeln genötigt ist, der hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, ist nicht Herr darüber. Der Mensch aber ist der Herr über sein Tun und Lassen. Er kann das Gute sowohl als das Böse tun oder auch nicht tun. Das beweisen nach Aristoteles die Gesetze, welche die Übeltäter, wofern sie nicht aus Zwang oder Unwissenheit gehandelt haben, bestrafen, die Guten dagegen für ihre Taten ehren und belohnen, um diese zu ermuntern und jene abzuschrecken. Niemand wird aber einen andern zu etwas ermuntern, wenn derselbe nicht Herr über sein Tun und Lassen ist.

Ed. v. Hartmann meint zwar, zur Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit genüge, daß jemand, unabhängig von dämonischen Einflüssen, der Täter einer Handlung sei! Ursprünglich sei der Begriff der Verantwortlichkeit mit dem der Täterschaft zusammengefallen (?), und noch heute werde mancher zum Schadenersatz verurteilt, auch wenn er aus unverschuldetem Irrtum einen Dritten geschädigt habe.

Was das letztgenannte Beispiel betrifft, so beweist das schon deshalb nichts, weil das Gesetz immer eine juridische Schuld, d. h. eine materielle Übertretung des Gesetzes voraussetzt, diese aber in den meisten Fällen aus einer eigentlichen Verschuldung im Gewissen hervorgeht. Daß aber das Gesetz von vornherein für die seltenen Fälle, wo keine Gewissensschuld vorliegt, diese Einrede nicht gelten läßt, sondern die Schuld immer präsumiert, geschieht nicht sowohl zur Bestrafung der Gesetzesübertretung als aus Gründen des öffentlichen Wohles, weil dies die Behutsamkeit in Vermeidung fremden Schadens steigert, während das Gegenteil der Fahrlässigkeit leicht Tür und Tor öffnen würde. Ein solcher Schadenersatz ist auch nicht eine Strafe im strengen Sinne des Wortes, sondern eine Leistung, zu der ihn der Richter wegen des zugefügten Schadens verpflichtet.

Handelt es sich dagegen um eine eigentliche Strafe, so verlangen alle Gesetze und Gerichtshöfe, daß die Tat eine überlegte und freie gewesen sei. Sobald feststeht, daß ein Mörder nicht freiwillig einen Mord begangen, wird er freigesprochen. Warum nehmen die Richter bei ihren Untersuchungen so viel Rücksicht auf den Geisteszustand des Angeklagten, auf mildernde oder erschwerende Umstände? Warum unterscheiden sie zwischen Mord und Totschlag? Warum forschen sie nach den Absichten des Täters? Alles dieses wäre unverständlich, wenn der Mensch nicht freie Gewalt über sein Tun und Lassen hätte.

Nur der völlige Mangel an Vernunft und Freiheit erklärt uns, warum alle Menschen einen so himmelweiten Unterschied zwischen dem Handeln der Tiere

---

[1] S. Augustinus, De lib. arbitr. l. 2, c. 1: „Et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam."

[2] Ethic. III, 7, 1113b, 6 ff: *Ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναί.*

Digitized by Google

und dem der Menschen machen. Niemand schreibt dem Tiere sittliche Verantwortung, Schuld oder Verdienst im eigentlichen Sinne zu. Auch wenn ein Pferd seinen Herrn in den Abgrund wirft oder mit einem Hufschlage tötet, geben wir ihm keine moralische Schuld, forschen nicht nach der Absicht, nach mildernden Umständen. Weil ihm die Vernunft fehlt, ist es nicht frei in seinem Handeln; es hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, sondern wird von sinnlichen Eindrücken getrieben.

Gerade diese Unmöglichkeit, ohne Freiheit noch von Verantwortlichkeit und Schuld reden zu können, mag unbewußt manchen in das Lager der Deterministen führen. Das Schuldbewußtsein demütigt, die Gewissensbisse sind bitterer Wermut im Freudenkelch irdischer Genüsse. Der einfachste Weg, sich des lästigen Mahners in der eigenen Brust zu erwehren, ist, die Freiheit wegzudisputieren. Schon der hl. Augustin bekennt[1], er habe mitten in seinen Verirrungen, um das demütigende Schuldbewußtsein von sich abzuwälzen, sich zu überreden gesucht, nicht er selbst begehe die Sünde, sondern etwas anderes in ihm. Gibt es keine Freiheit, dann bedarf es keiner Entschuldigung mehr. Deshalb sagten wir oben, die Freiheit sei ein entscheidender Ausgangspunkt für die gesamte Weltanschauung.

3. Dritter Beweis. Die Leugnung der Freiheit ist auch der Ruin jeder sittlichen Ordnung. Nach dem Determinismus ist der ganze Verlauf sowohl der äußeren, sichtbaren Natur als des inneren Lebens des Menschen an völlig unabänderliche Gesetze gebunden. Wir mögen vielleicht diese Gesetze nicht kennen, aber sie sind vorhanden, und nichts vermag ihren Verlauf zu hemmen oder zu ändern.

„Jede menschliche Handlung", schreibt ein konsequenter Verfechter des Determinismus, E. Adickes[2], „ist eine notwendige Resultante aus dem ‚Wesen' des Handelnden und aus den äußeren Umständen, in denen er sich befindet. ... Bei demselben ‚Wesen' und unter denselben Umständen hätte also keine andere Handlung geschehen können als die, welche wirklich geschehen ist — einerlei, ob es sich um sittliche oder unsittliche oder indifferente Handlungen, ob es sich um einen Totschlag oder um ein Linksum oder Rechtsum handelt. Der Mensch tut in jedem Augenblick dasjenige, was seinem ‚Wesen' unter den obwaltenden äußeren Umständen am genehmsten, am angemessensten ist." Und an einer andern Stelle: „Worauf es dem Determinismus allein ankommt, das ist: durchgehende, allumfassende Gesetzmäßigkeit. Wieviel verschiedene Arten von Bewegung, wirkenden Kräften oder Energieformen man annimmt, ist ihm ganz gleichgültig. Aus der Idee allumfassender Gesetzmäßigkeit folgt nun aber noch ein Weiteres, dem kein konsequenter Determinist sich wird entziehen können: Die Berechenbarkeit des ganzen zukünftigen Weltlaufs für den ‚Laplaceschen Geist', der für einen bestimmten Zeitabschnitt die ‚Weltformel' zu erkennen vermöchte. Du Bois-Reymond verlangt in seinem Vortrag ‚Über die Grenzen des Naturerkennens' von dieser Weltformel nur die Kenntnis der Lage und Bewegung aller Atome im Universum. Ich glaube doch, man müßte hinzusetzen: Kenntnis der Gesetze, nach denen die Bewegung der Atome vor sich geht, oder anders ausgedrückt: Kenntnis der Gesetze, nach denen die bewegenden Kräfte ihr Spiel treiben. Und da es nun nach meiner Ansicht auch organische und Individualkräfte gibt, müßte auch deren Wesen dem Laplaceschen Geist durchscheinbar sein. ... Wäre so das Innerste der Welt einem Geiste je bekannt, dann könnte er allerdings aus der gesetzmäßigen Wechsel-

[1] Confess. l. 5, c. 10.
[2] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 34.

Digitized by Google

wirkung der Kräfte die Zukunft der fernsten Ewigkeit berechnen; auch das ganze geistige Erleben und Schaffen, alle Bewußtseinserscheinungen wären berechenbar, denn sie würden sich aus dem Wesen der geistigen Individualkräfte gesetzmäßig ableiten lassen.... Ich sehe nicht, was vor dieser Konsequenz schützen sollte." [1]

Das ist vom deterministischen Standpunkt konsequent gesprochen, nimmt aber dem Menschen jeden Sporn zu sittlicher Bemühung und führt notwendig zum Fatalismus. Sehr gut sagt Schwarz[2]: „Der Determinismus, glaubt man, schließe die Möglichkeit sittlichen Handelns gar nicht aus. Eben dies ist ein verhängnisvoller Irrtum. Unbegreiflich, daß er sich in der heutigen Wissenschaft so tief hat einnisten können. Wird doch nach der Strenge der deterministischen Theorie jede sittliche Selbstlenkung vielmehr unmöglich. Weder Einzelne noch Völker könnten je dazu gelangen." Gibt es keine Freiheit, so regiert nicht der Mensch sein Wollen, sondern dieses wird von den auf und ab wogenden Motiven bestimmt; der Mensch treibt nicht, sondern wird getrieben.

In der Tat: entweder hat es der Mensch in seiner Gewalt, in den Verlauf dieser Gesetze irgendwie nach seiner Wahl bestimmend einzugreifen, oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, so ist er frei; wenn nicht, so wird er mit unerbittlicher Notwendigkeit getrieben, und nichts vermag der einmal vorhandenen Bewegungsrichtung eine andere Wendung zu geben. Das ist aber der grauenvolle Fatalismus. Im Keime ist damit jedes sittliche Streben erstickt. Wozu uns abmühen und überwinden, wenn wir an unserem Lebenslauf nichts ändern können?

Adickes gibt sich große Mühe, den Vorwurf des Fatalismus vom Determinismus abzuwehren, aber vergeblich. Er meint: „In keinem Augenblick läßt der Determinismus mir die Ausrede (die beim Fatalismus theoretisch nicht abzuweisen wäre): Was hilft das Kämpfen? was soll es? es ist ja doch alles umsonst; das Beste ist also zu resignieren." Der Determinismus sagt vielmehr: „Es ist sehr wohl möglich, daß nur dein Wollen und Tun allein erforderlich ist, um den Widerstand der Verhältnisse zu brechen! Du wirst doch nicht so schwächlich sein und verzagend dich überwinden lassen![3] So redet man nicht zu einem Wesen, das seine Entschließungen nicht in seiner Gewalt hat; zu einem Wesen, dessen Wollen ein Laplacescher Geist schon vor einem Jahrhundert vorausberechnen konnte; sondern nur zu einem Wesen, das seinen Lebenslauf ändern und neue Bahnen einschlagen kann. Wenn wir jemand „äußerste Kraftanspannung" zumuten, so setzen wir voraus, daß er es in seiner Gewalt habe, nicht alle Kräfte anzuspannen. Daran ist nicht vorbeizukommen: Determinismus und islamitischer Fatalismus gehören zusammen.

Der Leugner der Freiheit ist auch vor die Wahl gestellt, entweder das Dasein des persönlichen, unendlich heiligen Gottes zu leugnen oder ihn zum Urheber aller Schandtaten in der Welt zu machen. Fast jede Seite der Weltgeschichte berichtet uns von empörenden und himmelschreienden Verbrechen. Wer ist nun nach den Deterministen der Urheber dieser Freveltaten? Nicht der

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 195—196.
[2] Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psycholog. Grundlage (1901) 14.
[3] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 199.

Digitized by Google

Mensch. Er tut nur, was er nicht lassen kann. Also derjenige, der dieser Welt ihre Gesetze vorgeschrieben hat.

Ed. v. Hartmann[1] glaubt, das eben vorgebrachte „theologische" Argument für die Freiheit als Waffe gegen den Indeterminismus gebrauchen zu können. Entweder wußte Gott, daß seine freien Geschöpfe seine schöne Schöpfung durch das Böse verderben würden, oder er hat es nicht gewußt oder doch nicht für wahrscheinlich gehalten.

Ohne allen Zweifel hat Gott gewußt, daß die Menschen ihre Freiheit vielfach zum Bösen mißbrauchen würden. Aber v. Hartmann ist im Irrtum, wenn er wähnt, die Geschöpfe könnten durch ihre bösen Taten Gott seine schöne Schöpfung verderben. Auch das Böse ist von ihm in seinen Weltplan aufgenommen. Er will das Böse nicht an sich, aber er erlaubt es, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden freiwillig sich seinem Schöpfer unterwerfe, sodann weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu gebrauchen weiß. Hienieden zeigt er durch Zulassung der Sünde seine unendliche Weisheit, die auch das Böse als Mittel und Einschlag zur Verwirklichung des ewigen Weltplanes zu verwerten versteht, ferner seine Langmut und Barmherzigkeit gegen die Bösen, die er erträgt, und seine Güte gegen die Guten, die er dadurch prüft und läutert. Im Jenseits dagegen wird das Böse zur Verherrlichung der unendlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen. Wenn der Gottlose sich einbildet, er könne durch das Böse die Absichten und Pläne Gottes vereiteln, so täuscht er sich selbst.

4. Vierter Beweis. Den letzten Beweis für die Freiheit entnehmen wir der Natur unseres Verstandes.

Unser Verstand erkennt die Dinge nicht, wie die sinnliche Wahrnehmung, nur unter einer bestimmten Rücksicht, sondern allgemein, nach allen Beziehungen. Er erkennt deshalb bei den allermeisten Dingen, daß sie zwar unter einigen Rücksichten gut und begehrenswert, unter andern Rücksichten aber schlecht und verabscheuenswert sind. Das Urteil des Verstandes stellt also den Gegenstand als einen indifferenten, dem Menschen zu seiner Glückseligkeit nicht nötigen dar. Dem Verstand aber entspricht das Begehrungsvermögen. Also muß auch der Wille nicht genötigt sein, das zu wollen, was ihm der Verstand als nicht notwendig oder indifferent hinstellt[2]. Sonst müßten wir annehmen, der Wille sei zu etwas genötigt, was der Verstand ihm als nicht nötig vorstellt.

So sieht jemand, um das Gesagte durch einige Beispiele zu erläutern, daß es schön und lobenswert ist, die erlittene Beleidigung zu verzeihen, sich großmütig dem Dienste der Nebenmenschen oder des Vaterlandes zu weihen, aber er sieht auch die damit verbundenen Beschwerden und Opfer. Oder eine irdische Lust lockt uns verführerisch wie Sirenengesang, aber zugleich erkennen wir das Schimpfliche der Sinnenlust und vernehmen die Stimme des mahnenden Gewissens. Zieht uns das Angenehme der Handlung an, so schreckt uns das Böse zurück. So steht der Wille wie Herkules am Scheidewege, nach beiden Seiten wird er gezogen. Gar oft wählen wir leider in diesem Kampfe anstatt des höheren Gutes, der Tugend, die verbotene Lust, den augenblicklichen Vorteil. Video meliora proboque, deteriora sequor.

---

[1] Das sittliche Bewußtsein 375. [2] S. Thom. 1, 2, q. 13, a. 6.

Digitized by Google

Dieses letzte Beispiel beweist auch, daß der Wille nicht genötigt ist, immer das zu wählen, was der Verstand als das einfachhin Bessere und Höhere erkennt, sondern daß er sehr häufig den Leidenschaften zuliebe das Schlechtere dem Besseren vorzieht[1].

§ 3. Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit.

1. Freiheit und Moralstatistik. Wohl keine Schwierigkeit wird heute häufiger gegen die Freiheit geltend gemacht als die Tatsache, daß wir auch in den freien Handlungen der Menschen eine gewisse Gesetzmäßigkeit wahrnehmen. Ganz besonders wird die in neuerer Zeit eingehender behandelte Moralstatistik, welche es hauptsächlich mit den freien sittlichen Handlungen zu tun hat, als Waffe gegen die Willensfreiheit verwertet. „Wo Gesetze sind, ist keine Freiwilligkeit."[2] Nun aber weist die Moralstatistik im freien Handeln Gesetze nach. Also gibt es keine Freiheit.

Allein man verwechselt zwei grundverschiedene Begriffe. Etwas anderes ist Freiheit und etwas anderes reine, grundlose Willkür und Gesetzlosigkeit. Ebenso ist Gesetzmäßigkeit verschieden von unbedingter Notwendigkeit und Determiniertheit. Sehr viele Gegner der Freiheit setzen voraus, Freiheit sei gleichbedeutend mit voraussetzungs- und grundlosem und deshalb rein willkürlichem Handeln[3]. Diese Voraussetzung ist irrig. Auch der

---

[1] Wir haben im obigen rein philosophisch das Dasein der Wahlfreiheit bewiesen. Es wird aber hier die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß jeder, der die Freiheit leugnet, sich nicht bloß mit der ausdrücklichen Lehre der katholischen Kirche (Conc. Trid. sess. 6, can. 5; Prop. 3. Iansen. damn. ab Innoc. X. etc.), sondern auch mit der klaren Lehre der Heiligen Schrift in Widerspruch setzt und somit den christlichen Boden endgültig verläßt. Einige Andeutungen mögen hier genügen. „Zu Zeugen rufe ich an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch; wähle also das Leben" (Dt 30, 19). Jos 24, 15: „Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr dienen wollt." Besonders klar ist folgende Stelle (Sir 15, 14 ff): „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Entschlusses.... Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer; wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben." Der Gerechte wird gelobt, weil er freiwillig das Gute tat: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan" (Sir 31, 10). Diese Stellen hätten keinen Sinn, wenn es keine Freiheit gäbe. Deshalb sagt auch der hl. Augustin (De grat. et lib. arb. c. 2) im Anschluß an die angeführten Stellen des Predigerbuches: „Ecce *apertissime* videmus expressum liberum voluntatis humanae arbitrium."

[2] Morselli, Der Selbstmord, Leipzig 1881, 245.

[3] So z. B. Kuno Fischer, Über die menschliche Freiheit 24 26 ff; Kirchmann, Katechismus der Philosophie (1877) 174; Höffding, Ethik 87. Bei keinem macht sich diese Begriffsverwirrung breiter als bei Masaryk in seinen sonst verdienstvollen Werken: Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation (1881), und: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus (1899) 234. In ersterem sagt er z. B. S. 236: „Nach dem Indeterminismus ist der Mensch ein müßiger Zuschauer dessen, was in ihm geschieht; er ist der indolente Schauplatz der Taten, die in ihm und mit ihm vorgehen. Der Zusammenhang des Subjekts und der Handlung ist durchbrochen, die Kette durchrissen, die den

Digitized by Google

Wille hat seine Gesetze. Er kann sich z. B. nicht betätigen, solange ihm der Verstand nicht einen Gegenstand als begehrenswert vorstellt[1]. Er kann auch nur das Gute, nicht das Übel als solches erstreben. Weil er ferner eine angeborne Neigung zum Guten hat, so wird er durchschnittlich das größere Gut wählen. Läßt man einem die Wahl zwischen 10 und 20 Mark, so wird er fast immer die 20 Mark wählen. Das hebt die Freiheit nicht auf. Denn er weiß, daß er auch die 10 Mark wählen könnte und nicht notwendig die größere Summe wählt. Ebenso kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen, daß jeder sich im Winter wärmer kleiden wird als im Sommer, und ähnliches. Er kann in jedem einzelnen Falle anders handeln, durchschnittlich aber und auf die Dauer wird er es nicht tun.

Aber nur in wenigen Fällen ist es so klar wie in den angeführten Beispielen, daß unter mehreren Gegenständen der Wahl der eine in jeder Beziehung der begehrenswertere sei. In den meisten Lagen des menschlichen Lebens ist die Entscheidung viel schwieriger. Ob es für mich besser ist, diesen oder jenen Beruf zu wählen, diese oder jene Arbeit zu unternehmen, und tausend ähnliche Fragen sind nicht so leicht zu beantworten. Es gibt Gründe dafür und dagegen, und schließlich ist die Wahl dem Willen überlassen[2]. Ganz besonders gilt dies, wo der sittliche Charakter der Handlung in Frage kommt. Wir sind zwar überzeugt, daß die Pflichterfüllung einfachhin das bessere sei. Aber sie ist vielleicht mit schweren Mühen und Opfern verbunden. Zudem machen die sittlichen Güter, weil übersinnlich, weniger lebhaften Eindruck als die sinnenfälligen. Deshalb hat der Wille die Wahl.

Handelnden an die Handlung knüpft ... er hat keine Bürgschaft dafür, daß er nächstens besser handeln werde, da ja sein Wille ohne jegliche Ursache in ihm auftritt." Gegen eine solche Freiheit zu kämpfen ist allerdings keine Schwierigkeit. Begreiflich, daß nach solchen Voraussetzungen Masaryk dem Indeterminismus vorwirft, er führe zum Fatalismus, er mache Regeln und Anleitungen zum Handeln unnütz, enthebe den Menschen jeder sittlichen Verantwortung u. dgl. Das heißt doch alle Begriffe auf den Kopf stellen! Nach Haacke (Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale [1895] 410) ist der „Wille unabänderlichen Gesetzen unterworfen. Ein Hin- und Herschwanken gibt es für ihn nicht. Also ist er frei!" Das heißt so schließen: Der Mensch hat keine Wahl, also ist er frei!!

[1] Wenn deshalb Priestley, Ziegler (Sittl. Sein und sittl. Werden [1890] 65) und andere die Freiheit aus dem Grunde verwerfen, weil wir nichts ohne Beweggrund oder gegen alle Beweggründe begehren können, so beruht dieser Einwurf auf einer unrichtigen Voraussetzung. — Wir machen im Vorbeigehen die Bemerkung, daß fast alle Einwürfe, die in neuerer Zeit in Deutschland gegen die Freiheit vorgebracht werden, zum großen Teil englischen Schriftstellern, besonders Collins, Jon. Edwards, Priestley, Hamilton u. a., entlehnt sind. Man sehe darüber A. Bain, Hist. of the free-will controversy (Mental and Moral science 1883, 406 ff). Überhaupt arbeiten die deutschen Ethiker vielfach nach englischen Mustern, und es macht gerade keinen erhebenden Eindruck, Deutschlands „Denker" so oft in den abgetragenen Pantoffeln der Engländer einherstolzieren zu sehen!

[2] Damit ist nicht gesagt, daß der Wille nur zwischen zwei gleich begehrenswerten Gütern wählen könne. Wenn deshalb Jon. Edwards (bei Bain in Mental and Moral science 1883, 418) die Freiheit deshalb verwirft, weil nie zwei Dinge vollkommen gleich begehrenswert seien, so beruht dieser Schluß auf einer falschen Voraussetzung. Der Wille kann auch in solchen Fällen wählen, aber nicht allein.

Digitized by Google

Aus dem Gesagten erklärt sich leicht, warum der Charakter eines Menschen so häufig einen höchst wahrscheinlichen Schluß auf seine zukünftige Handlungsweise gestattet. Es ist freilich eine arge Übertreibung, wenn Kant behauptet, man könne aus dem genau durchschauten Charakter eines Menschen sein Verhalten mit derselben Sicherheit vorausbestimmen wie die Sonnen- und Mondfinsternisse. Aber immerhin bleibt wahr, daß man aus dem Charakter eines Menschen mit großer Wahrscheinlichkeit auf sein zukünftiges Benehmen schließen kann. Natürlich gilt das nur für solche Dinge, in denen sein Charakter einen bestimmenden Einfluß ausübt — und auch dann entzieht sich die Bestimmung der einzelnen Handlung und ihrer Umstände vielfach jeder Berechnung.

Die Neigungen und Gewohnheiten ziehen eben den Menschen immer in einer bestimmten Richtung. Obwohl er in jedem einzelnen Falle gegen seine Neigung handeln kann, so wird er es doch durchschnittlich und auf die Dauer nicht tun, sondern freiwillig ihr folgen. Daher kommt auch die Pflicht, seine Neigungen zu regeln und schlechte Gewohnheiten abzulegen, um so sich des beständigen Feindes in der eigenen Brust zu entledigen.

Um das Gesagte noch durch ein anderes Beispiel zu beleuchten, so kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen: Übergibt ein Vater seine Kinder schlechten Lehrern, führt er sie in schlechte Theater und Gesellschaften, läßt er sie schlechte Bücher lesen, so werden sie auf Abwege geraten, und sind sie einmal in der Jugend verdorben, so werden sie den Weg des Lasters wahrscheinlich nicht mehr verlassen. Folgt etwa daraus, daß der Knabe, der Jüngling das Böse nicht freiwillig tue, daß er nicht freiwillig auf dem Wege der Sünde verharre? Gewiß nicht; es steht immer in seiner Macht, das Böse nicht zu tun oder sich zu bessern; aber der Einfluß der Gewohnheit ist so groß, daß er wahrscheinlich dem Bösen nicht widerstehen wird.

Wie vom Charakter, ist der Mensch auch von äußeren Einflüssen, besonders von der gesellschaftlichen Umgebung abhängig. Wer in einer schlechten Umgebung lebt, wird leicht davon angesteckt. Insofern kann man innerhalb gewisser Grenzen die gesamte Gesellschaft oder deren Leiter für die Verbrechen Einzelner verantwortlich machen. Wer z. B. einem Volke die Religion raubt, wer es durch mutwillige Kriege, durch übermäßige Belastung in Not und Elend stürzt, ist mit verantwortlich für die Verbrechen, die dadurch entstehen. Freilich werden die Verbrecher selbst dadurch nicht für unschuldig erklärt.

Was vom einzelnen Menschen gesagt ist, gilt noch mehr von einer größeren Menge von Menschen. Je mehr Menschen wir uns vereint denken, um so unwahrscheinlicher wird es, daß die große Masse nicht der angebornen Neigung oder der erworbenen Gewohnheit oder Anschauung folgen werde. Der Durchschnitt der Menschen wird immer den Weg der natürlichen Neigungen gehen. Jeder Mensch ist z. B. frei, ob er eine Ehe eingehen will oder nicht; trotzdem zweifelt niemand, daß die große Masse heiraten wird. Alle Eltern haben die Freiheit, ihre Kinder nicht zu lieben, ja ihnen Böses zuzufügen; dennoch ist es gewiß, daß sie durchschnittlich liebevoll für dieselben sorgen werden. Jeder Mensch kann lügen; trotzdem gewährt uns das übereinstimmende Zeugnis vieler Menschen volle Sicherheit.

Es ist also ein Irrtum, zu wähnen, die Freiheit sei mit jeder Art von Gesetzmäßigkeit unverträglich, und deshalb seien Ermahnungen und Regeln und Anleitungen zum Handeln überflüssig. Etwas anderes ist es,

Digitized by Google

zu behaupten: die Menschen *werden* tatsächlich so handeln, und: sie *müssen notwendig* so handeln. Wenn eine Schauspielerbande auf einem öffentlichen Platze eine Vorstellung gibt, so wird ganz sicher in kurzer Zeit eine große Menge Schaulustiger sich einfinden. Wird man deshalb behaupten wollen, die Einzelnen hätten sich nicht frei eingefunden?

Im Lichte dieser Wahrheit wird es niemand mehr befremden, daß manche Verbrechen, wie Selbstmord, Totschlag, Meineid und ähnliche, mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren. Übrigens sind die Moralstatistiken, welche *Morselli*, *Masaryk*, *v. Öttingen*[1] aufgestellt haben, genauer besehen, eher eine Bestätigung der Willensfreiheit als ein Beweis gegen dieselbe. Denn sie zeigen bei gewissen gleichbleibenden allgemeinen Richtungen so große Abweichungen im einzelnen, daß von einer durchgängigen Nötigung oder Determination keine Rede sein kann[2].

2. *Die Freiheit und das Kausalitätsprinzip.* Nichts beweist deutlicher die Notwendigkeit, in jeder Weltanschauung schließlich auf metaphysische Grundlagen zurückzugreifen, als der Umstand, daß auch der Naturalismus sich einen Anschein von metaphysischer Begründung zu geben sucht. In der Streitfrage über die Freiheit führt er das *Kausalitätsprinzip* ins Feld. Die Freiheit soll unvereinbar sein mit der *ausnahmslosen Geltung des Kausalitätsprinzips*[3]. Sehen wir einmal zu.

---

[1] Die Moralstatistik, Erlangen 1892.

[2] Man vergleiche das treffliche Werk von *Gutberlet*: Die Willensfreiheit und ihre Gegner (1893); ferner *Lehmkuhl* S. J. in Stimmen aus Maria-Laach XXII 348 ff, und *Drobisch*, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit (1867). Beispielshalber führen wir die folgende Selbstmordtabelle nach *Morselli* (Der Selbstmord 8) an:

In *Schweden* kamen auf eine Million Einwohner in den Perioden:

1816—1830 . . .	58 Selbstmorde.	1856—1860 . . .	57 Selbstmorde.
1831—1835 . . .	69 „	1861—1865 . . .	76 „
1836—1840 . . .	66 „	1866—1870 . . .	85 „
1841—1845 . . .	66 „	1871—1875 . . .	81 „
1846—1850 . . .	67 „	1876—1878 . . .	93 „
1851—1855 . . .	71 „		

Hier kann doch von einer Regelmäßigkeit, die sich gegen die Freiheit verwerten ließe, keine Rede sein. So sehen wir z. B. in der Periode 1836—1840 eine Abnahme der Selbstmorde, in der folgenden Periode 1841—1845 völligen Stillstand, dann zuerst wieder eine unmerkliche Zunahme, darauf eine stärkere und nun in den Jahren 1856 bis 1860 eine plötzliche starke Abnahme. Daß bei der Zunahme des Unglaubens und der Sittenlosigkeit auch der Selbstmord häufiger wird, ist leicht erklärlich. — Übrigens sind die bis jetzt vorhandenen Statistiken noch viel zu mangelhaft und unzuverlässig, da die Richtigkeit und Vergleichung derselben miteinander von zahlreichen Voraussetzungen und Umständen abhangen, die sich sehr schwer bestimmen lassen. Will man z. B. Verbrecherstatistiken verschiedener Länder miteinander vergleichen, so muß feststehen, daß die Gesetze oder die Handhabung der Polizei dieselbe gewesen sind, daß keine besondern störenden Einflüsse sich geltend gemacht haben, u. dgl. mehr.

[3] Dieses ist der Hauptbeweis, den *v. Gizycki* (Moralphilosophie 191), *Höffding* (Ethik 78), *Kirchmann* (Katechismus der Philosophie 170), *Fr. v. Liszt* (Lehrbuch des deutschen Strafrechts[12–18] 84), *Stange* (Einleitung in die Ethik, 2. XI (1901) 197) und viele andere gegen die Freiheit ins Feld führen, so noch neuestens *E. Adickes*, Ethische Prinzipienfragen in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI

Digitized by Google

Das Kausalitätsprinzip lautet: Nichts geschieht ohne genügende Ursache (nihil fit sine causa sufficiente), d. h. für jedes Werden oder Geschehen muß es eine Ursache geben, und zwar eine ausreichende, die fähig ist, die Wirkung hervorzubringen. In diesem Sinne wurde das Kausalitätsprinzip von jeher verstanden, und so ist es unzweifelhaft ausnahmslos richtig. Auch die Anhänger der Freiheit nehmen es an und behaupten, der Willensakt müsse seine genügende Ursache haben[1].

Aber die Deterministen schieben dem Kausalitätsprinzip stillschweigend einen ganz andern Sinn unter. Nach ihnen bedeutet es soviel als: Nichts geschieht ohne notwendig wirkende Ursache. In dieser Auffassung läßt sich das Prinzip allerdings gegen die Freiheit verwerten; aber sie ist unrichtig und kann von den Gegnern der Freiheit nicht ohne petitio principii angenommen werden. Jedes Ding muß notwendig eine genügende Ursache haben, aber keineswegs eine notwendige oder notwendig wirkende Ursache. Auch der freie Willensakt hat seine genügende Ursache einerseits in der Fähigkeit des Willens, anderseits in all den übrigen zur Willensbetätigung vorausgesetzten Bedingungen. Es ist also nicht richtig, daß die Annahme der Willensfreiheit von vornherein jede weitere Erklärung des Willensaktes ausschließe, wie die Deterministen einwenden. Allerdings ist es ein vergebliches Beginnen, nach den Ursachen zu forschen, aus denen sich notwendig der Willensakt als Resultante ergeben soll. Darin besteht ja eben das Wesen der Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zur Tat schreiten kann oder nicht. Das ist das ganze mit so viel Aufwand von Eifer und Gelehrsamkeit bekämpfte Geheimnis der Willensfreiheit. Es ist deshalb nur leeres Gerede, wenn man mit ernster Miene behauptet, die freie Selbstbestimmung des Willens sei eine Art Schöpfung (creatio ex nihilo) und mache den Menschen zu einem Gott oder einem Satan im kleinen[2]. Wenn ich mit dem Gewehre nach einer Scheibe ziele, so kann ich abdrücken oder nicht, wie ich will. Wegen dieses Vermögens bin ich noch kein Gott und auch kein Satan, aber allerdings ein vernünftiges, freies Wesen.

Man hat eingewendet, der Schluß von einer notwendigen Wirkung auf eine freie Ursache sei fehlerhaft, er sei eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Sprung von einem Dinge einer Gattung auf ein Ding ganz anderer Gattung[3]. Allein es ist unrichtig, daß jeder derartige Übergang ein Fehlschluß sei. Kann ich denn nicht vom Hause auf den Baumeister, vom Kleide auf den Schneider, vom Nest auf den Vogel, von den Fußspuren auf den Menschen schließen? Gehören etwa das Nest und der Vogel, die Fußspuren und der Mensch zur selben Gattung? Sobald man eine Erscheinung durch eine Ursache derselben Gattung nicht mehr erklären kann, so muß man eben eine Ursache anderer Gattung annehmen. Darauf beruht auch die Be-

---

166 ff. Er behauptet, das Kausalgesetz lasse sich nicht beweisen, sei nicht vernunftnotwendig; es sei ein bloßes Postulat. Aber aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er das Kausalgesetz nicht richtig versteht.

[1] Es ist deshalb ein Irrtum, wenn Höffding (Ethik 77 ff) voraussetzt, die Verteidiger der Freiheit behaupteten, der Willensakt habe keine Ursache.

[2] Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains 288.

[3] Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein 364.

Digitized by Google

rechtigung des Schlusses vom Geschöpfe auf den Schöpfer, vom Endlichen auf das Unendliche. Übrigens haben wir bei der Freiheit nicht einmal eine solche μετάβασις. Denn wir schließen aus dem freien Willensakt, dessen Vorbereitung, Entstehung und Vollendung wir durch die Erfahrung wahrnehmen, auf die freie Ursache, den freien Willen.

3. Physiologischer und psychologischer Determinismus. Aber, wendet man weiter gegen die Freiheit ein, ist es denn nicht unzweifelhaft, daß auch unsere Willenstätigkeiten an physiologische Vorgänge, wie Gehirnabsonderungen, Nervenreize u. dgl., geknüpft sind, die nur mechanischen Gesetzen gehorchen? Wir entgegnen: diese Vorgänge sind bloße Vorbedingungen und Begleiterscheinungen der geistigen Tätigkeiten. Die letzteren sind zwar äußerlich von sinnlichen Tätigkeiten und somit auch von physiologischen Vorgängen abhängig, innerlich aber sind sie unabhängig von dem sinnlichen Teil, weil sie ohne Mithilfe des leiblichen Organes sich vollziehen. Deshalb unterstehen sie auch nicht den physiologischen Gesetzen.

Angesichts der offenbaren Unfähigkeit des grobsinnlichen Materialismus, durch physiologische Vorgänge der Tatsache des Freiheitsbewußtseins irgendwie gerecht zu werden[1], ziehen manche Gegner der Freiheit es vor, statt von physiologischer von psychologischer Nötigung zu reden. Im Grunde ist damit nichts geändert als der Name. Denn ob mein Wille durch ein Schiffstau oder durch tausend Seidenfäden gebunden sei, macht keinen wesentlichen Unterschied.

Zu den Anhängern dieses „psychologischen Determinismus" gehört W. Wundt[2]. Das Kausalitätsprinzip ist ihm nur „eine Anwendung des logischen Postulats des widerspruchslosen Zusammenhanges auf einen beliebigen Bewußtseinsinhalt", d. h., wenn wir richtig verstehen, das Kausalitätsprinzip ist nichts als das subjektive Bedürfnis, den Inhalt des Bewußtseins in einen logischen Zusammenhang zu bringen. Der Bewußtseinsinhalt ist nun ein doppelter: der eine besteht in den Objekten der Außenwelt, die aber nichts ist als „ein Erzeugnis unserer geistigen Tätigkeit"[3]; der andere Inhalt sind unsere eigenen Vorstellungen und Empfindungen selbst. Angewandt auf die Außenwelt bringt das genannte Postulat den Begriff der mechanischen Kausalität hervor; angewandt auf unsere Vorstellungen und Gefühlsreaktionen den der geistigen Kausalität. Der logische Charakter des Kausalbegriffes bringt es mit sich, daß wir die Forderung einer durchgängigen kausalen Bestimmtheit aller geistigen Handlungen ebensowohl als aller Naturvorgänge erheben. Diese Forderungen sind „regulative Ideen", die uns anweisen, alles Geschehene soweit wie möglich zurück zu verfolgen und „nirgends die Annahme eines ursachlosen Ereignisses zuzulassen"[4]. Dies gilt nun auch in Bezug auf die Willenshandlungen. Wir alle, meint Wundt, sind Anhänger des psychologischen Determinismus, insofern wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ihn aufgeben

---

[1] „Die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung (der Willenskausalität) nicht nehmen wollen." Wundt, Ethik[2] 466. [2] Ebd. 475.

[3] Ethik[1] 403. In der zweiten Auflage, S. 468, hat Wundt diesen Satz gestrichen, aber aus dem Zusammenhang erhellt, daß seine Ansicht dieselbe geblieben ist.

[4] Wundt a. a. O. 471. Hier wird wieder stillschweigend vorausgesetzt, der freie Willensakt sei „ein ursachloses Ereignis"! Auch der freie Willensakt hat seine Ursache, aber keine notwendig wirkende.

Digitized by Google

„hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben“ [1].

Wir wollen jetzt nicht untersuchen, mit welchem Recht Wundt die ganze Außenwelt für ein Erzeugnis unserer geistigen Tätigkeit und das Kausalitätsprinzip als eine bloße Folge unseres Bedürfnisses, den Inhalt unseres Denkens in widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, ansieht. Aber das können wir mit Recht verlangen, daß er uns den Grund angebe, warum wir nach ihm für die Außenwelt eine andere „Kausalitätsform“ gebrauchen als für unsere eigenen Willenstätigkeiten. Will er sich nicht dem vollen Skeptizismus in die Arme werfen, so kann er diesen Unterschied zwischen mechanischer und geistiger Kausalität nur durch die Verschiedenheit erklären, in der unser Wille tätig ist. Unser Wille ist eben nicht an mechanische Gesetze gebunden, sondern hat das Vermögen der Selbstbestimmung, also das Vermögen, frei Ursache zu sein.

Wahr ist an den Ausführungen Wundts, daß unser Geist das Bestreben hat alles Geschehene aus den letzten Ursachen zu erklären. Aber diese Ursachen brauchen keine notwendig wirkenden zu sein, sie können sich frei zur Tat entschlossen haben. Noch viel weniger braucht jede Ursache oder jede Bedingung selbst wieder eine Ursache oder Bedingung zu haben, wie Wundt meint. Ja eine solche Annahme ist geradezu widersinnig; denn sie führt notwendig zur Annahme einer unendlichen Reihe von Ursachen, in der es keine erste Ursache gibt.

Wundt behauptet dann noch, die Willensfreiheit sei aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich [2], sie widerstrebe einem tiefer angelegten Geiste! Man sollte es nicht für möglich halten! Also die Grundwahrheit, welche die Lebensfähigkeit des Christentums ausmacht im Gegensatz zum Fatalismus des Islam, die Wurzel, der die wunderbaren Blüten christlicher Heiligkeit entsprossen, soll aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein! Übrigens behauptet Wundt [3] selbst: „Die freie Wahl zwischen verschiedenen Handlungen bleibt ein notwendiges Element des sittlichen Lebens.“

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

Obwohl der Mensch frei ist, so ist er doch weder in allen seinen Handlungen frei, noch in allen auf gleiche Weise. Unmittelbar aus sich ist nur der Wille selbst frei. Die übrigen Fähigkeiten sind nur so weit frei, als sie der Herrschaft des freien Willens unterstehen.

Da es die Moralphilosophie nur mit den freien Handlungen zu tun hat, so müssen wir jetzt untersuchen, inwiefern die verschiedenen menschlichen Handlungen an der Freiheit des Willens teilnehmen oder ihm als ihrer freien Ursache zugeschrieben werden können. Denn der Wille kann nur für jene Handlungen verantwortlich gemacht werden, die von ihm ausgehen oder ihn irgendwie zur Ursache haben.

§ 1. Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne.

1. Ursache ist dasjenige, dem ein anderes sein Dasein verdankt. Der Wille ist mithin Ursache alles dessen, was seiner Tätigkeit (Unterlassung) sein

[1] Wundt, Ethik² 475. [2] Ebd. [3] Ebd. 550.

Digitized by Google

Dasein verdankt oder von ihm irgendwie in seinem Entstehen abhängt bzw. von ihm als Wirkung irgendwie gewollt ist. Weil aber der Wille nur wollen kann, was der Verstand erkennt, so wird alles dasjenige dem Willen als Ursache zugeschrieben, was mit Erkenntnis aus ihm hervorgeht.

Damit etwas vom Willen gewollt oder verursacht genannt werden könne, genügt selbstverständlich nicht, daß der Wille dasselbe zum Gegenstande habe, sondern es muß ursächlich von ihm abhangen oder ihm irgendwie sein Entstehen verdanken. Wenn jemand sich darüber freut, daß sein Freund ohne sein Zutun mit Ehren überhäuft wurde, so sind diese Ehren der Gegenstand seines Wollens, aber er ist nicht ihre Ursache, hat also auch kein Verdienst und keine Verantwortung an der Verleihung derselben. Hätte er dagegen irgendwie dazu mitgewirkt, so wären dieselben von ihm als Wirkung seines Handelns gewollt.

Das vom Willen als Wirkung Gewollte (voluntarium)[1] ist nicht gleichbedeutend mit dem Freiwilligen (liberum). Freiwillig ist nur, was aus der freien Wahl des Willens hervorgeht und auch hätte vermieden werden können. Das Gewollte dagegen umfaßt zwar auch das Freiwillige, dehnt sich aber auch auf alles aus, was mit Notwendigkeit aus dem Willen hervorgeht. Erkännten wir das höchste Gut mit voller Klarheit, so müßten wir es notwendig lieben. Diese Liebe wäre gewollt oder ginge vom Willen als der Ursache aus, aber sie wäre nicht frei. Hienieden sind freilich alle überlegten Handlungen immer frei gewollt. Doch waltet der Unterschied zwischen dem Gewollten und Freiwilligen ob, daß sie nicht im selben Maße ab- und zunehmen. Eine Handlung, die aus leidenschaftlicher Liebe hervorgeht, ist durchschnittlich viel intensiver gewollt als eine aus kalter Berechnung hervorgehende, aber sie ist wegen des Einflusses der Leidenschaft weniger frei.

2. Die verschiedenen Arten des Gewollten. a) Dem Willen kann nicht nur dasjenige als Wirkung zugeschrieben werden, was er durch positives Wollen oder Tun verursacht, sondern auch dasjenige, was infolge seiner schuldbaren Unterlassung geschieht. Die erstere Wirkung heißt positiv, die zweite negativ gewollt (voluntarium positivum et negativum). Eine Mutter, die ihr Kind am Abgrunde spielen sieht und es nicht aus der Gefahr entfernt, ist negativ die Ursache des Todes ihres Kindes. Ihre bewußte Unterlassung trägt die Schuld am Unglück.

b) Je nachdem der Wille eine Handlung unmittelbar selbst hervorbringt oder durch Vermittlung einer andern Fähigkeit, die er zum Handeln veranlaßt, nennt man dieselbe vom Willen selbst gesetzt oder befohlen (voluntarium elicitum, imperatum). Der Wille selbst liebt oder haßt, aber

---

[1] Wir haben leider im Deutschen keinen gleichwertigen Ausdruck für voluntarium (ἑκούσιον). Am nächsten kommt der wahren Bedeutung der Ausdruck gewollt. Doch ist derselbe zweideutig; denn gewollt bedeutet a) alles, was Gegenstand unseres Wollens ist (volitum); b) alles, was irgendwie unserem Willen das Dasein verdankt (voluntarium). In diesem letzteren Sinne reden wir von selbstgewolltem Unglück. Wo wir nicht das Gegenteil bemerken, gebrauchen wir im folgenden den Ausdruck gewollt im letzteren Sinne.

Digitized by Google

er kann nicht selbst denken, gehen, schreiben, sondern nur die betreffenden Fähigkeiten dazu antreiben.

c) Damit eine Handlung dem Willen als ihrer Ursache zugeschrieben werden könne, ist von seiten des Verstandes *Erkenntnis*, von seiten des Willens *Einwilligung* erfordert. Je nachdem beide Erfordernisse vollkommen oder unvollkommen vorhanden sind, ist eine Handlung *vollkommen* oder *unvollkommen* gewollt bzw. frei.

d) Auch eine fremde Handlung kann uns unter Umständen als gewollt zugeschrieben werden, wenn wir durch unsere Erlaubnis, Billigung oder sonst wie dazu mitgewirkt haben. Die Billigung können wir sowohl äußerlich durch Worte oder Zeichen als auch durch bloßes *Schweigen* kundgeben. Dementsprechend unterscheidet man das *ausdrücklich* und das *stillschweigend Gewollte* (voluntarium explicitum et tacitum). So ist vom Vorgesetzten *ausdrücklich* gewollt, was infolge seines durch Zeichen oder Worte geäußerten Willens (Befehl, Erlaubnis) geschieht. Wenn er dagegen in seiner Gegenwart etwas schweigend zuläßt, obwohl er es hindern sollte und leicht könnte, so gibt er *stillschweigend* seine Einwilligung dazu.

3. Nach der Verschiedenheit der Abhängigkeit einer Wirkung von unserem Willen unterscheidet man das *aktuell* und das *virtuell Gewollte* (voluntarium actuale et virtuale). Was infolge eines im Augenblicke selbst vorhandenen Willensaktes geschieht, ist *aktuell* gewollt; was aber infolge oder in Kraft (virtute) eines früher gehabten und jetzt noch in seiner Wirkung fortdauernden Willensaktes geschieht, heißt *virtuell* gewollt. Setzen wir den Fall, jemand entschließe sich zu einer Reise und führe diesen Entschluß gleich aus. Nun ist der Anfang der Reise aktuell gewollt, die Fortsetzung aber *virtuell*, sofern er nicht den früheren Willensakt erneuert; denn sie geschieht *in Kraft* des am Anfang gefaßten Entschlusses.

4. Von der weitestgehenden Bedeutung für die ethischen Untersuchungen ist die Unterscheidung zwischen dem, was *in sich selbst*, und dem, was nur *in seiner Ursache gewollt* ist. *In sich selbst gewollt* (voluntarium in se) ist dasjenige, was dem Willen unmittelbar Gegenstand seines Strebens ist und von ihm so verursacht wird. Was dagegen sich bloß als Wirkung aus dem in sich gewollten Gegenstand ergibt, ist in seiner Ursache (voluntarium in causa) gewollt. Was der Trunkenbold *in sich* beabsichtigt, ist nur die Befriedigung seiner Leidenschaft. Aber er sieht voraus, daß sein Verhalten seine Gesundheit, sein Vermögen, seine Familie zu Grunde richten wird. Alles dieses ist von ihm *in seiner Ursache* gewollt. Wer einen unsittlichen Roman aus reiner Neugierde liest, will in sich nur seine Neugierde befriedigen. Aber er sieht voraus, daß dadurch unlautere Begierden in ihm rege werden. Diese sind deshalb in ihrer Ursache gewollt.

5. Es läßt sich hier fragen, inwiefern die mit unsern freien Handlungen verbundenen *Wirkungen unserem Willen als der Ursache zugeschrieben werden können*, mit andern Worten, inwiefern der Wille für diese Wirkungen *verantwortlich* gemacht werden könne? Diese Frage hat praktische Bedeutung bloß in Bezug auf die *schlechten* Wirkungen unserer Handlungen. Wir erwidern auf die gestellte Frage:

Digitized by Google

a) Handelt es sich um eine bloße Unterlassung, aus der voraussichtlich Übles folgen wird, so können diese üblen Folgen nur dann uns zugerechnet werden, wenn wir verpflichtet waren, sie zu verhindern. Ist eine solche Pflicht nicht vorhanden, so kann man uns für diese Folgen nicht verantwortlich machen, da wir sie ja bloß eintreten lassen.

b) Ganz dasselbe gilt für den Fall, wo es sich um ein positives Tun von unserer Seite handelt, wenn die schlechten Folgen bloß zufällig mit unserer Handlung verbunden sind und wir keine Pflicht haben, dieselben zu verhindern. Deshalb braucht an und für sich niemand etwas Gutes zu unterlassen, weil er voraussieht, daß böswillige Menschen daraus Veranlassung zum Bösen nehmen werden.

c) Folgen dagegen die schlechten Wirkungen aus meiner Handlung ihrer Natur nach und nicht bloß zufällig, so können auch dann diese Wirkungen mir nicht zugeschrieben werden, wenn ich sie in keiner Weise vorausgesehen habe, oder wenn folgende Bedingungen zusammentreffen: α) wenn ich diese Folgen nicht beabsichtige; β) wenn die Handlung in sich selbst nicht unerlaubt ist; γ) wenn sich aus der Handlung nicht nur schlechte, sondern auch gute Folgen ergeben, und zwar in der Weise, daß die guten Folgen sich nicht erst durch Vermittlung der bösen Folgen ergeben; δ) wenn ich endlich einen genügenden Grund habe, die schlechten Folgen zuzulassen (zu permittieren). So sieht ein Feldherr, der eine Stadt beschießen läßt, daß dadurch auch viele wehrlose Unschuldige um das Leben kommen, die sich in keiner Weise am Kriege beteiligten. Diese Wirkung beabsichtigt er nicht. Seine Absicht ist auf die Vernichtung der feindlichen Streitkräfte gerichtet. Diese ergibt sich ebenso unmittelbar aus der Beschießung der Stadt als die Tötung der Unschuldigen. Auch hat er einen genügenden Grund, die Beschießung vorzunehmen und den Tod der Unschuldigen zuzulassen.

§ 2. Von den eigenen Tätigkeiten des Willens.

Da nur der Wille aus sich frei ist, nicht aber die übrigen Fähigkeiten des Menschen, z. B. der Verstand, so sind auch nur seine eigenen, d. h. die von ihm selbst hervorgebrachten Betätigungen unmittelbar frei.

Diese unmittelbar vom Willen selbst vollzogenen Akte zerfallen in zwei Klassen. Die einen haben das Gute zum Gegenstand, insofern es Zweck ist oder um seiner selbst willen begehrt wird. Diese sind: die Liebe, die Absicht und die Freude (Genuß); die andern dagegen beziehen sich auf die Mittel zum Zweck, nämlich: die Wahl, die Einwilligung und der Gebrauch.

1. Die Liebe ist die Grundstrebung des Willens, die allen übrigen Willensbetätigungen zu Grunde liegt. Sie besteht in einer Art einfachen Wohlgefallens an dem erkannten Gut. Ihr Gegenstand ist das um seiner selbst willen begehrenswerte Gute.

2. Aus der Liebe als ihrer Wurzel entsteht die Absicht (intentio). Diese geht über das bloße Wohlgefallen hinaus und sucht das erkannte Gut durch Mittel zu erreichen. Sie besteht also in einer Art geistiger Hinbewegung auf das erkannte Gut durch die dazu erforderlichen Mittel. Nicht selten wird die Absicht auch Verlangen oder Begierde genannt. Doch sind die letzteren Ausdrücke allgemeiner und lassen sich auch auf die ähnlichen Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens anwenden, während man nur beim Willen von einer Absicht redet. Die Absicht bedeutet ferner das wirksame Verlangen,

Digitized by Google

dem es mit der Erreichung des Guten Ernst ist. Das Verlangen dagegen kann auch auf unmögliche Dinge gerichtet sein. Das heftige, dauernde Verlangen nach einem schmerzlich vermißten Gut heißt auch Sehnsucht.

Die Absicht ist also nicht, wie der Ausdruck anzudeuten scheint, ein Akt des Erkennens, sondern des Willens. Wer einen Mord beabsichtigt, hat den Willensentschluß, ihn zu begehen, er nimmt sich denselben als Ziel seines Handelns vor.

3. Hat der Wille die Absicht, ein Gut zu erreichen, so überlegt der Verstand die zur Erreichung des Zieles dienlichen Mittel. Auf diese Überlegung folgt zunächst die Einwilligung (consensus), d. h. der Willensentschluß, die nötigen Mittel zu ergreifen. Dann folgt

4. die Wahl, d. h. die Ergreifung eines bestimmten zweckdienlichen Mittels. Ist nur ein Mittel vorhanden, so fallen Einwilligung und Wahl zusammen, d. h. derselbe Akt, der das Mittel beschließt, enthält auch schon die Wahl desselben. Sind aber mehrere Mittel vorhanden, so kann der Wille zuerst in die Ergreifung der nötigen Mittel im allgemeinen einwilligen und dann erst die Wahl eines bestimmten Mittels vornehmen.

5. Nach getroffener Wahl schreitet der Wille zur Ausführung oder zum Gebrauche der gewählten Mittel. Der Gebrauch (usus) ist noch ein Willensakt, aber ein solcher, der die Ausführung betrifft und die dem Willen unterstehenden Fähigkeiten zum Handeln antreibt. Obwohl der Wille einen eigenen die Ausführung betreffenden Akt setzen kann, so ist es doch nicht notwendig. Mit einem und demselben Akt kann er das Mittel wählen und zur Ausführung schreiten.

6. Wenn der Wille das Gut erreicht und besitzt, so ist seine Bewegung am Ziele angelangt; er ruht in dem Besitze des Gutes. Die Befriedigung des Willens im erlangten Gut ist die Freude (gaudium) oder der Genuß. Diese Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Tätigkeit, sondern als lebendige Erfassung des besessenen Gutes.

Die hier gegebene Einteilung der Willensakte nahm nur Rücksicht auf die Art und Weise, wie der Wille dem erkannten Gut als Ziel zustrebt. Außerdem gibt es noch andere Willensakte, wie Haß, Trauer, Verzweiflung. Doch brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen, weil sich ihr Verständnis von selbst aus dem ergibt, was wir über die ähnlichen Akte des sinnlichen Begehrungsvermögens sagen werden.

§ 3. Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten.

Der Wille kann nicht nur die von ihm selbst gesetzten Akte die seinigen nennen, sondern auch die Betätigungen der übrigen Fähigkeiten im Menschen, soweit sie auf seinen Befehl und unter seiner Leitung vor sich gehen.

1. Worin aber besteht dieser Befehl (imperium) des Willens?

Befehlen oder gebieten im allgemeinen heißt jemand seine entschiedene Willensforderung kundtun. Wir können andern befehlen, indem wir ihnen unsern Willen kundtun, um sie zu verpflichten. Wir können aber auch uns

Digitized by Google

selbst befehlen. Von diesem Befehl allein sprechen wir hier. Es ist ein solcher Befehl nicht notwendig, aber wir können uns selbst so befehlen, um uns zum Handeln anzutreiben. Das lehrt die tägliche Erfahrung. Wir können uns selbst zu etwas auffordern: Tue dies, lasse jenes, oder wie der Prophet: Lobpreise, meine Seele, den Herrn; harre auf Gott!

Dieser Befehl besteht wesentlich in einem Akte des Verstandes. Wir reden zu uns selbst und tun uns den entschiedenen Willensentschluß kund. Aber dieser Akt des Verstandes hat seine ganze Kraft und Energie von dem Willensentschluß, den er voraussetzt und verkündet.

2. Welche Fähigkeiten unterstehen dem Befehle des Willens? Auf die rein vegetativen Kräfte besitzt der Wille nur indirekt Einfluß, sonst aber unterstehen alle menschlichen Fähigkeiten der Herrschaft des Willens. Doch ist diese Herrschaft nicht gleich in Bezug auf alle Fähigkeiten.

a) In Bezug auf die Bewegungen des Leibes und der äußeren Sinne hat die Seele despotische Gewalt, um uns des aristotelischen Ausdrucks zu bedienen[1]. Wir können die Glieder des Leibes nach unserem Gutdünken bewegen. Widerstandslos gehorchen sie der Seele.

b) Auch die Phantasie und das sinnliche Begehrungsvermögen unterstehen der Herrschaft des Willens, aber sie gehorchen ihm nicht widerstandslos wie der Sklave seinem Herrn, sondern wie freie Bürger ihrem politischen Regenten. Deshalb nennt der Stagirite treffend dieses Unterwürfigkeitsverhältnis ein politisches. Der Wille kann zwar die sinnlichen Fähigkeiten zur Tätigkeit anregen und von einer Tätigkeit zur andern überleiten. Ja er kann bis zu einem Grade selbst unter Voraussetzung sinnlicher Erkenntnis das Begehren im Zaume halten, aber nur mit großer Schwierigkeit. Wer durch Lesung schlechter Bücher unlautere Vorstellungen in sich weckt, wird oft unlautere Regungen empfinden, und dadurch entsteht für den Willen die Gefahr, dem sinnlichen Reize zu folgen.

c) Der Verstand hält zwar notwendig für wahr, was ihm klar einleuchtet; sobald er aber etwas nicht mit voller Klarheit erkennt, kann der Wille ihn mannigfach beeinflussen, indem er ihn mehr auf die Erwägung der einen Seite einer Wahrheit hinneigt, oder auch direkt zum Wahrhalten bestimmt. Ja selbst in Bezug auf einleuchtende Dinge kann der Wille nicht selten bewirken, daß der Verstand immer mehr die Gegengründe ins Auge faßt und so allmählich die frühere Klarheit verliert.

Man wende nicht ein, daß der Wille die Erkenntnis voraussetze und somit die letztere nicht von dem ersteren abhangen könne. Aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande folgt nur, daß nicht jede Erkenntnis vom Willen abhängt. Damit der Wille sich betätigen könne, muß eine Erkenntnis vorausgehen. Aber dies vorausgesetzt, hat es der Wille in seiner Gewalt, den Verstand zur Tätigkeit anzuregen und ihn darin direkt oder indirekt zu beeinflussen. Die Abhängigkeit von Verstand und Willen ist also unter verschiedener Rücksicht eine gegenseitige.

[1] Polit. I, c. 5, 1254 b, 4: *Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.*

Digitized by Google

Daß der Wille das Urteil des Menschen mannigfach beeinflußt, ist eine zweifellose Erfahrungstatsache. Jedermann weiß, wie sehr Abneigung oder Zuneigung, Haß oder Liebe das Urteil trüben. Daher die alten Sprichwörter: „Die Liebe macht blind"; „Was man hofft, das glaubt man gern"; „Der Wunsch ist der Vater des Gedankens". Daher auch die Erscheinung, daß wir von unsern Gegnern kein billiges („unparteiisches") Urteil erwarten. Diese Abhängigkeit des Urteils vom Willen zeigt sich besonders in Fragen von großer praktischer Tragweite, vor allem in den hervorragend praktischen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens. Deshalb sagt der hl. Paulus von den Heiden, daß sie trotz ihrer Unkenntnis des wahren Gottes unentschuldbar seien, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten und es nicht wert achteten, Gott in der Erkenntnis zu haben[1].

Das Untertanenverhältnis, in dem die niederen menschlichen Fähigkeiten zu Verstand und Willen stehen, erklärt uns, warum wir die Tätigkeiten des Tieres nie als *vernünftige* Handlungen bezeichnen, während wir beim Menschen auch jene Verrichtungen, die ihm mit dem Tiere gemeinsam sind, wie essen, schlafen u. dgl., vernünftig nennen, wenn er sie in der rechten Weise vornimmt. Denn in dieser Voraussetzung gehen sie auf Veranlassung und unter der Leitung der Vernunft vor sich und werden so nach dem treffenden Ausdruck des Aquinaten *durch Teilnahme* vernünftig (rationales per participationem)[2].

Viertes Kapitel.

Von den Leidenschaften (Gemütsbewegungen).

Im vorigen Kapitel haben wir die unmittelbar vom Willen selbst gesetzten Tätigkeiten untersucht. Wir hätten jetzt die vom Willen *befohlenen* Akte zu betrachten. Allein das Verständnis der letzteren ergibt sich leicht aus dem, was wir über die ersteren gesagt haben. Nur eine Art derselben müssen wir eingehender behandeln, weil sie den größten Einfluß auf den Willen ausübt. Wir meinen die *Leidenschaften*.

Die Leidenschaften gehören zwar zum sinnlichen Teile des Menschen und sind uns im wesentlichen mit den Tieren gemeinsam. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb sind sie für unsere ethischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit. Die Erkenntnis der Leidenschaften dient zur Bestimmung dessen, was die sinnlichen Vermögen im Menschen und im Tiere zu leisten im stande sind. Dadurch wird die genaue Festsetzung der Grenzen zwischen dem geistigen und dem sinnlichen Gebiete wesentlich gefördert, was angesichts der modernen Bestrebungen, die Grenzen zwischen Menschen und Tieren zu verwischen, ein nicht zu unterschätzender Gewinn ist. Die Anhänger der Deszendenzlehre, wie *Darwin*[3], *Spencer* u. a., benutzen ja gerade die Leidenschaften der Tiere, um die Analogien zum geistigen Leben, die sie uns bieten, als erstes „Aufdämmern" des Geistes hinzustellen.

---

[1] Röm 1, 18 ff. [2] S. th. 1, 2, q. 24, a. 1.

[3] Besonders in seiner Schrift „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und Tiere".

Digitized by Google

Die Erkenntnis der Leidenschaften ist sodann für die ethischen Untersuchungen unentbehrlich, weil viele sittlichen Tugenden die Regelung der Leidenschaften zur Aufgabe haben, folglich ohne Kenntnis derselben nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden können. Mit Recht sagt deshalb Trendelenburg[1], die Psychologie der Leidenschaften, dieser schlauen Sophisten unseres Wesens, sei für die Ethik die wichtigste Erkenntnis.

§ 1. Begriff und Wesen der Leidenschaften[2].

Gleichwie wir als sinnlich-geistige Wesen mit einem doppelten Erkenntnisvermögen ausgerüstet sind, einem geistigen und einem sinnlichen, so besitzen wir auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein geistiges (den Willen) und ein sinnliches. Das sinnliche Erkenntnis- und Begehrungsvermögen ist dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam, das geistige dagegen erhebt ihn über dasselbe hinaus.

Unter Leidenschaft versteht man nun eine Betätigung oder Erregung des sinnlichen Strebevermögens, wie Zorn, Furcht, Freude, Trauer usw.[3] Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden nur die heftigeren Erregungen Leidenschaften genannt, weil nur sie uns zum Bewußtsein

---

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 37.

[2] Im wesentlichen hat schon der große Denker von Stageiros im zweiten Buche der Nikomach. Ethik die Natur der Leidenschaften klargelegt. Niemand hat aber über diesen Gegenstand klarer und gründlicher geschrieben als Thomas von Aquin im zweiten Teile seiner Summa (1, 2, q. 22 ad 48). Geradezu unbegreiflich ist es deshalb, wie Descartes (Les passions de l'âme I, a. 1) schreiben konnte: „Nirgends ist deutlicher zu sehen, wie mangelhaft die uns von den Alten überlieferten Wissenschaften sind, als in ihrer Behandlung der Leidenschaften. . . . Die Lehren der Alten darüber sind so dürftig und größtenteils so unglaublich, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mich mit einiger Zuversicht der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob vor mir noch niemand dieses Thema berührt hätte." Wir werden gleich sehen, daß er es nicht einmal zu einem richtigen Begriff der Leidenschaften gebracht hat. Selbst Thomasius (Cautel. I, c. 14, § 54) meint: „Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eandem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest." — Da wir uns im folgenden wiederholt auf Thomas von Aquin und die Scholastiker berufen, so möge hier das Urteil eine Stelle finden, welches ein in den Schriften der Scholastiker sehr bewanderter und unbefangener Protestant über dieselben fällte. Hugo Grotius spricht mit hoher Anerkennung von dem Scharfsinn der Scholastiker und behauptet geradezu, wenn sie in moralischen Fragen eins seien, komme ein Irrtum kaum vor. „Ubi in re morali consentiunt, *vix est, ut errent;* quippe perspicaces admodum ad ea videnda, quae in aliorum dictis reprehendi possunt (also nichts weniger als ein blindes iurare in verba magistri!), in quo tamen ipso diversa tuendi studio *laudabile praebent modestiae exemplum;* rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo literas inquinare coepit, conviciis, turpi foetu impotentis animi" (De iure belli et pac., Prolegom. § 52).

[3] S. Thom. 1, 2, q. 35, a. 1: „Omnis motus appetitus sensitivi dicitur passio." Ausführlich handelt über die Leidenschaften Otten, Die Leidenschaften, im „Jahrb. für Philosophie und spekul. Theologie", 1887—1888. Über das sinnliche Begehrungsvermögen vgl. Mausbach, D. Thomae doctrina de voluntate et appetitu sensitivo 1888.

Digitized by Google

kommen; von diesen reden wir zunächst im folgenden. Doch gilt alles, was wir von denselben sagen, irgendwie von allen Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, da zwischen den stärkeren und schwächeren kein wesentlicher, sondern bloß ein gradueller Unterschied besteht. Bei allen Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, besonders bei den stärkeren, treffen folgende zwei Bedingungen zusammen, welche sie zu Leidenschaften machen.

a) Der Begehrende wird körperlich, also nicht bloß geistig, verändert und von einem Zustand in einen andern versetzt. Im sinnlichen Begehrungsvermögen wirken Leib und Seele als einheitliches Tätigkeitsprinzip zusammen, so daß bei jeder Erregung desselben eine leibliche Veränderung vor sich geht, die sich besonders in unserem Herzen und im Blutumlauf fühlbar macht. Der Zorn treibt das Blut in den Kopf, die Furcht schnürt das Herz zusammen, die Freude erweitert es.

Es gibt aber zwei Arten von leiblichen und physiologischen Veränderungen, die mit den Leidenschaften verbunden sind. Die einen sind bloße Wirkungen und äußere Zeichen der Leidenschaften, so die Tränen, das Lachen, die aus den Leidenschaften der Trauer oder der Freude hervorgehen, ebenso die Bläße des Antlitzes infolge plötzlichen Schreckens. Die andern dagegen sind innerliche und wesentliche Bestandteile der Leidenschaften. Gleichwie nicht das leibliche Auge allein und auch nicht die Seele allein sieht, sondern das von der Seele belebte Auge, so ist es auch nicht die Seele allein, welche zürnt oder Kummer empfindet, und ebensowenig das leibliche Organ allein, sondern das von der Seele belebte leibliche Organ des sinnlichen Begehrungsvermögens. Es gibt zwar den Leidenschaften ganz analoge Affekte im Willen. Auch der Wille kann lieben und hassen, sich freuen und trauern. Aber diese rein geistigen Affekte sind keine Leidenschaften. Zur Leidenschaft gehört wesentlich eine leibliche Veränderung. Ganz mit Unrecht fassen also manche Neueren alle leiblichen Veränderungen als Wirkungen der Gemütsbewegungen auf, gleich als ob die Gemütsbewegung sich allein in der Seele vollzöge und dann erst auf den Organismus fortpflanzte.

b) Zweitens empfindet der Begehrende durch Erregung des sinnlichen Strebevermögens gewissermaßen einen Zug nach irgend einer Richtung hin. Das sinnliche Streben zieht den Menschen zu einem Gegenstande hin oder von ihm ab. Weil der ganze Mensch diesen Zug erfährt, und zwar vielfach unabhängig von seiner freien Entschließung, so verhält er sich hierin mehr leidend als tätig. Der Umstand, daß im Tiere kein höherer selbsttätiger Teil ist, der von den niederen Regungen hingerissen wird, erklärt uns auch, warum wir fast nur beim Menschen von eigentlichen Leidenschaften reden, selten aber beim Tiere, obwohl letzteres vielfach die gleichen Regungen des sinnlichen Strebevermögens erfährt.

Diese zweite Bedingung ist die Ursache, warum wir die Tätigkeiten des sinnlichen Erkenntnisvermögens nicht Leidenschaften nennen. Auch beim sinnlichen Erkennen finden zwar Veränderungen in den leiblichen Organen statt; aber wir drücken dabei bloß das Bild des Erkannten in uns aus, ohne zu dem Gegenstande hingezogen oder von demselben abgestoßen zu werden. Erst wenn das Erkannte auf unser Begehrungsvermögen anziehend oder ab-

Digitized by Google

stoßend einwirkt, treten wir aus unserem Gleichgewicht und erleiden eine Bewegung zum Gegenstande hin oder von demselben weg, die nicht von uns selbst, sondern von der Beschaffenheit des sinnlich Erkannten abhängt. Darum drücken wir auch diese Regungen mit Worten aus, die auf ein Leiden und Bewegtwerden hindeuten. Wir werden von Furcht ergriffen, von Schmerz gebeugt, von der Freude gehoben, von der Hoffnung angetrieben, von der Verzweiflung niedergedrückt, vom Neide verzehrt, vom Zorne hingerissen, übermannt, außer Fassung gebracht usw. Die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens werden deshalb sehr passend und bezeichnend Leidenschaften genannt, griechisch *πάθη*, lateinisch perturbationes animi, affectiones, spätlateinisch passiones, welcher Ausdruck in die Tochtersprachen des Lateinischen und in das Englische übergegangen ist[1]. Die Leidenschaften werden häufig Gefühle genannt, zuweilen auch Affekte. Doch bezeichnet Affekt vorzugsweise die Regungen des Willens.

Neben dieser eigentlichen Bedeutung kommt das Wort Leidenschaft im Deutschen zuweilen auch im Sinne von verkehrten, bösen Neigungen vor. Doch werden diese genauer Laster genannt oder durch Zusammensetzungen mit Sucht ausgedrückt. So ist z. B. Habsucht ein Laster, aber keine eigentliche Leidenschaft; ebenso ist die Zornmütigkeit eine angeborne oder erworbene Neigung zum Zorn, aber nur der Zorn selbst ist eine eigentliche Leidenschaft. Denn die Leidenschaft im eigentlichen Sinne ist eine Gemütserregung[2]. Deshalb raten wir auch einem erzürnten Menschen, nichts zu beschließen, bis sich die Leidenschaften gelegt haben[3].

---

[1] Descartes definiert die Leidenschaften (Les passions de l'âme I, a. 27): „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen (émotions) der Seele, die man in besonderer Weise auf sie bezieht und die durch die Erregung der Lebensgeister (esprits) verursacht, unterhalten und verstärkt werden." Diese Begriffsbestimmung ist nicht nur sehr unklar, sondern auch unrichtig. a) Die Wahrnehmungen (perceptions) gehören nie zu den Leidenschaften, mögen sie entstanden sein, wie sie wollen. Wenn wir jemand auf uns zukommen sehen oder hören, so ist das noch keine Leidenschaft. Erst wenn infolge dieser Erkenntnis sich in uns Furcht, Hoffnung, Freude, Trauer usw. regt, haben wir Leidenschaften. Noch weniger gehören die geistigen Erkenntnisse zu den Leidenschaften. Aus diesem Grund ist auch die Definition Herbarts unhaltbar, der die Leidenschaften „zurückgedrängte, an der Schwelle des Bewußtseins harrende oder doch nur im Dunkel wirkende Vorstellungen" (WW. V 15 u. 16) nennt. b) Ferner sind die Bewegungen oder Betätigungen des Willens keine Leidenschaften, weil der Mensch sich in ihnen nicht eigentlich leidend verhält. Das gilt auch dann, wenn der Willensentschluß durch die Leidenschaften hervorgerufen wird. Also die émotions de l'âme ist ein viel zu weiter Begriff. Auch die „Lebensgeister", von denen Descartes spricht, sind ein unverständlicher, jedenfalls überflüssiger Zusatz.

[2] Mit Recht sagt Aristoteles (Ethic. Nic. II, 4, 1106 a, 1): *Κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαί πως.*

[3] Im Sinne von Laster gebraucht auch Kant (Anthropologie: WW. X 294 ff) das Wort Leidenschaft; denn er definiert die Leidenschaft als „eine durch die Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung" (a. a. O. 276). Dementsprechend rechnet er nicht nur die sinnlichen Neigungen, wie den Geschlechtstrieb, sondern auch die verkehrten Neigungen des Willens, wie Herrschsucht, Habsucht usw., zu den Leidenschaften. Anderseits bezeichnet er sie immer mit dem lateinischen passio; nun wurde aber passio

Digitized by Google

Der dargelegte Begriff der Leidenschaft gestattet uns einen Schluß auf den etwas dunkeln Begriff des Gemütes. Wir nennen die Leidenschaften vielfach auch Gemütsbewegungen, und zwar nur in Bezug auf den Menschen. Niemand redet von den Gemütsbewegungen eines Tieres[1] oder rein geistiger Wesen. Das Gemüt bezeichnet also eine Eigentümlichkeit des Menschen, die sich aus seiner geistig-sinnlichen Natur, oder genauer, aus einem Zusammenwirken beider menschlichen Strebevermögen erklären muß. Doch sind nicht alle derartigen Betätigungen schon Gemütsbewegungen. Geht das Begehren auf rein sinnliche Güter, insofern sie der sinnlichen Erkenntnis zugänglich sind, z. B. auf Speise und Trank, so nennt man es nicht Gemütsbewegung, mag es sich noch so heftig äußern. Mit der Gemütsbewegung verbinden wir vielmehr die Idee der Richtung des Begehrungsvermögens auf höhere, idealere Güter oder wenigstens auf eine höhere Rücksicht, unter der die materiellen Güter durch die Vernunft erfaßt werden[2].

Das sinnliche Begehrungsvermögen steht im Menschen nicht allein wie im Tiere, sondern in inniger Beziehung zum Verstand und Willen. Durch diese Verbindung erlangt es eine höhere, idealere Richtung. Es nimmt in seiner Art teil an den Betätigungen des Willens in Bezug auf Dinge und Verhältnisse, die nur der Vernunft zugänglich sind. Das geistige Denken ist nämlich im Menschen immer von der Tätigkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens begleitet. Was der Geist denkt, stellt die Einbildungskraft sinnlich dar. Dadurch wird auch das sinnliche Strebevermögen rege. Zugleich mit diesen Betätigungen und teilweise in ursächlichem Zusammenhang mit ihnen entstehen auch unwillkürliche Regungen im höheren Strebevermögen, im Willen. Die Gemütsbewegungen scheinen nun nichts anderes zu sein als die Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern sie (mittelbar) aus der geistigen Erkenntnis hervorgehen und naturgemäß von Betätigungen des Willens begleitet sind. Jede Gemütsbewegung ist also eine Leidenschaft, aber nicht umgekehrt. Nur diejenigen Leidenschaften werden im eigentlichen Sinne Gemütsbewegungen genannt, die in ursächlichem Zusammenhang stehen mit dem höheren, geistigen Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Gemütsbewegung ist sozusagen der Widerschein und Widerhall des geistigen Lebens im sinnlichen Begehrungsvermögen oder die Rückwirkung des sinnlichen Begehrens auf das geistige. Folglich ist das Gemüt weiter nichts als die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemütsbewegungen, die sich zwar im allgemeinen aus der Natur des Menschen notwendig ergibt, aber je nach der physischen Beschaffenheit des Einzelwesens sehr verschieden sein kann.

---

nie im Sinne von Laster (vitium) gebraucht. Ebenso stellt er die Leidenschaften immer neben die Affekte und vergleicht sie ausführlich miteinander. Die Affekte aber sind Betätigungen und lassen sich nur mit andern Betätigungen, nicht mit bloßen Neigungen vergleichen. Überhaupt herrscht in den Ausführungen Kants über die Leidenschaften sehr viel Unklarheit.

[1] Natürlich mit Ausnahme der Darwinisten, die gegen die gewöhnliche Redeweise ankämpfen, um die Grenzen zwischen Tieren und Menschen zu verwischen.

[2] Jungmann, Das Gemüt (1885).

Digitized by Google

Das Gemüt ist also nicht ein eigenes, sowohl von der sinnlichen Strebekraft als dem Willen verschiedenes Vermögen, wie manche Neueren behaupten, sondern nur das sinnliche Strebevermögen in einer bestimmten Beziehung zu dem höheren Teil des Menschen.

Manche verstehen unter Gemütsbewegung nicht bloß die eben gekennzeichneten Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern das einträchtige, harmonische Zusammenwirken beider Strebevermögen. Will man damit bloß sagen, zur Gemütsbewegung gehöre nicht bloß die Betätigung des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern auch die damit verbundenen unwillkürlichen Regungen des Willens, so haben wir gegen diese Auffassung nichts einzuwenden. Es scheint uns ein leerer Wortstreit, ob man diese unwillkürlichen Regungen des Willens als notwendige Bedingung oder als inneren Bestandteil des Gemütes ansehen wolle, aber jedenfalls müssen die freien und bewußten Betätigungen des Willens vom Gemüte ausgeschlossen werden. Wir verbinden mit dem Gemüt die Idee der Passivität. Im Gemüte verhält sich der Mensch mehr leidend als tätig. Deshalb kennt auch der deutsche Sprachgebrauch keine Gemütstätigkeiten, sondern nur Gemütsregungen oder Gemütsbewegungen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß das sinnliche Begehrungsvermögen allein oder wenigstens vorzugsweise der unmittelbare Träger der Gemütsbewegungen ist.

Gerade das ist die Eigentümlichkeit des Gemütes, daß es sich sehr oft regt gegen unsern Willen, ja daß es unserem Willen oft überaus schwer wird, den Gemütsaufwallungen zu widerstehen. Mit widerstrebendem Gemüte gehen wir vielleicht an eine Arbeit, die wir als Pflicht erkannt haben. Trotz des besten Willens sträubt sich das Gemüt. Stehen die Gemütsbewegungen dauernd mit den Anforderungen der Vernunft im Einklang, so haben wir ein wohlgeordnetes, geregeltes, schönes Gemüt; sonst ein ungeordnetes, störrisches Gemüt.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung ergibt sich leicht, warum wir von verschiedenen Gemütsarten, von einem leicht erregbaren, heftigen, zarten, weichen Gemüte reden, warum Krankheit und Unglück so tief auf das Gemüt einwirken, es verändern, erheitern oder umdüstern. Ganz besonders aber erklärt sie uns, warum das Gemüt und das Gemütsleben bei der Frau eine größere Rolle spielt als beim Manne. Die lebhafte Einbildungskraft und die sonstige größere physische Erregbarkeit bewirken, daß die unwillkürlichen Gemütsregungen bei der Frau viel leichter und heftiger, aber meist weniger andauernd als beim Manne auftreten.

Verwandt mit dem Gemüte ist das Herz im übertragenen Sinne. Doch sind Herz und Gemüt nicht gleichbedeutend. Das Herz bedeutet das ganze Strebevermögen des Menschen, und zwar besonders den Willen und im Willen wiederum vorzüglich die Liebe. Deshalb können wir jemand „unser Herz schenken", aber nicht unser Gemüt. Das Herz kann auch den ganzen Menschen bedeuten, weil ja der Wille der Beweger aller menschlichen Fähigkeiten und die Liebe die Grundkraft des Willens ist. Dasselbe läßt sich aber nicht vom Gemüte sagen. Das Herz bedeutet auch nicht so sehr die leidende Empfänglichkeit wie das Gemüt, sondern mehr die tätige, strebende Seite des Menschen. Deshalb können wir auch bei rein geistigen Wesen von Herz reden („am Herzen Gottes ruhen"), aber nicht von Gemüt. Doch ist zuzu-

Digitized by Google

geben, daß der deutsche Sprachgebrauch in dieser Beziehung ziemlich unsicher und schwankend ist und manchmal Herz und Gemüt als fast gleichbedeutend genommen werden.

§ 2. Einteilung der Leidenschaften.

Die Leidenschaften werden, wie alle Betätigungen unserer Seelenvermögen, nach ihrem Gegenstande unterschieden. Der allgemeine Gegenstand der Leidenschaften ist das sinnliche Gut und Übel; jenes erstreben sie, dieses fliehen sie. Je nach der verschiedenen Rücksicht und Weise, in der die Leidenschaften sich in Bezug auf diesen Gegenstand betätigen, ergeben sich verschiedene Arten von Leidenschaften.

1. Zunächst lassen sich zwei größere Gruppen von Leidenschaften unterscheiden: die einen erstreben oder fliehen das sinnliche Gut oder Übel absolut, insofern es angenehm oder unangenehm (lust- oder unlustbringend) ist; die andern dagegen, insofern es nützlich oder schädlich und seine Erreichung oder Vermeidung mit Schwierigkeit verbunden ist (sub ratione ardui). Die ersteren werden in der Sprache der Schule konkupiszible (begehrliche), die letzteren iraszible (erzürnende, sich anstemmende) genannt. Die Benennung ist von den Leidenschaften hergenommen, die in beiden Gruppen besonders auffallen, nämlich von der Begierde und dem Zorn.

Ähnlich wie das Tier, unterscheidet der Mensch mit seinem sinnlichen Erkenntnisvermögen nicht nur das Lust- und Unlustbringende, sondern auch das Nützliche und Schädliche. Dieser doppelten sinnlichen Erkenntnis entspricht eine doppelte Fähigkeit im sinnlichen Strebevermögen: die Fähigkeit, das Angenehme zu erstreben bzw. das Unangenehme zu fliehen, und die Fähigkeit, alles das leibliche Dasein Bedrohende fernzuhalten und das Nützliche zu erwerben. Die erste Fähigkeit heißt die konkupiszible, die zweite die iraszible[1]. Die letztere wird nicht sowohl durch die Rücksicht auf die Lust oder Unlust als vielmehr durch die instinktiv erfaßte Rücksicht auf die Selbsterhaltung bewegt. Diese Rücksicht ist eine höhere, sie erfordert Anstrengung und Erhebung zum Kampfe[2].

---

[1] Plato, Aristoteles und mit ihnen Thomas von Aquin betrachten die beiden genannten Fähigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens als real verschieden und nennen die eine die pars *concupiscibilis* sensualitatis *(τὸ ἐπιθυμητικόν)*, die andere die pars *irascibilis (τὸ θυμοειδές)*; jener entsprechen die begehrlichen oder konkupisziblen Leidenschaften, dieser die irasziblen. Manche von den späteren Scholastikern leugnen diese reale Verschiedenheit der beiden sinnlichen Fähigkeiten. Wir lassen die Streitfrage auf sich beruhen, bemerken aber, daß die gegebene Einteilung der Leidenschaften nicht notwendig von dieser Streitfrage abhängt. Auch wer diese reale Verschiedenheit leugnet, kann an der obigen Einteilung im wesentlichen noch festhalten; denn zur realen Verschiedenheit der Fähigkeiten ist mehr erfordert als zur wesentlichen Verschiedenheit der Betätigungen. S. Thom. 1, 2, q. 54, a. 1.

[2] Mit Recht sagt deshalb der Aquinate, die pars irascibilis erstrebe das sinnlich Gute sub ratione cuiusdam altitudinis. In II. Ethic. l. 5 und Summa 1, q. 81, a. 2. Über die Leidenschaften vgl. Th. Meyer, Institut. iuris nat. (1885) 1, n. 119.

Digitized by Google

2. Die konkupisziblen Leidenschaften sind folgende sechs: Liebe, Begierde (Verlangen) und Lust (Freude); Haß, Abscheu und Schmerz. Die drei ersten haben das sinnlich Angenehme zum Gegenstand, die drei letzten das sinnlich Unangenehme. Diese sechs Leidenschaften lassen sich wieder in drei einander entgegengesetzte Paare zusammenfügen: a) Liebe und Haß betätigen sich in Bezug auf das sinnliche Gut und Übel ohne Rücksicht auf die Anwesenheit oder Abwesenheit desselben. Wir können ein Ding lieben oder hassen, mögen wir es besitzen oder nicht. b) Begierde (Verlangen) und Scheu (Abscheu) haben immer ein abwesendes Gut und Übel zum Gegenstande. Wir begehren nicht mehr, was wir schon haben. c) Freude und Schmerz haben das gegenwärtige Gut oder Übel zum Gegenstande. Wir können diese Einteilung durch folgendes Schema veranschaulichen:

In Bezug auf das sinnliche Gut.	Konkupiszible Leidenschaften.	In Bezug auf das sinnliche Übel.
a) Liebe . . .	ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Abwesenheit	a) Haß,
b) Begierde . .	in Bezug auf Abwesendes	b) Scheu,
c) Lust (Freude)	in Bezug auf Gegenwärtiges	c) Schmerz.

3. Die irasziblen Leidenschaften sind folgende fünf: Hoffnung, Verzweiflung, Mut, Furcht, Zorn. Auch die irasziblen Leidenschaften werden zunächst eingeteilt, je nachdem sie das Gut oder Übel zum Gegenstande haben; zu den ersteren gehören Hoffnung und Verzweiflung, zu den letzteren Mut, Furcht und Zorn. Die Hoffnung und Verzweiflung (Verzagtheit) unterscheiden sich dadurch, daß die erstere das schwierige Gut erstrebt, die letztere flieht. Die eine bewegt sich zum Guten hin, die andere von ihm weg. Mut, Furcht und Zorn unterscheiden sich dadurch, daß der Mut dem schwierigen Übel entgegentritt, um es zu überwinden, die Furcht dagegen vor ihm flieht; der Zorn endlich erhebt sich gegen das schon gegenwärtige Übel und sucht an seinem Urheber Rache zu nehmen. Wir erhalten somit folgende Übersicht:

In Bezug auf das Gut.	Iraszible Leidenschaften.	In Bezug auf das Übel.
a) Hoffnung . .	dem sie entgegengehen	a) Mut,
b) Verzweiflung.	vor dem sie fliehen.	b) Furcht,
	das schon gegenwärtig ist.	c) Zorn.

Den Grund, warum der Zorn allein keine ihm entgegengesetzte Leidenschaft hat, welche mit ihm ein Paar bildet, werden wir weiter unten bei Besprechung der einzelnen Leidenschaften anführen.

Wenn wir im ganzen nur elf Leidenschaften aufzählen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es überhaupt außer den genannten keine andern gebe. Wir behaupten bloß, daß es elf Arten von Leidenschaften gibt, welche sozusagen den Grundstock bilden, weil alle andern Leidenschaften sich als unwesentliche Abänderungen oder Unterarten auf die genannten elf zurückführen lassen. So ist z. B. der Neid eine Art Schmerz oder Trauer. Wir werden weiter unten selbst die wichtigsten Unterarten der genannten Leidenschaften anführen. Innerhalb dieser Unterarten gibt es dann wieder zahlreiche kleine Übergänge und Schattierungen, die bei verschiedenen verschieden sind, je nach dem „Reichtum des Gemütes".

Digitized by Google

§ 3. Von der sittlichen Gutheit[1] der Leidenschaften.

Es war eine in der griechischen und römischen Philosophie viel besprochene Streitfrage, ob der Weise Leidenschaften haben könne[2]. Die Stoiker verneinten diese Frage. Jede Art Leidenschaft galt ihnen als eine Seelenkrankheit (animi morbus), als ein Überschreiten des rechten Maßes[3]. Deshalb muß der Weise vollständig leidenschaftslos sein; ja sie kennzeichneten die Tugend geradezu als Leidenschaftslosigkeit (Apathie). Die peripatetische Schule dagegen behauptete, die Leidenschaft sei an sich nicht verwerflich. In der neueren Zeit hat Kant auf die stoische Lehre zurückgegriffen. Er schreibt: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind."[4]

Diese stoische Lehre ist unhaltbar, wie schon Aristoteles[5] nachgewiesen. Niemand wird einen Menschen deswegen für gut oder bös halten, loben oder tadeln, weil er zürnt oder Schmerz empfindet, denn diese Affekte unterstehen gar nicht unserer Wahl, sie treten unwillkürlich auf, sind notwendige Äußerungen unserer Natur; erst dann tadeln wir jemand wegen solcher Leidenschaften, wenn er das rechte Maß überschreitet.

Wenn die Stoiker alle Leidenschaften als schlecht und des Weisen unwürdig verwarfen, so kommt das — wie schon der hl. Thomas von Aquin richtig bemerkt[6] — daher, weil sie zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Strebevermögen nicht unterschieden und alle ungeordneten Regungen des Willens Leidenschaften oder, wie Cicero, Seelenkrankheiten nannten. Auch bei Kant kommt die Abneigung gegen die Affekte und Leidenschaften daher, weil er den Willen mit der praktischen Vernunft identifiziert, alle Neigungen dem sinnlichen Begehrungsvermögen zuweist und als geborne Feinde des autonomen Willens ansieht.

Hält man dagegen die beiden Strebevermögen auseinander, so ist sofort klar, daß die Leidenschaften aus sich weder gut noch bös sind. Das sinnliche Begehrungsvermögen ist aus sich nicht frei, sondern betätigt sich notwendig, sobald ihm ein sinnlicher Gegenstand vorgestellt wird. Diese Regungen gehören somit zu unserer Natur und werden erst dann böse, wenn der Wille ihnen erlaubt, das rechte Maß zu überschreiten. Vernunft und Wille sind das ἡγεμονικόν im Menschen, sie sollen allen andern Fähigkeiten Maß und Ziel vorschreiben. In ihrem Dienste und unter ihrer Herrschaft werden auch die

---

[1] Vielleicht bedarf es der Entschuldigung, daß wir uns dieses noch nicht eingebürgerten Ausdruckes bedienen. Der Ausdruck Güte ist zweideutig, und außerdem haben wir kein entsprechendes Wort für Schlechtheit. Warum sollten wir also nicht, dem Beispiele anderer folgend, zum Zweck größerer Bestimmtheit und Klarheit von sittlicher Gutheit und Schlechtheit reden dürfen?

[2] Cic., Tusculan. l. 3, c. 1 ff.

[3] Zenon selbst bezeichnete nach Diogen. Laert. (VII 110) die Leidenschaft als eine ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις παὶ ὁρμὴ πλεονάζουσα.

[4] Anthropologie a. a. O. 279.

[5] Ethic. Nic. II, 4, 1105 b 29 ff.

[6] 1, 2, q. 24, a. 2.

Digitized by Google

Regungen des sinnlichen Teiles frei und vernünftig durch Teilnahme. Soweit sie also unter der Herrschaft des Willens stehen, können die Leidenschaften gut oder böse werden; gut, wenn sie der Wille in den rechten Schranken hält, böse, wenn dies nicht der Fall ist. Wenn Hektor zu Andromache spricht: „Weib, gebiete deinen Tränen!" so fordert er sie auf, die Trauer zu mäßigen, sich nicht unvernünftig der Trauer zu überlassen. Das sinnliche Streben im Menschen soll eben unter der Herrschaft des Willens stehen[1]. Sache des Weisen ist es nicht, die Leidenschaften auszurotten, was ein unmögliches Unterfangen wäre, sondern sie der Vernunft zu unterwerfen.

Da die Leidenschaften nur insofern zur sittlichen Ordnung gehören, als sie vom freien Willen abhangen, so müssen wir diese Abhängigkeit noch näher bestimmen. Auf doppelte Weise kann eine Leidenschaft vom Willen als der Ursache ausgehen oder gewollt sein: erstens durch eine Art Fortpflanzung oder Überströmen des Willensaffektes in das sinnliche Begehrungsvermögen[2]. Ist der Wille heftig erregt, so strömt dieser Affekt in den sinnlichen Teil über oder teilt sich demselben mit. Diese Fortpflanzung geschieht meistens durch Vermittlung des Verstandes und der Einbildungskraft. Die heftige Willenserregung hat lebhaftere Erkenntnis zur Folge, welche auf das sinnliche Strebevermögen einwirkt. Doch kann auch unmittelbar durch eine Art Sympathie die heftige Erregung des Willens eine ähnliche Regung im niederen Strebevermögen hervorrufen, da beide Vermögen in derselben Seele wurzeln[3]. Bei dieser ersten Art von Abhängigkeit haben die Leidenschaften keinen Einfluß auf den sittlichen Charakter des Willens, sie sind bloße Zeichen, aus denen man auf die schon vorhandene Gutheit oder Schlechtheit des Willens schließen kann.

Die zweite Art von Abhängigkeit ist dann vorhanden, wenn der Wille die Leidenschaft selbst mit Bewußtsein hervorruft, sei es nun daß er absichtlich die Leidenschaft erregt, oder daß er sie freiwillig zuläßt. In dieser zweiten Art von Abhängigkeit fließen die Leidenschaften ursächlich auf den Willen ein, nicht nur insofern sie sein Gegenstand sind, sondern auch insofern sie selbst wieder auf ihn zurückwirken und ihn heftiger zum Guten oder Bösen antreiben.

Gezähmt und auf das Gute gerichtet sind die Leidenschaften eine mächtige Hilfe zu allem Großen. Als sinnlich-geistiges Wesen ist der Mensch in seinem Wollen von dem sinnlichen Teile vielfach abhängig, und nur wo der ganze Mensch tätig ist, gedeihen große Entschlüsse und herrliche Taten. Die Leidenschaften sind wie feurige Renner; zähmt und beherrscht sie der Mensch, so kann er mit ihnen in kürzester Zeit die weitesten Strecken zurücklegen; sind sie ungebändigt, so reißen sie ihn in den Abgrund.

Die Erfahrung bestätigt diese Wahrheit vollauf. Ein apathischer Mensch ist zu nichts Großem fähig. Er kommt nicht über die klug berechnende Mittelmäßigkeit hinaus. Selbst bei reiner Verstandesarbeit muß der Mensch durch ein gewisses Maß von Leidenschaft unterstützt werden, soll er Großes leisten. Wer

[1] Gn 4, 7: Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius.
[2] Per modum redundantiae, wie der hl. Thomas (1, 2, q. 24, a. 3 ad 1) sagt.
[3] S. Thom., Quaest. disp. de passion. a. 3 ad 13.

Digitized by Google

mit großer Begeisterung dem Studium obliegt, arbeitet nachdrücklicher, beharrlicher, und sein Verstand wird schärfer und erfinderischer. So geht es auf allen Gebieten. Wie oft erscheint der Mensch auf einmal wie umgeändert, wenn heftige Leidenschaften sich seiner bemächtigen! Dann wird er scharfsinnig, gedankenreich, beredt.

Wir werden später sehen, daß die Leidenschaften, statt die Sittlichkeit unmöglich zu machen, wie die Stoiker meinen, der sittlichen Betätigung das weiteste Feld und dem sittlichen Verdienst die reichste Quelle eröffnen. Sie erfordern einen beständigen, lebenslänglichen Kampf in uns, um das Niedere dem Höheren zu unterwerfen, nie ermüdende Arbeit, um das Gemeine aus dem Herzen zu verbannen und alles Gute und Edle darin mit sorgsamer Hand zu pflegen.

§ 4. Von den konkupiszibeln Leidenschaften im besondern.

I. Liebe und Haß. Es sei wieder daran erinnert, daß wir hier nur von den Leidenschaften handeln, also die Liebe, den Haß usw. nur insoweit berücksichtigen, als sie Tätigkeiten des sinnlichen Strebevermögens sind. Von den analogen Affekten der Liebe, des Hasses usw. im Willen, die vielfach den Leidenschaften parallel gehen, ist hier keine Rede.

1. Die Liebe ist der Grundaffekt und die Wurzel aller übrigen Leidenschaften. Sie besteht in einem einfachen Gefallen (Wohlgefallen) unseres sinnlichen Begehrungsvermögens an dem ihm entsprechenden oder zusagenden Gut. Erkennen wir ein sinnliches Gut irgendwie als angemessen, so entsteht im Strebevermögen eine Art Anpassung oder Hinneigung zu demselben oder eine Art sinnlichen Wohlgefallens. Diese erste, ursprüngliche Regung heißt sinnliche Liebe. Sie unterscheidet sich von der geistigen Liebe dadurch, daß sie aus der sinnlichen Erkenntnis hervorgeht und sich im sinnlichen Strebevermögen vollzieht, während die geistige Liebe[1] im Willen ist und aus der geistigen Erkenntnis entsteht[2].

Man unterscheidet zwei Arten von Liebe: die begehrliche und die wohlwollende Liebe (amor concupiscentiae et benevolentiae). Die erstere erstrebt das Gut, insofern es uns nützlich und zuträglich ist, die letztere

---

[1] Unter geistiger Liebe verstehen wir hier jede aus dem geistigen Willen hervorgehende Liebe, mag sie nun auf geistige oder materielle Dinge gerichtet sein.

[2] K. Lange (Über Gemütsbewegungen, übersetzt von Kurella, Leipzig 1887, 5 ff) unterscheidet einfache und zusammengesetzte Gemütszustände. Zu den ersteren, die er allein als Gemütsbewegungen bezeichnet wissen will, rechnet er Kummer, Schreck, Zorn; zu den letzteren Liebe, Haß, Neid usw. Aber die letztgenannten Beispiele sind sicher schlecht gewählt. Liebe und Haß sind die ursprünglichsten Leidenschaften und werden von allen übrigen als ihre gemeinsame Wurzel vorausgesetzt. Sie können also unmöglich aus andern zusammengesetzt sein. Übrigens kann man von zusammengesetzten, oder richtiger, gemischten Gemütsbewegungen nur insofern reden, als mehrere fast gleichzeitig auftreten und deshalb auch eigentümliche Gemütszustände zur Folge haben. Lange bringt sehr schätzenswertes Material zur Kenntnis der physiologischen Vorgänge bei den Gemütsbewegungen bei, aber die philosophische Kenntnis der Leidenschaften — die ja nicht rein physiologische Vorgänge sind — hat er nur wenig gefördert.

Digitized by Google

dagegen um seiner selbst willen. Obwohl die wohlwollende Liebe im strengen Sinne des Wortes bloß im Willen sich findet, so läßt sich doch auch im sinnlichen Teil des Menschen, ja sogar bei den Tieren neben der begehrlichen Liebe eine Art wohlwollender Liebe unterscheiden, wenn man hierunter jedes Erstreben einer in sich guten Sache um ihrer selbst willen versteht[1]. Wenn sich die Henne für ihre Küchlein abmüht, so tut sie dies zwar aus unbewußtem Naturtrieb, aber ihre Sorge ist nur auf das Wohl der Küchlein, nicht auf das eigene Wohl gerichtet.

Die Ursache der Liebe ist das erkannte Gut. Die Angemessenheit desselben zum Begehrungsvermögen bewirkt im letzteren das Wohlgefallen. Natürlich muß die Angemessenheit irgendwie erkannt werden. Weil es vor allem die Ähnlichkeit mit dem Begehrenden ist, welche einen Gegenstand als angemessen erscheinen läßt, so ist sie eine der Hauptursachen der Liebe, wie das alte Sprichwort bezeugt: Gleiches und Gleiches gesellt sich gern (simile simili gaudet). Doch kann aus zufälligen Umständen die Ähnlichkeit zuweilen der Grund des Hasses sein, insofern derjenige, der einem andern ähnlich ist, diesem in der Erreichung eines Gutes hinderlich im Wege steht. „Der Töpfer haßt den Töpfer", weil er ihm die Kunden abwendig macht. Der „Brotneid" entzweit die Herzen.

Die hauptsächlichste Wirkung der Liebe ist die Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstand seiner Liebe, und zwar zunächst die Vereinigung dem Affekte nach (unio affectiva), dann aber auch der Wirklichkeit nach (unio effectiva). Des Liebenden Sinnen und Trachten geht auf den Gegenstand der Liebe. Erreicht sie im Menschen einen hohen Grad, so bewirkt sie, daß er wie außer sich ist und alles andere vergißt.

Eine andere Wirkung der Liebe ist die Eifersucht, d. h. das Streben, alles zu beseitigen, was der Erreichung oder dem Besitze des geliebten Gegenstandes hinderlich sein könnte. Die aus der begehrlichen Liebe hervorgehende Eifersucht ist immer mit einer Art Neid verbunden.

2. Der Haß besteht im Mißfallen an einer als schädlich und widrig erkannten Sache. Er ist das Gegenteil der Liebe und läßt sich deshalb aus dem über die Liebe Gesagten leicht begreifen. Unrichtig definiert Burdach[2] den Haß: „einen eingewurzelten Zorn und ein heftiges Streben, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden". Wir können das Böse hassen ohne jede Spur von Zorn. Das Verlangen, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden, ist eher eine Wirkung des Hasses als der Haß selbst und findet sich eigentlich nur beim Haß der Feindschaft. Der doppelten Liebe entspricht nämlich ein doppelter Haß: der Haß des einfachen Mißfallens (odium abominationis) und der Haß der Feindschaft (odium inimicitiae). Ersterer besteht in einem bloßen Mißfallen an einem als böse erkannten Gegenstand, letzterer dagegen in einem Mißfallen an einer Person und ist mit dem Streben, ihr Böses zuzufügen, verbunden.

---

[1] Vgl. Suarez, De passionibus, sect. 5, n. 2 et 3.

[2] Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie, Stuttgart 1854, 402.

Digitized by Google

II. Begierde (Verlangen) und Abscheu.

1. Die Begierde (concupiscentia) besteht in der Erstrebung des abwesenden Angenehmen durch das niedere Begehrungsvermögen. Wir verlangen nur nach dem, was wir noch nicht besitzen. Während also die Liebe auf das Gute schlechthin gerichtet ist, gleichviel, ob es gegenwärtig oder abwesend sei, geht die Begierde nur auf Abwesendes. Während ferner die Liebe nur in einer Art Anpassung des Strebevermögens an den ihm zusagenden Gegenstand besteht, ist die Begierde eine aus der Liebe hervorgehende Hinbewegung zu demselben. Die Begierde strebt, trachtet nach Vereinigung mit dem abwesende Guten.

2. Der Begierde entgegengesetzt ist die Scheu (Abscheu, fuga, horror). Wie die Begierde das abwesende Gut erstrebt, so flieht die Scheu vor dem abwesenden Übel.

III. Lust und Schmerz haben das gegenwärtige sinnliche Gut oder Übel zum Gegenstand. Die Lust ist die Ruhe des sinnlichen Begehrungsvermögens in dem Besitze des Angenehmen. Diese Ruhe ist aber nicht Abwesenheit jeder Betätigung, sondern lebendige Erfassung des gegenwärtigen Gutes. Das Streben beginnt mit der Liebe, im Verlangen bewegt es sich zum abwesenden Gute hin, in der Lust kommt es zum Abschluß. Die Lust bildet den letzten Zweck des sinnlichen Strebens und ist in Ansehung der Absicht das Erste, obwohl es das Letzte ist, bei dem das Strebevermögen in Wirklichkeit anlangt.

Die Lust heißt auch Ergötzung, Befriedigung und Genuß. Nicht zu verwechseln mit der Lust ist die Freude[1]. Jede Freude ist eine Lust, aber nicht umgekehrt. Die Freude ist nur eine Art von Lust. Während nämlich jede Ruhe des Begehrungsvermögens Lust heißen kann, bedeutet die Freude im eigentlichen Sinne nur jene Lust oder Befriedigung, die aus der inneren Wahrnehmung (des Verstandes, oder wenn es sich um die sinnliche Freude handelt, der Einbildungskraft) hervorgeht. Wurzelt die Lust bloß in der Erkenntnis der äußeren Sinne, so nennen wir sie nicht Freude. Speise und Trank bereiten uns, solange sie bloß den Gaumen angenehm berühren, wohl Lust oder Genuß, aber keine eigentliche Freude.

Der Schmerz ist das bittere Gefühl im Begehrungsvermögen bei der Gegenwart des Übels. Er bildet den Gegensatz zur Lust. Wie es eine doppelte Lust gibt, die Sinnenlust im engeren Sinne, welche durch die äußere Sinneswahrnehmung verursacht wird, und die Freude, welche aus der inneren Wahrnehmung entsteht, so gibt es auch einen doppelten Schmerz: den leiblichen Schmerz und die Trauer. Die Trauer verhält sich zum Schmerz, wie die Freude zur Lust. Wie nur jene Lust Freude heißt, die aus der inneren Wahrnehmung hervorgeht, so heißt nur jener Schmerz Trauer, der durch die innere Wahrnehmung verursacht wird. Der hl. Laurentius, der auf dem glühenden Rost seiner Peiniger spottete, empfand wohl Schmerzen, aber keine Trauer. Wer sich

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 35, a. 2. An einer andern Stelle scheint der hl. Thomas den Namen Freude auf die geistige Freude zu beschränken (1, 2, q. 31, a. 3). Wenn wir hier von geistiger und sinnlicher Freude oder Lust ꝛc. reden, so gebrauchen wir diese Ausdrücke nur mit Rücksicht auf das Prinzip, aus dem sie hervorgehen, ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand.

Digitized by Google

einer Operation unterziehen muß, empfindet Schmerzen, braucht aber nicht traurig zu sein, es sei denn, daß auch die innere Erkenntnis die Operation als ein Übel wahrnehme. Wir können ferner leibliche Schmerzen nur dann empfinden, wenn ein Übel gegenwärtig und von den äußeren Sinnen (vom Tastsinn) wahrgenommen wird. Trauer dagegen können wir auch über abwesende, vergangene und zukünftige Übel empfinden[1].

Zur Trauer gehören als Unterarten: Mitleid, Neid, Trübsinn und Kummer[2]. Mitleid heißt die Trauer über fremdes Leid, das irgendwie als unser eigenes angesehen wird; Neid die Trauer über das Gut eines andern, das wir als ein Übel für uns betrachten. Obwohl man auch bei den Tieren eine Art Neid findet, so ist doch der eigentliche Neid ein Affekt des Willens und kommt somit nur im Menschen vor. Denn der Neid im strengen Sinne bedeutet die Betrübnis über fremdes Wohlergehen, insofern es als eine Verminderung oder Verdunkelung unserer eigenen Vorzüge angesehen wird. Dieser Erkenntnis ist nur ein Vernunftwesen fähig.

Scheint fast jede Ausflucht aus dem Übel, das uns betrübt, abgeschnitten, so wird die Trauer zum Kummer[3], in dem das Begehrungsvermögen gewissermaßen in die Enge getrieben wird. Die anhaltende, in leiblicher Erschlaffung sich äußernde Trauer heißt Trübsinn (Niedergeschlagenheit, Gram).

§ 5. Von den irasziblen Leidenschaften im besondern.

I. Hoffnung und Verzweiflung.

Hoffnung ist die Erstrebung eines abwesenden Gutes, dessen Erreichung zwar schwierig, aber möglich ist.

Gegenstand der Hoffnung ist das abwesende oder zukünftige Gut. Was wir schon besitzen, hoffen wir nicht mehr. Seine Erreichung muß sodann als möglich erscheinen, weil niemand im Ernst Unerreichbares erstrebt. Sie muß ferner schwierig sein. Denn was wir ohne Schwierigkeit haben können, besitzen wir sozusagen schon. Durch diese Schwierigkeit des Gegenstandes unterscheidet sich die Hoffnung von der Begierde (Verlangen). Die Begierde nach etwas, was wir mühelos erlangen können, ist keine Hoffnung.

Wie ist es aber möglich, daß eine sinnliche, an ein leibliches Organ gebundene Fähigkeit sich in Bezug auf Abwesendes und Zukünftiges betätige? Zur Anregung der sinnlichen Hoffnung genügt, daß der Gegenstand derselben durch irgend ein Zeichen oder eine Wirkung gegenwärtig sei. Der Hund sieht vielleicht den Gegenstand seiner Hoffnung, z. B. die Ankunft seines Herrn, nicht, aber

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 35, a. 2 ad 2. [2] Ebd. q. 35, a. 8.

[3] Lange (Gemütsbewegungen 13) schreibt: „Der auffallendste Zug in der Physiologie und damit in der Physiognomie des Kummers ist vielleicht seine lähmende Wirkung auf den willkürlichen Bewegungsapparat . . ., es ist ein Gefühl von Müdigkeit, und wie bei jeder Müdigkeit, geschehen die Bewegungen nur langsam, träge, kraftlos . . ., die Stimme ist schwach und klanglos. . . . Die Gefäßmuskeln dagegen ziehen sich stärker zusammen als gewöhnlich, so daß das Blut aus den feinen Gefäßen herausgepreßt wird und die Gewebe und Organe des Körpers blutarm werden."

Digitized by Google

er sieht irgend ein dieser Ankunft häufig vorausgehendes Zeichen. Dieses genügt, um in ihm die Hoffnung zu wecken. Denn der Instinkt, nach Dingen zu streben, die bloß in einem Zeichen gegenwärtig sind, ist ihm angeboren[1].

Die Verzweiflung (Verzagtheit) ist das Gegenteil der Hoffnung. Wie sich diese zu dem schwierigen Gute hin bewegt, so flieht jene dasselbe wegen der wirklichen oder vermeintlichen Unmöglichkeit, es zu erreichen. Die Verzagtheit ist eine Art Sich-fallen-lassen angesichts der entgegentretenden Schwierigkeiten. Sowohl Hoffnung als Verzweiflung haben das Verlangen nach einem Gut zur Voraussetzung. Was wir nicht wünschen, hoffen wir auch nicht; ebensowenig werden wir verzagt, wenn wir es nicht erreichen. Die Verzweiflung kann deshalb definiert werden als eine Betätigung des sinnlichen Strebevermögens, durch die wir uns von dem ersehnten Gut abwenden, weil wir seine Erreichung für unmöglich halten.

II. Mut und Furcht.

1. Der Mut besteht in einer Erhebung des sinnlichen Strebevermögens gegen die drohende Gefahr. Der Mut geht gegen das drohende Übel an, um es zu überwinden. Er setzt deshalb die Hoffnung, die Gefahr zu überwinden, voraus. Wer diese Hoffnung nicht hegt, geht der Gefahr nicht entgegen und setzt sich nicht zur Wehr, sondern verzagt.

2. Die Furcht ist der Gegensatz des Mutes und besteht in dem zitternden, niederdrückenden Gefühl, das sich unseres Strebevermögens bei einem drohenden, nicht leicht abzuwendenden Übel bemächtigt. Kostet die Abwendung eines Übels keine Mühe, oder ist sein Eintreffen nicht wahrscheinlich, so fürchten wir nicht. Die Wirkungen der Furcht sind eine Art Trauer über die Furcht selbst, die wir als ein Übel betrachten, ferner Beklemmung des Herzens, die bei höherem Grade den Blutumlauf hemmt und Schweiß aus den Poren treibt (Angstschweiß).

Die Furcht kann verschiedener Art sein, je nachdem sie sich auf unser eigenes Handeln oder auf äußere Dinge als ihren Gegenstand bezieht. Ist unser eigenes Handeln Gegenstand unserer Furcht, so wird diese vor dem Handeln zur Zaghaftigkeit oder zur Scham (Verschämtheit, Schüchternheit, Blödigkeit). Die Zaghaftigkeit besteht in der Furcht vor der Größe oder Schwierigkeit der vorzunehmenden Handlung, die Scham (pudor) in der Furcht vor der Schimpflichkeit derselben. In diesem Sinne sagen wir, jemand schäme sich, etwas zu tun oder zu sagen. Nach geschehener Tat entsteht die Beschämung (verecundia), d. h. die Furcht vor Einbuße an fremder Achtung wegen der begangenen schimpflichen Tat. Das Kind schämt sich, wenn es etwas Schimpfliches getan hat, und sucht infolgedessen die Verborgenheit. Sowohl Scham als Beschämung äußern sich durch Erröten[2]. Beide Affekte

[1] S. Thom. l. 2, q. 40, a. 3 ad 1: Quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

[2] Der deutsche Ausdruck Scham wird vielfach sowohl für pudor als verecundia gebraucht.

Digitized by Google

können, obwohl sinnlicher Natur, nur im Menschen entstehen, weil sie die geistige Erkenntnis voraussetzen. Das Tier verrät nie Scham und errötet nie. So ist, wie schon bemerkt wurde (S. 20), die Scham ein Beweis, daß im Menschen ein über dem sinnlichen Erkennen und Begehren stehendes, höheres Prinzip waltet, welches sich vor gewissen Handlungen wie vor Erniedrigungen seines angebornen Adels sträubt und sie deshalb fremden Blicken zu verbergen sucht. Hätten wir nicht das Bewußtsein unserer Würde als vernünftige, unermeßlich hoch über dem Tiere stehende Wesen, so wäre das Schamgefühl unerklärlich und zwecklos. Fassen wir dagegen die Würde des Menschen als Vernunftwesen ins Auge, so erkennen wir sofort die Zweckmäßigkeit desselben. Es ist gewissermaßen als Schutzwehr oder Schildwache vor die stärksten sinnlichen Triebe gestellt. Selbst sinnlicher Natur, wird es bei den kleinsten Gefahren, den ersten Regungen der niederen Triebe wach und mahnt durch sein unwillkürliches Sträuben die Vernunft an ihre Pflicht, zu überlegen, was sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, und den Willen, nur so weit die sinnlichen Triebe zu befriedigen, als sie den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Natürlich kann das Schamgefühl, wie alle andern Gefühle, gepflegt und vermehrt oder durch Zuwiderhandeln abgestumpft werden.

Bezieht sich die Furcht auf äußere größere Übel, denen wir nur schwer zu widerstehen vermögen, so verzweigt sie sich in drei Unterarten. Der Schrecken ist die Furcht, die uns wegen eines unerwartet und plötzlich drohenden Übels ergreift. Ähnlich wie die Trauer, bringt er eine Lähmung des willkürlichen Bewegungsapparates und einen krampfhaften Zustand der gefäßverengenden Muskeln hervor, aber beides in höherem Grade und plötzlich. Der Schrecken lähmt den Menschen, macht ihn unbeweglich und stumm. Plötzlicher Schrecken läßt das Blut in den Adern erstarren und ist im stande, in kurzer Zeit die Haare zu bleichen, ja sogar einen Menschen zu töten[1].

Ist der Gegenstand der Furcht ein Übel, das uns wegen seiner Ungewöhnlichkeit groß erscheint, so empfinden wir Bestürzung (Betroffenheit), wir stehen vor demselben wie gebannt oder gelähmt. Tritt uns ein großes Übel vor die Seele, das in sich viel Ungewisses hat oder dessen Eintreten sich nicht sicher voraussehen läßt, so befällt uns Angst (Bangigkeit)[2].

III. Zorn. Der Zorn ist die Begierde nach Rache für ein uns (wirklich oder vermeintlich) zugefügtes Übel. Er sucht dem Urheber des

---

[1] Eine ausführliche Schilderung der physiologischen Vorgänge beim Schrecken gibt Lange, Gemütsbewegungen 22 ff.

[2] S. Thom. 1, 2, q. 41, a. 4. Sollte jemand gegen diese Begriffsbestimmung die Todesangst Christi am Ölberge einwenden, bei der diese Ungewißheit nicht vorhanden sein konnte, so läßt sich darauf erwidern: es gebe eine zweifache Ungewißheit: die eigentliche Ungewißheit in der Vernunft, die zu keinem bestimmten Urteil gelangt, und diese Ungewißheit bestand in Christus nicht, die uneigentliche Ungewißheit im sinnlichen Erkennen, das keinen Ausweg aus der Gefahr sieht und deshalb Unruhe und Furcht im sinnlichen Begehrungsvermögen zur Folge hat, und diese Ungewißheit konnte bei Christus vorhanden sein, weil er freiwillig den sinnlichen Teil seiner natürlichen Schwäche überließ. S. Thom., In 3 dist. 17, q. 1, a. 4.

Digitized by Google

Übels Gleiches mit Gleichem zu vergelten[1]. Der Gegenstand des Zornes ist somit immer ein zusammengesetzter. Er besteht a) in dem erstrebten Übel, b) in dem Wesen, welchem dieses Übel zugefügt werden soll, um das von ihm erlittene Übel zu vergelten. Auch in den Tieren begegnet uns, wie die Erfahrung lehrt, die Leidenschaft des Zornes. Aber wie die meisten Leidenschaften uns im Menschen wegen ihrer Verbindung mit der Vernunft vielgestaltiger entgegentreten, so auch der Zorn.

Der Zorn des Tieres richtet sich immer gegen die unmittelbare Ursache des Übels. Der Hund beißt in den Stein, mit dem er geworfen, oder in den Stock, mit dem er geschlagen wird. Ähnliches kann man an Menschen beobachten, welche vor Zorn die Besinnung verlieren. Galenus erzählt von einem Menschen, der vor Zorn schäumend in den Schlüssel biß, weil es ihm nicht gelang, damit eine Türe zu öffnen. Außerdem kann aber der Mensch noch auf andere Weise zürnen, weil er mit der Vernunft die ihm zugefügte Unbill zu erfassen vermag. Der aus dieser Kenntnis hervorgehende Zorn kehrt sich nie gegen gefühllose Wesen, weil wir wissen, daß sie weder das ihnen zugefügte Übel empfinden noch im stande sind, Unrecht zuzufügen[2].

Unterarten des Zornes sind der Jähzorn, die Erbitterung und die Wut. Sie vermehren alle nach irgend einer Richtung hin den Zorn, unterscheiden sich aber durch die verschiedene Weise, in der sie dies bewirken. Jähzorn ist der leicht und schnell auflodernde Zorn. Eine Schattierung des Jähzornigen ist der Mensch voll Galle (gallig), der leicht in bösartigen, schädlichen Zorn ausbricht und darin verharrt. Wenn die Traurigkeit, in welcher der Zorn wurzelt, lange dauert und der Zorn immer wieder sich regt, so heißt er Erbitterung. Zu dieser gehören als bloße Schattierung der Groll oder Grimm (Ingrimm), d. h. der heftige, im Innern verhaltene Zorn, der nimmer ruht, bis er Rache genommen. Erreicht der Zorn einen so hohen Grad, daß er die ruhige Besinnung raubt, so heißt er Wut.

Unter allen Leidenschaften hat der Zorn allein keine ihm konträr entgegengesetzte Leidenschaft. Die irasziblen Leidenschaften haben das mit Schwierigkeit zu erreichende Gute oder zu vermeidende Übel zum Gegenstande. Da sich nun der Zorn gegen das gegenwärtige, schwer zu überwindende Übel wendet, so müßte die ihm entgegengesetzte Leidenschaft das gegenwärtige Gute als schwierig zum Gegenstande haben. Das ist aber unmöglich, weil das Gute, das wir schon besitzen, dem Begehrungsvermögen keine Schwierigkeit bietet.

Der Zorn ist an sich, solange er innerhalb der Schranken der Vernunft gehalten wird, nichts sittlich Verwerfliches. Es gibt auch einen gerechten,

---

[1] Die hauptsächlichsten Äußerungen des Zornes sind die Erweiterung der feinen Blutgefäße und der vermehrte Blutzufluß zur Haut. Dem Zornigen steigt das Blut in den Kopf, es kocht in seinen Adern. Ferner zeigt sich bei ihm eine Erweiterung der großen Blutadern, „die Stirnadern schwellen". Vor allem aber ist beim Zornigen eine heftige Erregung der willkürlichen Muskeln bemerklich. Er hat einen Drang zu raschen, kräftigen Bewegungen, er fährt auf, stampft, schreit, poltert, ballt die Fäuste, schlägt auf irgend einen Gegenstand los, bloß um seine Muskeln zu gebrauchen.

[2] S. Thom. 1, 2, q. 46, a. 7 ad 1.

Digitized by Google

heiligen Zorn. Ja die Unfähigkeit, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu erzürnen, ist ein Mangel, der den Menschen (Phlegmatiker) zu schwierigen Unternehmungen untauglich macht.

Fünftes Kapitel.

Von den Hindernissen der Freiwilligkeit im Handeln.

Es erübrigt uns noch, einige Ursachen zu betrachten, welche die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen beeinflussen und verändern. Die Erörterung dieser Hindernisse wird zeigen, warum es nötig war, vorher die Leidenschaften zu behandeln; denn dieselben gehören zu den Hauptfeinden des freien Willens, die nicht mit roher Gewalt, aber durch Einschmeichelung und Liebkosung, durch List und Sophisterei den freien Willen auf ihre Seite bringen.

Zum freien Handeln gehört die genügende Überlegung von seiten der Vernunft und innere Selbstbestimmung von seiten des Willens. Dementsprechend kann daß freie Handeln durch alles verändert werden, was die Erkenntnis und Selbstbestimmung beeinflußt. Dazu gehört vor allem die Unwissenheit oder Unkenntnis, sodann die Leidenschaft, die entweder den Willen zum Bösen hinzieht (Begierde) oder vom Guten abhält (Furcht), und endlich die von außen herrührende Gewalt. Wir behandeln also der Reihe nach den Einfluß, den 1. die Unwissenheit, 2. die Begierde, 3. die Furcht, 4. die Gewalt auf unser Wollen ausübt.

§ 1. Die Unwissenheit (Unkenntnis).

I. Die Unwissenheit im weiteren Sinn ist gleichbedeutend mit Unkenntnis und bezeichnet das Fehlen der Erkenntnis in einem derselben fähigen Wesen. Im engeren und eigentlichen Sinne aber bedeutet Unwissenheit den Mangel an der erforderlichen Erkenntnis, d. h. derjenigen Kenntnis, die jemand nach seiner Lage und seinem Stande haben soll. Wenn der Bauer von analytischer Geometrie nichts versteht, so bezeichnen wir das wohl als Unkenntnis, aber nicht als Unwissenheit, weil kein Vernünftiger von ihm eine solche Kenntnis erwartet. Entbehrt dagegen der Richter der zu seinem Amte erforderlichen Rechtskunde, so bezeichnen wir eine solche Unkenntnis als eigentlichen, tadelnswerten Mangel.

Man unterscheidet mehrere Arten von Unwissenheit:

1. In Bezug auf den ursächlichen Einfluß der Unwissenheit auf die Handlung unterscheidet man die vorhergehende und die begleitende Unwissenheit. Vorhergehend ist jene Unwissenheit, die unserem Willensentschluß vorausgeht und ihn veranlaßt. Wer z. B. auf der Jagd, im Glauben, ein Wild zu erlegen, einen Freund tötet, tut es aus Unwissenheit. Die Unwissenheit geht seinem Willensentschluß, auf den Freund zu zielen, vorher und ist die Ursache desselben; natürlich nicht die positive, sondern die negative Ursache, in derselben Weise wie die Dunkelheit Ursache ist, daß man in den Graben fällt. Würde dagegen jemand auf der Jagd, während er auf ein Tier zu zielen glaubt, seinen Feind töten, dem er schon lange nach

Digitized by Google

dem Leben strebt, so wäre die Unwissenheit eine *begleitende*, weil sie tatsächlich keinen ursächlichen Einfluß auf die Handlung ausübt. Nach der Annahme würde er ja seinen Feind getötet haben, auch wenn er ihn erkannt hätte. Die Tötung geschieht also *in* oder *mit* Unwissenheit, aber nicht *aus* Unwissenheit oder *infolge* der Unwissenheit.

2. In der vorigen Unterscheidung zwischen vorhergehender und begleitender Unwissenheit berücksichtigten wir das ursächliche Verhältnis der Unwissenheit zum Willen. Betrachtet man umgekehrt das ursächliche Verhältnis des Willens zur Unwissenheit, so läßt sich die Unwissenheit einteilen in die *vorhergehende* und *nachfolgende*, je nachdem sie der Willensbestimmung vorausgeht, mithin von ihr unabhängig ist, oder aber vom Willen als der Ursache abhängt. In diesem Sinne kann man die vorhergende Unwissenheit auch *unfreiwillig*, die nachfolgende aber *freiwillig* nennen.

3. Die Unwissenheit kann *überwindlich* oder *unüberwindlich* sein, je nachdem es in der Gewalt des Menschen steht, sie abzulegen oder nicht. Diese Einteilung fällt mit der vorigen in Wirklichkeit zusammen. Für unüberwindlich gilt nicht nur jene Unkenntnis, deren Beseitigung in keiner Weise, also physisch unmöglich ist, sondern auch jene, deren Beseitigung moralisch unmöglich ist, d. h. eine größere Anstrengung erheischt, als durchschnittlich vernünftige und gewissenhafte Leute in ähnlicher Lage aufzuwenden pflegen.

4. Die *schuldbare* und *unverschuldete* Unwissenheit. Diese Einteilung ist mit der vorigen identisch. Jede unüberwindliche Unwissenheit ist schuldlos, und jede überwindliche oder freiwillige Unwissenheit ist irgendwie schuldbar. Denn wir verstehen ja unter *Unwissenheit* den Mangel der *erforderlichen* Kenntnis, und dieser ist in dem Maße schuldbar, als er freiwillig oder überwindlich ist. Nimmt man aber Unwissenheit im weiteren Sinne als gleichbedeutend mit *Unkenntnis*, so ist die genannte Unterscheidung von der vorigen verschieden. Denn nicht jede freiwillige Unkenntnis ist schuldbar, sondern nur die Unkenntnis dessen, was man wissen soll. In Bezug auf die *Wirkungen* aber, die aus der Unwissenheit sich ergeben, unterscheiden sich die freiwillige und die schuldbare Unwissenheit nicht. Die aus unserer Unwissenheit hervorgehenden Wirkungen können uns nur insofern zugeschrieben werden, als die Unwissenheit schuldbar ist.

5. Die Unwissenheit kann endlich *direkt* oder *indirekt* gewollt sein, je nachdem sie in sich absichtlich gewollt und unterhalten wird, oder nur in bewußter Vernachlässigung ihren Grund hat. In der geflissentlich gewollten Unwissenheit lebten die Gottentfremdeten, die bei Job zu Gott sprechen: „Weiche von uns, die Kenntnis deiner Wege wollen wir nicht“ [1], d. h. wir wollen deine Satzungen nicht kennen, um ungestört auf der Bahn der Laster wandeln zu können. Die indirekt gewollte oder aus sträflicher Nachlässigkeit entstandene Unwissenheit heißt *grobe* Unwissenheit, wenn die Vernachlässigung eine sehr große war.

Mit der Unwissenheit verwandt ist die *Unachtsamkeit* und *Vergessenheit*. Wer etwas tut oder unterläßt, weil er im Augenblick nicht daran

[1] Jb 21, 14.

Digitized by Google

denkt, oder weil er sich trotz der habituellen Kenntnis nicht daran erinnert, handelt aus Unachtsamkeit oder aus Vergessenheit[1]. Auf die Unachtsamkeit oder Vergessenheit läßt sich fast alles anwenden, was von der Unwissenheit gesagt wurde; auch sie kann freiwillig und unfreiwillig, verschuldet oder unverschuldet sein.

II. Da wir hier die Hindernisse des freien Handelns betrachten, so haben wir jetzt zu untersuchen, welchen Einfluß die vorhergehende Unwissenheit auf unser Handeln ausübt. Denn die nachfolgende freiwillige Unwissenheit kann selbstverständlich, insofern sie nachfolgend ist, keinen Einfluß ausüben auf den Willen, aus dem sie als ihrer Ursache hervorgeht. In Bezug auf die ihr folgenden Willensakte aber ist sie nicht mehr nachfolgend, sondern vorhergehend. Wir haben somit nur den Einfluß der vorhergehenden Unwissenheit auf unser freies Wollen zu betrachten. Es lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen:

1. Die aus unüberwindlicher Unwissenheit hervorgehende Handlung und deren Folgen sind unfreiwillig, können also in keiner Weise dem Handelnden zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden.

Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich aus dem, was früher (S. 50) über die Frage gesagt wurde, inwiefern etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne. Nur dasjenige kann dem Willen als der Ursache zugeschrieben werden, was der Verstand erkannt hat. Wir wollen nur, was wir kennen. Nun geschieht aber nach der Voraussetzung die Handlung aus Unwissenheit, also kann sie, insofern sie aus Unwissenheit hervorgeht, nicht gewollt und mithin auch nicht freiwillig sein. Höchstens könnte man sagen, sie sei frei, weil die Unwissenheit irgendwie freiwillig ist. Aber nach der Voraussetzung ist die Unwissenheit unüberwindlich, also nicht freiwillig und somit auch nicht schuldbar. Wenn Ödipus, der König, nach Sophokles in unüberwindlicher Unwissenheit seine Mutter zur Gemahlin nahm, so hatte er keine Schuld: der Fehler war kein formeller, sondern ein bloß materieller und deshalb auch nicht strafwürdig.

Wir behaupteten jedoch in dem aufgestellten Satze: insofern die Handlung aus Unwissenheit geschieht. Denn entschließen wir uns aus Unwissenheit zu einer Handlung, so kann uns selbstverständlich diese nicht unter jeder Rücksicht unbekannt sein, sonst wäre sie ja einfachhin unmöglich.

2. Was aus überwindlicher und mithin freiwilliger Unwissenheit geschieht, ist selbst, wenigstens indirekt, gewollt und freiwillig. Wer die Pflicht erkennt, sich gewisse Kenntnisse zu erwerben, und trotzdem freiwillig in der Unwissenheit verharrt, der will auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus dieser Unwissenheit ergeben. Er will diese Folgen, wenn nicht in sich selbst, so doch wenigstens in ihrer Ursache, d. h. in der freiwillig gewollten Unwissenheit. Wer die ärztliche Praxis antritt im Bewußtsein ungenügender Kenntnis, wird für die Mißgriffe verantwortlich, die er wahrscheinlich tun wird. Je frei-

[1] Von der Vergessenheit ist zu unterscheiden die Vergeßlichkeit, d. h. die habituelle Anlage zum Vergessen.

Digitized by Google

williger und schuldbarer die Unwissenheit ist, um so freiwilliger und schuldbarer sind auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus ihr ergeben.

§ 2. Die Begierde.

1. Unter Begierde (S. 68) versteht man jene Leidenschaft, welche die Erreichung eines abwesenden Gutes zum Gegenstande hat. Was wir im folgenden von der Begierde sagen, gilt in gleicher Weise von allen Leidenschaften, die auf das sinnlich Gute hinzielen, wie z. B. von der Lust, Hoffnung usw.

Die Begierde kann in doppelter Weise in uns auftreten, sie kann dem Willen vorauseilen und ihn nach sich zu ziehen suchen, z. B. wenn sich beim Anblick eines Gegenstandes sofort die sinnliche Begierde regt, noch bevor die genügende Überlegung der Vernunft vorhanden ist. Das ist die vorhergehende und unfreiwillige Begierde. Der Wille kann aber auch selbst die Begierde hervorrufen, dann heißt sie die nachfolgende und gewollte Begierde.

Auf dreifache Weise kann der Wille Ursache der sinnlichen Begierde sein: erstens kann er sie absichtlich wachrufen. In diesem Sinne sagt Aristoteles, der Tapfere handle nicht aus Zorn, aber er gebrauche den Zorn als Hilfsmittel, um sich anzufeuern[1]. Zweitens kann er freiwillig etwas tun, aus dem voraussichtlich die sinnliche Begierde hervorgehen wird. Drittens kann infolge der heftigen Erregung des Willens eine parallele Bewegung im sinnlichen Begehrungsvermögen entstehen.

2. Die nachfolgende Begierde oder Lust kann auf die Freiwilligkeit des Willensaktes, aus dem sie hervorgeht, keinen Einfluß ausüben. In Bezug auf die ihr folgenden Akte aber ist sie vorhergehend. Die vorhergehende Begierde aber vermindert die Freiheit des Willens. Und zwar in dreifacher Weise: erstens durch Ablenkung. Denn die Dinge, die uns ergötzen, ziehen unsere Aufmerksamkeit mächtig auf sich und schwächen dieselbe in Bezug auf andere Gegenstände. Daß wir mehreren Dingen zugleich unsere volle Aufmerksamkeit schenken, ist unmöglich. Daher auch der Spruch: Pluribus intentus minor est ad singula sensus. Zweitens durch Gegensatz. Viele Leidenschaften, besonders die, welche das rechte Maß überschreiten, sind gegen die Vernunftordnung und verderben deshalb das Vernunfturteil, nicht in Bezug auf die spekulative, wohl aber in Bezug auf die unmittelbar praktische Erkenntnis. Denn jeder beurteilt die Dinge entsprechend seinen Neigungen. Wer eine große Neigung zu einem Gegenstande hat, wird ihn höher schätzen. Drittens durch eine Art Fesselung oder Bindung. Die sinnliche Begierde und Lust bringt eine starke Erregung in unserem Organismus hervor, und zwar ist diese Erregung und Veränderung um so größer, je stärker die Begierde und Lust ist. Solche sinnliche Erregungen hindern den freien Gebrauch der Vernunft[2].

Wer also — um das Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern — von heftigem Zorn hingerissen jemand tötet, ist weniger frei, als wer dasselbe mit

---

[1] Ethic. Nic. III, c. 11, 1116 b, 31. [2] S. Thom. 1, 2, q. 33, a. 3.

Digitized by Google

ruhiger Überlegung tut. Der erstere ist deshalb auch weniger schuldbar als der letztere. Der mit kalter Überlegung begangene Mord ist ein viel entsetzlicheres Verbrechen als der in wilder Leidenschaft verübte Totschlag und wird deshalb mit Recht viel strenger geahndet.

§ 3. Die Furcht.

Die Furcht (S. 70) ist die zitternde oder niederdrückende Regung, die im sinnlichen Begehrungsvermögen bei der Wahrnehmung eines wahrscheinlich eintreffenden Übels entsteht. Was wir von dem Einfluß der Furcht auf den Willen sagen, gilt in ähnlicher Weise von allen Leidenschaften, die das sinnliche Übel fliehen.

Je nachdem das drohende Übel ein bedeutendes ist oder nicht, wird die Furcht schwer oder leicht genannt. Die schwere Furcht kann wieder absolut oder relativ schwer sein, je nachdem das drohende Übel durchschnittlich für alle Menschen oder nur für bestimmte Klassen von Personen (Frauen, Kinder) schwer ist. Absolut schwer ist z. B. die Furcht vor dem Tode oder vor dem Verlust seines guten Namens.

In Bezug auf den Einfluß der Furcht auf die Freiheit des Handelns gelten folgende Grundsätze.

Erster Grundsatz: Was aus bloßer Furcht geschieht, ist zwar einfachhin gewollt, so daß es dem Willen als Ursache zugerechtet werden kann, aber gewöhnlich geschieht es mit positivem Widerstreben des Willens.

Der Grund des ersten Teils der Behauptung ist, weil die Furcht bewirkt, daß sich der Wille tatsächlich zum Handeln entschließt. Die Handlung ist also einfachhin gewollt, so daß jede etwa widerstrebende Neigung hintangesetzt wird. Der Dieb, der verfolgt wird, entschließt sich aus Furcht, seine Beute fahren zu lassen. Er tut es aber ungern, d. h. mit innerem, positivem Widerstreben, weil er seine Beute gern behalten möchte. Die Willensneigung, die Beute zu behalten, ist also noch vorhanden, aber sie kommt nicht zum Ausdruck. Dieses trifft in ähnlichen Fällen gewöhnlich zu, wie der zweite Teil der Behauptung aussagt. Denn geschieht die Handlung aus bloßer Furcht, so ist das ein Zeichen, daß die Handlung an und für sich dem Willen mißfällt oder als ein Übel erscheint, und daß er sich nur zu ihr entschließt, um einem größeren Übel zu entgehen.

Zweiter Grundsatz. Die Furcht vermindert im allgemeinen die Freiheit des Willens, hebt sie aber nicht gänzlich auf, solange sie nicht die zur Überlegung nötige Besinnung raubt.

Die Furcht vermindert die Freiheit, weil sie die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Größe des Übels hinlenkt, dadurch den Willen gewissermaßen aus seinem Gleichgewichte bringt und nach einer bestimmten Richtung hinneigt. Es kann geschehen, daß die Größe der Furcht dem Menschen die Besinnung raubt, dann hört auch die Freiheit auf; aber solange dies nicht der Fall ist, hebt die Furcht die Freiheit nicht gänzlich auf, weil der Wille trotz der vorhandenen Schwierigkeit der Furcht immer noch entgegen handeln kann.

Digitized by Google

Aus dieser Lehre ergeben sich folgende wichtige Schlußfolgerungen:

a) Wer sich aus Furcht zu etwas seiner Natur nach Sündhaftem bestimmen läßt, versündigt sich, es sei denn, daß ihn der Schreck um die nötige Besinnung gebracht habe. Wer also infolge von schweren Drohungen einen Mord, Ehebruch, Meineid usw. begeht, versündigt sich schwer, solange er die erforderliche Besinnung hat, obwohl seine Schuld geringer ist als die eines andern, der dieselben Verbrechen aus freien Stücken begeht, und auch geringer als die Schuld des Urhebers der Drohungen.

b) Anders ist jedoch zu urteilen, wenn es sich um Dinge handelt, die nicht ihrer Natur nach, sondern bloß infolge freien Verbotes eines Obern böse sind. Auch in solchen Dingen hebt die Furcht die Freiheit und Verantwortlichkeit nicht auf, wohl aber sehr oft die Verpflichtung des Gebotes. Denn jeder vernünftige Gesetzgeber richtet die Verpflichtung seiner freien Gebote nach den Durchschnittskräften seiner Untertanen, verlangt also nichts von ihnen, was dieses Kräftemaß überschreitet. Das wäre aber der Fall, wenn er — von bestimmten Ausnahmen abgesehen — auch dann die Beobachtung des Gesetzes fordern wollte, wenn dieselbe mit schweren Nachteilen verbunden ist.

§ 4. Der Zwang.

Unter Zwang verstehen wir die jemand von außen her angetane Gewalt. Wir handeln dann gezwungen, wenn eine äußere Ursache gegen unsern Willen unsere Fähigkeiten und Glieder in Bewegung setzt. Wer z. B., von physischer Gewalt genötigt, gegen seinen Willen unterschreibt, handelt aus Zwang. Eine solche gezwungene Handlung ist natürlich von dem Opfer des Zwanges nicht gewollt, sie kann ihm also auch nicht als seine Handlung zugeschrieben und zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden. Sobald jedoch der Wille aufhört, dem von außen kommenden Zwang zu widerstreben, ist die Handlung nicht mehr einfachhin gezwungen; ja sie kann in diesem Fall, wenigstens indirekt oder negativ, d. h. durch freiwillige Zulassung, freiwillig gewollt und mithin auch strafwürdig oder verdienstlich sein. So waren die Leiden Jesu Christi und der Märtyrer nicht einfachhin gezwungen (gewaltsam), weil sie denselben nicht nur nicht widerstrebten, sondern sie um höherer Zwecke willen gerne duldeten.

Zwang antun kann man dem Menschen nur in Bezug auf seine äußeren Handlungen, nie in Bezug auf seinen Willen. Es ist ein Widerspruch, daß eine Willensbetätigung gezwungen sei. Wer Zwang erleidet, tut etwas völlig gegen seinen Willen. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß der Wille etwas wolle, was er gar nicht will. Sobald der Wille etwas will, strebt er nach demselben, widerstrebt ihm also nicht mehr. Gott selbst kann den menschlichen Willen zwar nötigen[1], er kann durch seine Allmacht den Willen nach einer beliebigen Richtung hin bewegen, aber zwingen im eigentlichen Sinne kann er ihn nicht, weil er nicht bewirken kann, daß der Wille etwas wolle und doch zugleich nicht wolle.

[1] S. Thom., De verit. q. 22, a. 8: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Bisher haben wir die Natur des Menschen und die Art seines Handelns nach der physischen Seite untersucht. Wir kennen jetzt den, dessen Handlungen zu ordnen sind. Nun wenden wir uns zur Betrachtung der Bestimmung oder des Endziels, auf welches alles menschliche Tun gerichtet sein soll. Es ist unmöglich, in eine Vielheit von Handlungen Einheit und Ordnung zu bringen, wenn man nicht weiß, worauf dieselben abzielen, und was durch sie erreicht werden soll, wie die Richtung der Bewegungen durch das Ziel, so wird die Richtung der menschlichen Handlungen in letzter Instanz durch ihr höchstes Endziel bestimmt. Dieses Endziel ist aber kein anderes als das Ziel des Menschen selbst. Wir haben also zu untersuchen, welches der letzte und höchste Zweck ist, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

Wir gehen in unserer Untersuchung von der Grundwahrheit aus, daß der Mensch, wie alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge um uns her, aus der allmächtigen Hand Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, hervorgegangen ist. Diese Wahrheit ist zwar durch die christliche Offenbarung zur volleren Kenntnis gebracht worden; doch läßt sie sich auch mit dem bloßen Lichte der Vernunft, also auf rein philosophischem Wege, mit Sicherheit nachweisen. Diesen Beweis erbringt die natürliche Theologie (Theodicee), d. h. jener Teil der Philosophie, der sich mit dem Dasein und den Eigenschaften Gottes sowie mit seinem Verhältnis zur Welt befaßt[1]. Wir können uns selbstverständlich an dieser Stelle nicht in das Gebiet der Theodicee verlieren und eingehend die Beweise für das Dasein Gottes erbringen[2].

Glücklicherweise ist das für unsern Zweck, selbst rein philosophisch betrachtet, nicht streng notwendig. Die moderne Naturforschung belehrt uns, daß unsere Erde einst in einem Zustande sich befand, in dem organisches Leben unmöglich war; sie hat ferner den klaren Beweis erbracht, daß es eine „Urzeugung"

---

[1] Man wird uns vielleicht vorwerfen, daß wir die Moral auf die Theologie gründen, daß unsere Sittenlehre theologisch sei (vgl. v. Gizycki, Moralphilosophie 145). Das sind Schlagwörter, die aus der Wissenschaft verbannt sein sollten. Spricht man von Theologie ohne weiteren Zusatz, so versteht man darunter die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen auf Grund der übernatürlichen Offenbarung. In diesem Sinne ist unsere Moral nicht theologisch. Wir bauen auf rein philosophischen Grundlagen. Will man aber — um eben ein Schlagwort zu haben — jede, auch die wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes und die darauf gegründeten philosophischen Schlußfolgerungen „theologisch" nennen, dann allerdings ist unsere Moral theologisch. Dann muß man aber Plato, Aristoteles, Cicero, Kepler, Newton und selbst Kant zu den „Theologen" rechnen.

[2] Wir verweisen beispielsweise auf Gutberlet, Apologetik I 120 ff; T. Pesch, Die großen Welträtsel II 282; A. M. Weiß, Apologie des Christentums[2]; Schanz, Apologie des Christentums; Braig-Duilhé de Saint-Projet, Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung (1889); Hammerstein, Die Beweise für das Dasein Gottes (1891); Hontheim, Institut. theodicaeae n. 182 ff; Lehmen, Lehrbuch der Philosophie; Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott; Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen.

Digitized by Google

(generatio aequivoca), d. h. Entstehung lebender Wesen aus totem Stoffe nicht gibt, daher der heute allgemein anerkannte Grundsatz der Naturforscher: Omne vivum ex vivo; omnis cellula ex cellula; omnis nucleus (Zellkern) ex nucleo. Wie ist also das Leben entstanden? Es verdankt seinen Ursprung einer außer dieser Welt stehenden schöpferischen Kraft. Zu diesem Ergebnis kommen auch vorurteilsfreie Naturforscher[1]. Wir haben ferner schon früher (S. 20 ff) nachgewiesen, daß der Mensch eine geistige, mit Verstand und Willen begabte Seele besitzt, die ihn unermeßlich hoch über alles Materielle erhebt. Es ist aber platterdings unmöglich, daß der Geist aus der Materie sich entwickelt habe. Die Frucht gleicht dem Baume. Aus der Materie kann nur Materielles, Stoffliches entstehen. Ebensowenig kann der Geist ein Ausfluß oder eine Erscheinung einer absoluten, alles umfassenden Substanz sein, wie der absurde Pantheismus (S. 23) will. Er kann also — da er nicht von Ewigkeit her existiert hat — nur einer schöpferischen Tat sein Dasein verdanken. Durch Gottes allmächtiges Wort ist er aus nichts geworden. Auch die vorurteilsfreie Philosophie kann auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen schließlich keine andere Antwort geben als die uns durch die untrügliche Offenbarung verbürgte: Gott schuf den Leib des ersten Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm die geistige, unsterbliche, nach dem göttlichen Ebenbilde geformte Seele ein. Dann schuf er ihm eine Lebensgefährtin und sprach zu ihnen: „Wachset und vermehret euch und unterwerfet euch die Erde.“[2] Von diesem Elternpaare stammt das ganze Menschengeschlecht ab[3].

---

[1] Man vgl. J. Reinke, Die Welt als Tat (1899); E. Wasmann, in Stimmen aus Maria-Laach LXIII 60 ff.

[2] An diese Worte knüpft ein Rezensent in der „Münchener Allgem. Zeitung“ (1897, Beilage 212) die Bemerkung: „Obwohl Cathrein immer wieder betont, daß er eine ‚philosophische‘ Begründung der Ethik geben wolle . . ., beginnt er den Abschnitt über die Bestimmung des Menschen mit einer wortwörtlichen Anführung der altjüdischen Schöpfungslehre und beweist daraus als höchsten Zweck des Menschen ‚die Verherrlichung des Schöpfers‘.“ Das sieht einer Fälschung auf das Haar ähnlich. Ich kleide meine Gedanken in die Worte der Genesis, ohne mich irgendwie auf sie als Beweis zu stützen. Das sieht jeder, der meine Worte im Zusammenhang liest. Weil ich das Dasein Gottes als philosophisch bewiesen voraussetze — ich gebe nur kurze Andeutungen über einige Beweise —, so ruft der Rezensent: Keine Wissenschaft! „Denn seit der vernichtenden Kritik der mittelalterlichen Gottesbeweise durch Kant kann keine Philosophie, die auf den Namen einer ‚Wissenschaft‘ Anspruch erhebt, von diesen Beweisen für das Dasein Gottes ausgehen.“ Die Angriffe, die Kant, Strauß u. a. gegen die Beweise für das Dasein Gottes gerichtet, sind schon unzähligemal als fadenscheinige Sophistereien aufgedeckt worden (man vgl. z. B.: Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 910 ff; ferner die in der vorigen Anmerkung angeführten Autoren, und Cathrein, Glauben und Wissen[2 u. 3] 49 ff.

[3] Nicht nur die geschichtliche Überlieferung aller Völker, sondern auch die vergleichende Sprachforschung und nicht am wenigsten die Völkerkunde weisen deutlich auf die Einheit und den gemeinsamen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes hin. In ethnologischer Beziehung sagt Ratzel, Völkerkunde I (1885) 4: „Die Menschheit ist ein Ganzes, wenn auch von mannigfaltiger Bildung.“ „Nicht Klüfte, sondern Gradunterschiede trennen die Teile der Menschheit, die Rassen, Völker usw. voneinander.“ S. 46: „Die Tatsache, daß die notwendigsten Kenntnisse und Fertigkeiten über die ganze Menschheit hin verbreitet sind, so daß der Gesamteindruck des Kulturbesitzes der Naturvölker der einer fundamentalen Ein-

Digitized by Google

Noch einen andern Gedanken wollen wir kurz andeuten, um zu zeigen, auf welch gutem Grunde die Voraussetzung beruht, von der wir ausgehen. Es gibt nur eine dreifache, vollständig folgerichtige Weltanschauung: den Pantheismus, Materialismus und Theismus. Alle andern Systeme der Welterklärung sind nur Schattierungen derselben und inkonsequente Halbheiten. Man hat also die Wahl. Entweder nimmt man mit der Alleinslehre an, alles, was wir um uns sehen, sei, trotz des Widerspruchs unseres klaren Bewußtseins, nur Erscheinung einer und derselben Substanz, die im Menschen denkt, im Pferde wiehert, im Löwen die Mähne schüttelt, im Blitz durch die Wolken zuckt. Oder man nimmt mit dem Materialismus an, alles um uns her: der Sternenhimmel mit seiner Größe und Pracht, die Erde mit ihrer Schönheit, Mannigfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung, mit all den Wunderwerken, die wir anstaunen und in deren schwacher Nachahmung die menschliche Kunst ihre höchsten Triumphe feiert, sei nur das Werk des blinden, geistlosen Zufalls, das Ergebnis eines wilden Atomenwirbels, von dem man nicht weiß, wo und wie er entstand und wie er endigt. Oder man glaubt endlich mit der ungeheuern Mehrheit aller Menschen, die von jeher gelebt haben, und in Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung an Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde[1].

Dem denkenden, die Wahrheit aufrichtig suchenden Geist kann die Wahl nicht schwer fallen. Für uns gilt übrigens im folgenden die Sache als abgemacht. Wir hoffen auch siegreich darzutun, daß die Ethik selbst die gründlichste Widerlegung des Pantheismus und Materialismus ist. An der Sittenlehre muß jede Weltanschauung ihre Probe bestehen. Nun werden wir aber zeigen, daß beide genannten Systeme keine des Namens würdige Sittenlehre zu stande bringen. Beide lösen schließlich die Pflicht, das Gewissen, die Freiheit, die Tugend und das Laster in leere, nichtssagende Namen auf. Also sind sie unhaltbar. Nur auf Grund des Theismus läßt sich eine sittliche Ordnung aufbauen, die der Idee entspricht, wie wir sie von jeher mit mehr oder weniger Klarheit im Bewußtsein der Menschheit vorfinden.

Erstes Kapitel.

Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

§ 1. Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe.

Ein vernünftiger Werkmeister schafft nicht plan- und zwecklos. Also mußte auch Gott, der unendlich Weise, bei Erschaffung der Welt einen Zweck vor Augen

---

förmigkeit ist, läßt den Eindruck entstehen, daß dieser ärmliche Kulturbesitz nur der Rest einer größeren Summe von Besitztümern sei, aus welcher alles nicht absolut Notwendige nach und nach ausgefallen sei."

[1] Wenn wir hier und im folgenden von Glauben an Gott reden, so verstehen wir darunter nicht den Glauben im strengen Sinne, sofern er ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis eines andern hin bedeutet, sondern jede sichere Überzeugung vom Dasein Gottes, mag dieselbe auf wissenschaftlichem oder auf anderem Wege gewonnen sein.

Digitized by Google

haben. Er brauchte die Welt nicht zu schaffen. Der Unendliche bedarf keines Geschöpfes; nur seiner freien Güte verdankt die Welt ihr Dasein. Aber unter der Voraussetzung, daß er sie schaffen wollte, mußte er ihr einen weisen, seiner unendlichen Vollkommenheit würdigen Zweck vorsetzen. Es fragt sich also, welches dieser Zweck ist, dem die Geschöpfe nach Gottes Absicht zustreben sollen. Die Antwort kann nur lauten:

Der höchste und letzte Zweck aller Dinge ist die Verherrlichung ihres Schöpfers[1].

I. *Vorbegriffe.* 1. *Zweck ist dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht*, oder das, was jemand durch sein Handeln zu erreichen strebt. Nur das Gute kann Zweck sein, weil der Wille nur nach dem Guten, nicht aber nach dem Übel als solchem strebt. Der Zweck wird auch *Ziel* genannt, weil die Handlung eine Art Bewegung des Willens ist, die auf das Gute oder den Zweck *hinzielt*.

Man unterscheidet a) einen *inneren* und einen *äußeren* Zweck. Der *innere* Zweck (finis operis) ist derjenige, auf den ein Ding seiner Natur nach hinzielt. Der innere Zweck einer Uhr ist, die Zeit anzuzeigen; der des Kleides, zu schützen und zu schmücken. Der *äußere* Zweck (finis operantis) ist derjenige, den der Werkmeister durch sein Werk zu erreichen sucht. Dieser kann mit dem inneren Zweck zusammenfallen, aber auch von ihm verschieden sein. So kann der äußere Zweck des Uhrmachers bei Verfertigung der Uhr der Gelderwerb oder die Erzeigung einer Wohltat sein.

Man unterscheidet b) den *nächsten, entfernten* und *letzten* Zweck. Der *nächste* Zweck ist derjenige, dem der Wille unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung eines andern Zweckes, zustrebt, der aber selbst wieder einem höheren Zweck untergeordnet ist. Dieser zweite Zweck ist der *entfernte* Zweck. Will jemand die Rechte studieren, um Advokat oder Richter zu werden, so ist die Erlangung der Rechtswissenschaft der *nächste* Zweck des Studiums, die Erlangung der Richterstelle der *entfernte* Zweck. Der *letzte* Zweck ist derjenige, der keinem höheren mehr untergeordnet wird. Derselbe heißt auch *Endzweck*, weil er das Ende des Strebens bildet.

Der Endzweck kann *schlechthin* oder bloß *beziehungsweise* der *letzte* Zweck sein. Der *schlechthin letzte* Zweck ist derjenige, auf den alle andern Zwecke abzielen, und der selbst keinem höheren Zwecke mehr untergeordnet ist; der *beziehungsweise letzte* Zweck ist bloß in einer bestimmten Reihe von Handlungen der letzte, aber nicht schlechthin. So ist die Gesundheit der letzte Zweck der Arzneikunde; sie selbst ist aber wieder höheren Zwecken untergeordnet. In der von uns aufgestellten Behauptung handelt es sich um den schlechthin letzten Zweck, dem nach Gottes Absicht alle andern Zwecke untergeordnet sein sollen.

2. Die *Verherrlichung* eines Wesens im eigentlichen und strengen (subjektiven) Sinne besteht in der Hochschätzung, Anerkennung und Huldigung, die ihm zu teil wird. In diesem eigentlichen Sinne kann Gott nur von den

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 17 18. Vgl. Costa-Rossetti S. J., Philos. mor. (ed. 2) 19.

Digitized by Google

Vernunftwesen verherrlicht werden, weil nur sie allein ihn zu erkennen und ihm zu huldigen vermögen. Im weiteren (objektiven) Sinne aber wird Gott von allen Geschöpfen verherrlicht, insofern sie durch ihre Güte, Schönheit und Vollkommenheit Zeugnis ablegen von ihres Schöpfers Weisheit und Macht und so den nächsten Grund zu seiner Verherrlichung im eigentlichen Sinne legen. In diesem Sinne erzählen die Himmel Gottes Herrlichkeit, und die Werke seiner Hände verkündigt das Firmament[1].

II. Begründung. 1. Die Geschöpfe haben keinen andern letzten Zweck als denjenigen, um dessentwillen sie Gott aus dem Nichts ins Dasein rief. Welches ist dieser? Gott selbst.

Es widerspricht der unendlichen Vollkommenheit Gottes, daß er in seinem Wollen von einem außer ihm liegenden Dinge abhängig sei. Das wäre aber der Fall, wenn nicht er selbst, sondern ein außer ihm liegendes Gut den letzten Zweck seines Wollens bildete. Denn der letzte Zweck ist der eigentliche Grund, der den Willen in Bewegung setzt oder um dessentwillen der Wille in Tätigkeit tritt. Das Bewegte ist aber von seinem Beweger abhängig, wie die Wirkung von der Ursache.

2. Wäre Gott nicht das letzte Ziel aller Dinge, so wäre er auch nicht der höchste, unumschränkte Herr derselben. Jeder ist nur Herr über dasjenige, was zu seinem Nutzen oder Dienst bestimmt ist. Ist eine Sache für einen andern vorhanden und nicht für mich, so steht diesem andern das oberste Verfügungsrecht zu. Gäbe es also ein Ding, das nicht an letzter und höchster Stelle für Gott bestimmt wäre oder — was dasselbe ist — ihn zum letzten Zwecke hätte, so wäre Gott auch nicht der höchste Herr darüber. Das widerspricht aber der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

3. Keine um ihrer selbst willen begehrenswerte, reine Vollkommenheit kann dem Unendlichen fehlen. Nun ist es aber gewiß eine reine, um ihrer selbst willen begehrenswerte Vollkommenheit, nicht bloß die letzte Quelle, sondern auch das letzte Ziel, nicht bloß der Anfang, sondern auch der Endzweck aller Dinge zu sein. Also ist Gott das Endziel aller Dinge.

4. Das Wollen und Lieben muß, um vernünftig zu sein, der objektiven Ordnung oder dem Werte der Dinge entsprechen. Nun sind aber alle geschaffenen Dinge nur gut oder begehrenswert durch Teilnahme an der Gutheit und Vollkommenheit Gottes. Also dürfen sie vernünftigerweise nur mit Unterordnung und Abhängigkeit von der göttlichen Vollkommenheit erstrebt und geliebt werden. Gleichwie die Planeten nur vermittelst des ihnen mitgeteilten Sonnenlichtes leuchten, so sind die geschaffenen Dinge nur insofern gut, als sie teilnehmen an der unendlichen Vollkommenheit Gottes oder schwache Strahlen, matte Abbilder des Ewigen sind. Deshalb sind sie nur mit Unterordnung unter die Quelle alles Guten der Liebe wert.

Mit unendlicher Liebe liebt Gott seine eigene Wesenheit als den Inbegriff und Urquell alles Guten; alle geschaffenen Dinge aber nur insofern, als sie an dieser Vollkommenheit teilnehmen und dieselbe widerstrahlen.

---

[1] Ps 18, 1.

Digitized by Google

5. Gott ist das letzte Ziel alles Geschaffenen, um seiner selbst willen hat er die Welt ins Dasein gerufen. Aber welches ist das Gut, das Gott durch die Geschöpfe für sich erreichen will? Seine eigene Verherrlichung.

Die äußeren Güter sind für ein vernünftiges Wesen nur in zweifacher Rücksicht begehrenswert: erstens, insofern sie ihm nützlich sind oder als Mittel zur Erhaltung und Vervollkommnung dienen; zweitens, insofern sie zu seiner äußeren Ehre und Verherrlichung beitragen. Nun kann aber Gott aus den Geschöpfen keinen Nutzen ziehen; der Unendliche bedarf keines Geschöpfes zu seiner Erhaltung und Vollkommenheit. Da er aber doch, wie gezeigt, die Geschöpfe um seiner selbst willen ins Dasein gerufen, so folgt, daß er sie um seiner eigenen Verherrlichung willen geschaffen hat. Diese Verherrlichung bildet also den letzten und höchsten Zweck alles Geschaffenen.

In der Tat, wer jemand vollkommen liebt, wünscht ihm auch alles Gute. Nun liebt Gott seine eigene Wesenheit mit unendlicher Liebe. Also will er ihr alles Gute. Sie kann aber nicht in sich selbst vollkommener werden, sondern nur durch schwache Nachbilder ihre Vollkommenheit gewissermaßen ausstrahlen und erweitern. Und diese Verherrlichung will Gott als den höchsten Zweck aller seiner Werke. Alle sollen in ihren verschiedenen Arten und Abstufungen als ebensoviele Abbilder und Nachahmungen die unendliche Vollkommenheit Gottes darstellen und verkünden[1].

§ 2. Von der Art und Weise, wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen.

Die Geschöpfe sollen Gott verherrlichen. Aber wie?

1. Die vernunftlosen Geschöpfe dadurch, daß sie durch ihre Vollkommenheit Gottes Größe offenbaren. Jedes Wesen soll zur Verherrlichung des Schöpfers beitragen nach Maßgabe seiner Fähigkeit. Die vernunftlosen Geschöpfe können aber Gott nicht im eigentlichen Sinne huldigen, sondern bloß durch ihre Vollkommenheit den Vernunftwesen die Größe und Weisheit ihres Werkmeisters verkünden. Darin besteht also auch ihre höchste Aufgabe.

Jede Wirkung ist irgendwie ihrer Ursache ähnlich[2], so daß man aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache schließen kann. Das Werk lobt seinen Meister. Gleichwie ein herrlicher Dom oder ein schönes Gemälde Zeugnis gibt von der Gewandtheit und Größe des Künstlers, so bekundet auch die sichtbare Schöpfung dem Menschen Gottes Größe und Herrlichkeit[3]. Ja mit viel mehr Recht als von dem menschlichen Kunstwerke auf den Meister können wir aus den Geschöpfen auf Gott schließen. Denn Gott

---

[1] Vgl. S. Thom., C. gent. l. 1, c. 75. Selbstverständlich braucht Gott nicht notwendig Geschöpfen das Dasein zu geben, weil sie seine Vollkommenheit nicht erhöhen können; aber unter Voraussetzung der Erschaffung muß er sie notwendig auf sich als das höchste Ziel hinordnen.

[2] Omne agens agit sibi simile (S. Thom. a. a. O. l. 3, c. 19).

[3] Deshalb sagt der hl. Paulus im Römerbriefe (1, 20): „Das Unsichtbare an ihm wird von der Weltschöpfung aus durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen und angeschaut, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie (die Heiden) unentschuldigt sind."

Digitized by Google

ist, was beim menschlichen Künstler nicht zutrifft, nicht bloß bewirkende, sondern auch *vorbildliche* Ursache aller seiner Werke. Alle seine schöpferischen Ideen entnimmt er dem Urgrund alles Seins, seiner eigenen, unendlichen Wesenheit. Deshalb sind alle geschaffenen Dinge wahre, wenn auch schwache *Abbilder* oder *Nachahmungen* seiner göttlichen Wesenheit, gewissermaßen verwirklichte Gedanken Gottes. Weil aber Gott unendlich vollkommen ist und die einzelnen Geschöpfe nur die eine oder andere seiner Vollkommenheiten zur Darstellung zu bringen vermögen, so hat Gott eine große Mannigfaltigkeit von Dingen hervorgebracht, von denen jedes das göttliche Urbild unter einer andern Rücksicht widerspiegelt. Wie der eine Sonnenstrahl durch das Prisma in viele Farben zerlegt wird, so finden wir die Vollkommenheiten, die in Gott allesamt in höchster Einfachheit vereint sind, in den Geschöpfen gewissermaßen auseinandergelegt und ausgebreitet.

Hierzu kommt noch, was das ausschließliche Vorrecht des ewigen Werkmeisters ist, daß er seinen Kunstwerken den inneren Trieb zur Selbstvervollkommnung eingehaucht hat. Was der Mensch schafft, ist stumm und tot; die Kunstwerke Gottes hingegen leben und vervollkommnen sich von innen heraus oder haben wenigstens einen angebornen Trieb zu dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Dieser Trieb zur Vervollkommnung ist aber in Wirklichkeit ein Trieb, in immer größerem Maße an der Vollkommenheit Gottes teilzunehmen, ein Streben, die Vollkommenheiten Gottes in immer höherem Maße zur Darstellung zu bringen und zu seiner Verherrlichung beizutragen. Das gilt ganz besonders vom Menschen mit seinem angebornen Trieb, sich selbst zu vervollkommnen. Die Vervollkommnung des Menschen ist ja die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, da er nach Gottes Ebenbild geschaffen ist.

Doch nicht bloß einzeln genommen verkünden die Geschöpfe Gottes Ehre, sondern auch durch ihr *geordnetes, harmonisches Zusammenwirken* zu einem großen, nach einem einheitlichen Plane geordneten Ganzen. Wer mit offenem Auge in das Triebwerk des Weltalls hineinblickt, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle die unzähligen, großen und kleinen Wesen darin, obwohl sie nur auf ihr eigenes Wohl bedacht zu sein scheinen, dennoch unbewußt und planmäßig zu einem großartigen, überwältigenden Ganzen zusammenwirken. Ein Unsichtbarer, Allgewaltiger leitet sie am goldenen Zügel mächtig und sanft zugleich fortwirkend von einem Ende des Weltalls zum andern. Sie bilden eine immerwährende, stetig wechselnde und sich verjüngende, göttliche Kunstausstellung, aus der wie mit Flammenzügen der Name der ewigen Macht, Weisheit und Güte hervorleuchtet.

2. Die *vernünftigen Geschöpfe* sollen zwar auch wie alle andern Dinge, ja in noch höherem Grade, durch ihre Schönheit und Vollkommenheit die Größe Gottes offenbaren, gewissermaßen zum Lobe ihres Werkmeisters auffordern. Der Mensch insbesondere ist der kurze Inbegriff, die Perle und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung.

Aber sie sollen nicht bloß in diesem weiteren, sondern auch im eigentlichen und strengen Sinne Gott verherrlichen durch *Anerkennung, Liebe und*

Digitized by Google

Huldigung. Das ist die besondere Bestimmung der Vernunftwesen, die sie vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet[1]. In der Tat:

a) Jedes Geschöpf soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit Gott verherrlichen, wie gezeigt wurde. Nun ist aber der Mensch als Vernunftwesen fähig, Gott im eigentlichen und formellen Sinne zu verherrlichen. Er ist ihm also diese Huldigung schuldig.

b) Gott kann nur dadurch im eigentlichen formellen Sinne durch die ganze Schöpfung verherrlicht werden, daß sie die vernünftigen Wesen zur Liebe und zum Lobe Gottes hinführt. Denn die Verherrlichung im eigentlichen Sinne ist Anerkennung, Liebe und Huldigung. In dieser Weise kann aber die vernunftlose Schöpfung nicht selbst Gott verherrlichen, sondern nur durch Vermittlung des Menschen, indem sie diesen zur Kenntnis und Liebe Gottes führt. Also muß es Aufgabe des Menschen sein, diese Vermittlung zu übernehmen und nicht nur im eigenen Namen, sondern gewissermaßen im Namen der ganzen Schöpfung dem höchsten Herrn und Endziel aller Dinge zu huldigen. Gott konnte seine Vollkommenheit nicht offenbaren wollen, ohne sie irgend jemand zu offenbaren, der die stumme Sprache der vernunftlosen Geschöpfe zu verstehen und in ihrem Namen dem Ewigen zu huldigen im stande wäre.

So nimmt der Mensch inmitten der gesamten sichtbaren Schöpfung gewissermaßen hoheprieſterliche Stellung ein. Alle Geschöpfe bringen durch seinen Mund dem Ewigen das Opfer des Lobes und der Anbetung dar. Aus der Tiefe dieses hohenpriesterlichen Geistes quollen die herrlichen Psalmen hervor, in denen der Prophet der Reihe nach alle Geschöpfe am Himmel und auf Erden voll Begeisterung auffordert mit ihm ihren Schöpfer und Herrn zu loben[2].

§ 3. Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen.

1. Die unendliche Weisheit liebt es, durch die einfachsten Mittel mehrere Zwecke zugleich zu erreichen. Dieses Gesetz waltet in der ganzen Schöpfung. Obwohl Gott seine eigene Verherrlichung als ersten und höchsten Zweck seines Schaffens wollte, ja wollen mußte, so beabsichtigte er doch zugleich den Geschöpfen wohlzutun, ihnen von seinen unendlichen Gütern mitzuteilen. Dieses ist der untergeordnete Zweck der Schöpfung.

Daß Gott auch das Wohl der Geschöpfe bezweckte, folgt schon daraus, daß dasselbe mit seiner Verherrlichung unzertrennlich verbunden ist. Der Ewige konnte seine Verherrlichung nicht wirksam wollen, ohne den Geschöpfen wohlzutun. Die objektive Verherrlichung Gottes besteht ja darin, daß die Geschöpfe durch ihre Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung die Größe und Güte ihres Werkmeisters offenbaren und verkündigen. Dieser Zweck kann aber nur da-

[1] Es ist nur eine der natürlichen Vernunft zugängliche Wahrheit, welcher der hl. Paulus in den bekannten Worten Ausdruck verleiht: „Tut alles zur Ehre Gottes!“ (1 Kor 10, 31).

[2] Vgl. Psalm 28 32 65 95 97 102 usw.

Digitized by Google

durch erreicht werden, daß die Geschöpfe wirklich an der Vollkommenheit und Schönheit ihres Schöpfers teilnehmen. Gleichwie die Sonne ihre Strahlen nicht aussenden kann, ohne zu erwärmen und zu erleuchten, so konnte sich auch Gott nicht seinen Geschöpfen mitteilen, ohne sie an seiner unendlichen Vollkommenheit teilnehmen zu lassen.

Gott hat aber das Wohl der Geschöpfe nicht bloß insofern gewollt, als dasselbe ein *Mittel* zu seiner eigenen Verherrlichung war. Nein; das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, war ihm auch *Zweck*. So verlangte es seine unendliche Güte und Liebe. Gerade weil er unendlich gut und barmherzig ist, wollte er sich seinen Geschöpfen mitteilen oder sie an seinen Gütern teilnehmen lassen. Jedoch mußte er diesen Zweck seiner eigenen Verherrlichung als dem höheren Gute unterordnen.

2. Obwohl Gott durch die Schöpfung das Wohl *aller* seiner Geschöpfe ohne Ausnahme bezweckte, so wollte er doch das Wohl der gesamten *vernunftlosen Natur mit Unterordnung unter das Wohl des Menschen*. Wie Gott der Zweck der gesamten Schöpfung, so ist der Mensch der unmittelbare Zweck der vernunftlosen Natur.

a) Das Niedrigere ist um des Höheren wegen. Der Mensch ist aber der Höhepunkt und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung. Deshalb ist diese ihm untergeordnet, sie hat ihm zu dienen.

b) Alle Dinge der sichtbaren Schöpfung, organische und anorganische, sind so geeigenschaftet, daß sie den Menschen nicht bloß mannigfachen Nutzen gewähren *können*, sondern auch tatsächlich in der verschiedensten Weise *dienen*. Also hat Gott auch diesen Dienst gewollt. Denn die Unter- und Überordnung, die sich aus der Natur der Dinge ergibt, müssen wir als von Gott gewollt ansehen, der die Welt nicht planlos geschaffen hat.

Wie mannigfach dient die Schöpfung dem Menschen! Was wäre der Mensch ohne das Licht der Sonne, das ihm leuchtet und ihn wärmt, ohne die Luft, die er atmet, ohne die Erde, die ihn trägt, ohne die Pflanzen und Tiere, die ihn ernähren und kleiden, ohne das Feuer, das ihn erwärmt und ihm seine Nahrung und sein Werkzeug bereiten hilft? Selbst in seinem Erkennen und Begehren, sowohl in der sinnlichen als geistigen Ordnung, ist er ganz auf den Dienst der sichtbaren Welt angewiesen. Aus ihr schöpft er seine Begriffe von Sein, Ordnung, Güte, Schönheit, Bewegung, Ursache, Kraft usw., an deren Hand er zum Urquell aller Wahrheit emporsteigt. Sie dient ihm auch als Schauplatz seines sittlichen Lebens, seines allseitigen Schaffens und Ringens.

c) Auch das *Bedürfnis* des Menschen beweist, daß die vernunftlosen Geschöpfe ihm als Mittel dienen sollen. Gott konnte ihn nicht erschaffen, ohne ihm einen angemessenen Wohnort, ein passendes Feld seiner Tätigkeit anzuweisen und ihm die erforderlichen Mittel zu seinem Unterhalt und zur Befriedigung seiner vielgestaltigen leiblichen und geistigen, individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse auf den Lebensweg mitzugeben. Nun findet der Mensch alles das nur in der sichtbaren Schöpfung. Also ist sie für ihn geschaffen. Sie ist ihm als Schauplatz seiner Tätigkeit zugewiesen, sie ist das Reich, in dem er als König herrschen soll. Damit stimmt die Ansicht aller

Digitized by Google

Menschen überein, wie sie sich im praktischen Leben unzweideutig äußert. Überall verfügen die Menschen frei zu ihrem Vorteil über die Natur. Ohne Bedenken hauen sie die Eichen und Zedern um, töten sie den Löwen wie das Rind, durchwühlen sie das Innere der Erde, wo und wie es ihrem Vorteil dienlich ist. So benimmt sich nur ein Herr in seinem Eigentum.

Zweites Kapitel.

Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe.

Bei den vernunftlosen Lebewesen wird auf das Individuum nur so viel Rücksicht genommen, als es das Wohl der Art erheischt. Mit unerbittlicher Strenge ist es an den Dienst der Art gekettet, so daß es gewöhnlich abstirbt, sobald es dieser keinen Nutzen mehr bringt. Die Drohnen, die ihren Dienst geleistet, werden beseitigt.

Anders beim Menschen[1]. Er ist ein selbständiges, vernünftiges Wesen, d. h. Person. Deshalb ist er nicht einfachhin der Art als Mittel untergeordnet, sondern in gewisser Rücksicht Selbstzweck. Zwar ist auch er für Gottes Ehre geschaffen, aber der Nutzen soll ihm selbst bleiben. Er ist nicht mehr einfachhin zum Nutzen eines Höheren da. Gleichwie er allein Gott im eigentlichen Sinne, durch Anerkennung und Huldigung, verherrlicht: so ist er auch allein zur Teilnahme an Gottes Glückseligkeit bestimmt. Das haben wir jetzt zu untersuchen und zu begründen.

a) Was versteht man unter Glückseligkeit? Jedermann denkt sich darunter einen Zustand, in welchem man von jedem Übel frei und im Besitze alles Guten ist. Man kann deshalb die Glückseligkeit einen Zustand vollkommener Befriedigung aller vernünftigen Begehrungen nennen oder mit Boëthius[2] einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand.

Zur Glückseligkeit gehört also α) die Abwesenheit jedes Übels, β) der Besitz alles Guten, das dem natürlichen Streben unserer Natur entspricht[3],

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 113: Creatura rationalis divinae providentiae substat sicut *secundum se* gubernata et provisa, *non solum propter speciem* ut aliae corruptibiles creaturae.

[2] De consol. phil. l. 3, pr. 2: Status omnium bonorum congregatione perfectus. Treffend schildert Cicero die Glückseligkeit in den Worten: Neque ulla alia huic verbo, cum *beatum* dicimus, subiecta notio est, nisi *secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio* (Tuscul. V 10). Der hl. Augustin nennt die Glückseligkeit plenitudo omnium rerum optandarum (De civit. Dei l. 5 init). Nach Aristoteles (Ethic. I, 1, 1094) ist die Glückseligkeit das höchste Ziel aller Handlungen, das wir nur um seiner selbst willen erstreben und das der Grund ist, um dessentwillen wir alles übrige begehren. Der hl. Thomas sagt von der Glückseligkeit: Nihil aliud sub nomine beatitudinis intellegitur, nisi bonum perfectum intellectualis creaturae, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet (I, q. 26, a. 1).

[3] Die Abwesenheit jedes eigentlichen Übels hängt mit dem Besitz alles Guten notwendig zusammen. Denn solange uns ein Gut fehlt, das uns irgendwie zur vollen Befriedigung notwendig ist, leiden wir noch unter einem Übel.

Digitized by Google

endlich γ) die immerwährende Dauer dieses Zustandes, sowie das Bewußtsein derselben. Denn sobald man fürchten muß, es wieder zu verlieren, ist es mit dem vollkommenen Glücke aus, weil diese Furcht selbst ein großes Übel ist und ein großes Übel voraussetzt. Die Glückseligkeit ist im Grunde identisch mit der Vollkommenheit des Menschen, sofern dieselbe als dauernder Zustand gedacht wird[1].

Die eben beschriebene ist die vollkommene Glückseligkeit, die auch einfachhin Glückseligkeit genannt wird. Fehlt von den erforderlichen Bedingungen derselben die eine oder andere, so ist die Glückseligkeit eine unvollkommene.

b) In der Glückseligkeit kann man zweierlei unterscheiden: den Gegenstand derselben oder das Gut, durch dessen Besitz jemand glücklich wird (objektive Glückseligkeit), und den Besitz dieses Gegenstandes (subjektive Glückseligkeit).

c) Man unterscheidet ferner eine natürliche und übernatürliche Glückseligkeit. Die natürliche Glückseligkeit ist jene, die den natürlichen Kräften und Bedürfnissen des Menschen entspricht; die übernatürliche geht über dieses Maß hinaus. Der Christ weiß aus der Offenbarung, daß alle Menschen durch Gottes freie Güte zu einer viel höheren Glückseligkeit berufen sind, als ihnen von Natur aus gebührt. Diese übernatürliche Glückseligkeit enthält selbstverständlich die natürliche in eminenter Weise, wie etwa ein Goldstück eine Kupfermünze. Wir haben es in unserer philosophischen Untersuchung nur mit der natürlichen Glückseligkeit zu tun.

d) Wenn wir im folgenden beweisen, der Mensch sei zur Glückseligkeit bestimmt, so reden wir zunächst von der Glückseligkeit im allgemeinen, ohne vorderhand nach dem Gute zu fragen, das den Menschen glücklich machen kann. Wie man von einer vollkommenen Sättigung eines Menschen reden kann, ohne zu bestimmen, durch welche Speise dieselbe erreicht werden mag, so kann man auch von der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen reden, ohne an ein bestimmtes Gut zu denken, durch das sie zu stande kommen soll.

§ 2. Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit.

I. Den Hauptbeweis entnehmen wir dem allen Menschen innewohnenden Glückseligkeitsdrang.

Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in der Natur selbst enthaltenen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß

[1] „Ein glücklicher Mensch ist noch lange kein vollkommener Mensch", so wendet man ein. Versteht man unter dem glücklichen Menschen den vollständig Glücklichen, so ist der Glückliche notwendig auch sittlich und geistig vollkommen. Denn wie könnte der wahrhaft glücklich sein, dem die höchsten Güter, die Tugenden, fehlen? Versteht man unter dem glücklichen Menschen den unvollständig Glücklichen, wie man ihn wohl auf Erden antreffen kann, so ist zu unterscheiden. Es kann jemand viele irdische Güter und Vorzüge besitzen, auch bis zu einem gewissen Grade und zeitweilig sich glücklich fühlen und nach menschlichem Urteil für glücklich gelten, ohne die sittlichen Tugenden zu besitzen; aber wahrhaft glücklich zu nennen ist er nicht. Wahrhaft glücklich auf Erden ist nur, wer in seinen sittlichen Tugenden das sichere Unterpfand des vollkommenen Glückes in einem besseren Jenseits besitzt.

Digitized by Google

diesem Naturtriebe nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Also sind alle Menschen ohne Ausnahme zur vollkommenen Glückseligkeit als wirklich erreichbarem Ziele bestimmt.

1. Um die Richtigkeit des Obersatzes einzusehen, müssen wir uns vor allem klar machen, was man unter einem Naturtrieb zu verstehen hat. Jedes Wesen hat die Neigung, sich zu erhalten und nach Maßgabe seiner Natur zu entwickeln. Ganz besonders gilt dies von den belebten Wesen, die alle von Natur aus sich zu erhalten und zu vervollkommnen streben. Dieses Streben ist auch im Zustande der Ruhe vorhanden. Gleichwie auf der Erde alle Dinge beständig nach dem Erdmittelpunkte streben, auch wenn sie ruhen: so hat der Schöpfer einem jeden Dinge eine Neigung zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung von Natur aus eingepflanzt. Ja diese Neigung ist nichts anderes als die Natur selbst, insofern sie unbewußt dem ihr entsprechenden Gut zustrebt. Sehr schön sagt Trendelenburg: Der Trieb „ist gleichsam die Sehnsucht des unerfüllten Zweckes“ [1]. Gott ist zwar die oberste und allgemeinste bewegende Ursache in der Welt, aber nicht die einzige. Unter seiner Mitwirkung sollen auch die Geschöpfe tätigen Anteil nehmen an der Verwirklichung der göttlichen Pläne. Zu diesem Zwecke hat er jedem Ding einen Trieb nach dem ihm entsprechenden Ziel und der dazu dienlichen Tätigkeit in die Natur hineingelegt. Dieser Naturtrieb ist also nicht eine aus Erkenntnis hervorgehende Betätigung des Strebevermögens, sondern die Voraussetzung, Grundlage und Wurzel derselben. Er geht deshalb auch nicht mit der Tätigkeit vorüber, sondern bleibt beständig wie die Natur des Dinges selbst.

Es gibt verschiedene Arten von Naturtrieben, so z. B. den Trieb der Selbsterhaltung, der das Wohl des Individuums, den Geschlechtstrieb, der die Erhaltung der Art zum Zweck hat. In ähnlicher Weise gibt es auch im höheren Teil der Seele einen Glückseligkeitstrieb, d. h. eine angeborne, dauernde Neigung nach dem vollkommenen Besitz alles Guten und Wahren, oder was dasselbe ist, einen inneren Drang nach der dem Menschen zukommenden Vollkommenheit. Der Trieb nach Vervollkommnung und der Trieb nach Glückseligkeit sind im Grunde identisch. Was berechtigt uns nun, einen solchen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit anzunehmen?

a) Vor allem die Natur der höchsten Fähigkeiten des Menschen. Wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille von Natur aus nach ihrer Vollkommenheit, oder was dasselbe ist, nach dem vollkommenen Besitz des ihnen eigentümlichen Gegenstandes oder Formalobjektes. Welches ist nun das Formalobjekt des Verstandes und Willens? Das Wahre und Gute als solches, d. h. nicht dieses oder jenes konkrete Wahre und Gute, sondern das Wahre und Gute überhaupt. Über jede endliche, beschränkte Wahrheit und über jedes endliche, beschränkte Gut hinaus streben Verstand und Wille nach mehr Wahrheit, nach einem größeren Gut. Folglich werden sie erst dann zum Abschluß ihres Strebens gelangen, wenn sie in den Besitz alles Wahren und Guten gelangt sind. Der Besitz alles Guten und Wahren ist aber die Glückseligkeit. Also haben Verstand und Wille von Natur aus den

[1] Logische Untersuch. II 44.

Digitized by Google

Trieb nach Glückseligkeit. Über alle Schranken des Endlichen hinaus strebt das Menschenherz nach dem Inbegriff alles Guten und Wahren, um in seinem Besitze befriedigt zu ruhen.

Wir können denselben Beweis mit dem hl. Bonaventura auch so ausdrücken: Jedes der Vervollkommnung fähige Wesen strebt von Natur aus nach seiner Vollkommenheit, es will das seiner Natur entsprechende Gute vollkommen erlangen. Nun aber ist die menschliche Seele von Natur aus fähig, durch die wahre Glückseligkeit vervollkommnet zu werden. Also strebt jede menschliche Seele nach der wahren, d. h. vollkommenen Glückseligkeit[1].

b) Was sagt uns ferner die Erfahrung? Was liegt allem menschlichen Streben und Ringen bewußt oder unbewußt zu Grunde? Der Trieb nach voller Befriedigung, der Wunsch, möglichst alles Übel von sich zu entfernen und alles Gute zu besitzen. „Nach einem glücklichen, goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen." Was liegt dem hastigen Streben zu Grunde, mit dem der Ehrgeizige nach Ruhm und Ehre, der Habsüchtige nach Geld und Gut, der Wollüstige nach Befriedigung seiner unreinen Begierden, der Wissensdurstige nach Erweiterung des Kreises seiner Kenntnisse jagt? Es ist derselbe, allen angeborne Trieb nach vollkommenem Glück[2]. Jeder sucht zwar sein Glück in etwas anderem, aber in dem allgemeinen Wunsche, glücklich zu werden, kommen alle überein. „Glücklich zu sein", sagt der hl. Augustin, „ist ein so großes Gut, daß sowohl die Guten als die Bösen danach verlangen."[3] Denn auch der Böse sucht schließlich durch seine Missetaten die ungeregelten Begierden seines Herzens zu befriedigen. Jeder braucht nur sein eigenes Herz zu befragen, und er wird finden, daß er von Natur unwillkürlich Schmerzen, Krankheiten, Verachtung flieht, dagegen ebensosehr nach Wohlsein, Freude, Frieden und Trost verlangt. Wie die Pflanze nach dem Lichte, strebt das menschliche Herz nach voller, ungetrübter, dauernder Freude, d. h. nach vollkommenem Glück. Wie oft entringt sich der Brust des Menschen der sehnsuchtsvolle Ruf:

„Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!" (Goethe.)

---

[1] S. Bonav., In 4, dist. 49, q. 2, n. 1.

[2] Deshalb nennt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 1, a. 6) das Streben nach Glückseligkeit die Wurzel aller Willensbetätigungen. Denn was immer der Wille erstrebt, begehrt er deshalb, weil und insofern es ihm gut ist, und weil es seinen Durst nach dem Guten wenigstens in etwa befriedigt.

[3] Enarr. in Psalm. 118, sermo 1. Derselbe hl. Augustin erzählt (De Trinit. l. 13, c. 3), ein Schauspieler habe einst öffentlich im Theater erklärt, er werde bei der nächsten Vorstellung jedem seiner Zuhörer sagen, wonach er verlange. Als nun am bestimmten Tage sich eine große Menge Neugieriger eingefunden, trat der Schauspieler vor sie hin und sprach: „Was ihr alle verlangt, ist, wohlfeil zu kaufen und teuer zu verkaufen." Der hl. Augustin mißbilligt diese Antwort ebenso wie die Behauptung des Ennius, alle Menschen wollten gelobt sein. Aber, fährt er fort, „hätten beide gesagt: glücklich wollt ihr alle sein, so hätten ihnen alle bei einem Einblick in ihr Inneres zustimmen müssen".

Digitized by Google

Die Allgemeinheit dieser Tatsache des Strebens nach vollem Glück läßt auch nicht daran zweifeln, daß wir es hier nicht mit zufälligen und willkürlichen Strebungen, sondern mit einem eigentlichen Naturtrieb zu tun haben. Wie wir aus der Tatsache, daß alle Menschen nach Speise verlangen, auf einen Naturtrieb schließen, so können wir auch aus dem allgemeinen Sehnen und Streben nach Glück folgern, daß dasselbe in einem vom Schöpfer herrührenden Naturtrieb begründet ist.

c) Wir können uns endlich für das Vorhandensein des Naturtriebes nach Glückseligkeit auf die übereinstimmende Ansicht aller philosophischen Schulen berufen. Wie weit die Philosophen sonst auseinander gehen mögen, so kommen sie doch alle in der Annahme dieses Glückseligkeitstriebes überein. Wir wählen einige Zeugnisse aus den verschiedensten philosophischen Richtungen. Aristoteles, der in allen seinen Untersuchungen von sichern Erfahrungstatsachen ausgeht, nimmt im ersten Kapitel seiner Nikomachischen Ethik den Glückseligkeitstrieb zum Ausgangspunkt seiner ganzen Theorie. Er bezeichnet es als offenkundig, daß alle nach vollkommenem Glücke streben[1]. Plato kommt in seinen Zwiegesprächen sehr häufig auf dieselbe Tatsache zurück, so namentlich im Symposion, Gorgias und im Staat. Cicero wollte im Hortensius von einer völlig unerschütterlichen Grundlage ausgehen, an der niemand zweifeln könne, und als eine solche Grundlage betrachtete er das Verlangen aller Menschen, glücklich zu sein[2]. Selbst die sonst allen Rücksichten auf Befriedigung so abholden Stoiker bezeichnen die Glückseligkeit als das ethische Ziel des Menschen[3]. Ihnen folgt der Stoiker der Neuzeit. „Glücklich zu sein", meint Kant[4], „ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens." Daß das ganze Heer der modernen Eudämonisten, welche die größtmögliche Glückseligkeit als den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellen, derselben Ansicht huldige, braucht kaum erwähnt zu werden. Auch der Vater des modernen Pessimismus, A. Schopenhauer[5], bekennt sich zur selben Ansicht: „Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen . . . unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist."

---

[1] *Ὅτι μὲν οὖν τοῦ τ' εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν.* Polit. l. 7, c. 13, 1331 b 39.

[2] S. August., De Trinit. l. 13, 4: Beati certo omnes esse volumus.

[3] Diog. Laert. VII 127.

[4] Kritik der praktischen Vernunft: WW. IV (Ausg. von Hartenstein) 123. An einer andern Stelle (ebd. 139) behauptet er: „Ein Gebot, daß jedermann sich selbst glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht. Denn man gebietet niemals jemand das, was er schon unausbleiblich will."

[5] Die beiden Grundprobleme der Ethik II 196, § 14. Ähnlich sagt E. v. Hartmann: „Was der Mensch ohne alle Reflexion ohne weiteres will, ist immer und überall die Lust (?); sobald er sich darüber besinnt, was er denn eigentlich wolle, so erkennt er, daß es eine möglichst vielseitige, seine Natur erschöpfende und möglichst dauernde Lust sei, d. h. die Glückseligkeit oder die Eudämonie" (Das sittl. Bewußtsein 20).

Digitized by Google

Mit Recht sagt deshalb H. Spencer: „Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerten Gefühlszustand hinzustellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit.“ [1]

2. An der Tatsache des Naturtriebes nach vollkommener Beseligung kann dem Gesagten zufolge kein vernünftiger Zweifel bestehen. Es ist aber unmöglich, daß diesem Naturtrieb nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Ein Naturtrieb kann nicht vergeblich oder zwecklos vorhanden sein [2]. Nun aber wäre der Glückseligkeitstrieb unnütz, zwecklos und eine Anklage der Weisheit und Güte Gottes, wenn ihm nicht die Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspräche.

Wer leugnet, daß dem Glückseligkeitstrieb die Glückseligkeit als erreichbares Ziel entspreche, muß vor allem einen unauflöslichen Widerspruch in der menschlichen Natur annehmen, oder wenigstens behaupten, die menschliche Natur habe einen notwendigen Drang nach einem völlig unerreichbaren Ziel. Ja er muß im Grunde behaupten, die menschliche Natur habe keinen für uns erkennbaren Zweck. Wenn wir aus dem Naturtrieb der menschlichen Natur nicht mehr auf ihre Bestimmung für die vollkommene Glückseligkeit schließen dürfen, so haben wir auch kein Recht mehr, zu behaupten, das Auge sei zum Sehen, das Ohr zum Hören bestimmt. Er muß endlich behaupten, der Mensch, die Krone und das Kunstwerk der ganzen sichtbaren Natur, sei in einer bedauernswerteren Lage als das vernunftlose Tier, und zwar infolge seiner höchsten Vorzüge. Wenn das Tier satt ist und Ruhe hat (cibum et venerem), hat es seinen Himmel. Von einem Zustande vollkommener dauernder Glückseligkeit im Besitze alles Guten hat es keine Idee. Sein Sinnen und Trachten geht nicht ins Unermeßliche wie beim Menschen. Es hat weder den Trieb nach vollkommener

---

[1] Tatsachen der Ethik, Stuttgart 1879, 50. Um noch Zeugen aus neuester Zeit anzuführen, so sagt Köstlin (Geschichte der Ethik I [1887] 18): „Es gibt ein unbedingtes Bedürfnis für den Menschen, daß es ihm objektiv wohl, gut, glücklich ergehe, und daß er subjektiv das Gefühl des Wohlseins, der Zufriedenheit mit dem Dasein habe. . . . Dieses Bedürfnis ist das A und O alles menschlichen Begehrens, Sehnens, Denkens, Hoffens: es ist nicht ein willkürliches, sondern ein dem Menschen durch seine Natur aufgedrungenes ‚Problem‘, von welchem er nicht absehen kann und nicht absehen soll.“ Ähnlich E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen III 209. Derselbe sagt in seinem „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie“ [4] 180: „Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist nach Aristoteles im allgemeinen, wie dies kein griechischer Ethiker bezweifelt, die Glückseligkeit.“ „Das Glück“, behauptet Prof. Hilty („Das Glück“ [4] 179), „ist eigentlich der Schlüssel aller unserer Gedanken. Jeder sucht es für sich, viele suchen es, wenn es der einzelne nicht erreichen kann, gemeinsam. Es ist der letzte Grund alles Lernens, Strebens, aller staatlichen und kirchlichen Einrichtungen. Man mag das Eudämonismus schelten, wenn man will; es ist aber das Lebensziel der Menschen, glücklich wollen sie sein um jeden Preis. . . . Es gibt nichts, worin alle Menschen so einig sind, wie das Glücksuchen.“ Steubel (Der religiöse Unterricht. 2. Hauptteil: Der systematische Aufbau [1900] 7) schreibt: „Der Trieb nach Lebensbefriedigung (Glückseligkeit, möglichste Summe von Lustgefühlen) ist das alles Beherrschende im menschlichen Leben.“ Hören wir endlich noch einen Sozialdemokraten: „Der Glückseligkeitstrieb,“ sagt Engels (L. Feuerbach [3] [1895] 31), „ist dem Menschen angeboren.“

[2] S. Thom. 1, q. 75, a, 6: Desiderium naturale non potest esse inane.

Digitized by Google

Glückseligkeit noch das Bewußtsein davon. Der Mensch dagegen wird beständig vom Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit getrieben. Dieser Trieb ist der ungestillte Hunger der Seele, dessen Bewußtsein ihn quält und zu immer neuem Schaffen fortreißt. Gesetzt nun, diese Glückseligkeit sei ihm nicht erreichbar, so wäre er beklagenswerter als das vernunftlose Tier, und zwar auf Grund dessen, was seinen edelsten Vorzug bildet, nämlich seiner Vernunft. Den Darwinisten könnte man dann — *von seinen eigenen Grundsätzen ausgehend* — mit Recht fragen, was es denn dem Menschen genützt habe, im Kampf ums Dasein alle Gegner aus dem Felde zu schlagen und auf die oberste Stufe der Entwicklung zu gelangen, wenn er dadurch nur unglücklicher und elender werden soll als alle übrigen?

Den genannten Gründen kann selbst ein Anhänger der Deszendenzlehre nicht ausweichen. Doch dieselbe gilt für uns hier als ein abgetaner Standpunkt. Der Mensch ist das Gebilde des allmächtigen und allweisen Werkmeisters. Nicht blind und aufs Geratewohl hat ihn der Schöpfer ins Dasein gerufen und mit so herrlichen Gaben geschmückt, sondern zu weisen Zwecken, wie sie der Größe Gottes und der Natur des Menschen entsprechen. Wie wir bei jedem Kunstwerke aus der Anlage auf die Bestimmung schließen, so ist auch uns aus der Natur des Menschen ein Schluß auf sein Endziel gestattet. Nun hat aber der Mensch einen unüberwindlichen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit. Also ist er von Gott, der ihm diesen Trieb gegeben, zur Glückseligkeit bestimmt. Oder sollen wir annehmen, der unendlich Weise habe dem Menschen durch einen Naturtrieb die Richtung auf die Glückseligkeit gegeben, ihm gewissermaßen eine Hinbewegung auf dieselbe eingedrückt, ohne die Absicht, ihn zu derselben hinzuführen?

So ist Gottes *Weisheit* eine sichere Bürgschaft für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit. Aber auch Gottes *Güte* verbietet die Annahme, er habe dem Menschen einen so unstillbaren Trieb nach Glück eingepflanzt, ohne ihn befriedigen zu wollen.

Vielleicht wird man gegen unsere Beweisführung einwenden, auch das *Tier habe den Naturtrieb nach möglichster Befriedigung*, und der sinnliche Teil des Menschen den angebornen Trieb nach Befriedigung seiner Lüste. Trotzdem wird niemand behaupten, die vollkommene Befriedigung dieser Triebe sei eine Vernunftforderung. Also, so scheint es, läßt sich auch aus der Tatsache des Glückseligkeitstriebes nicht schließen, der Mensch sei zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt.

Diese Schlußfolgerung wäre berechtigt, wenn wir die sinnlichen und tierischen Naturtriebe mit den geistigen auf dieselbe Stufe zu stellen hätten. Der Glückseligkeitstrieb wäre, wie gezeigt wurde, unnütz und zwecklos, wenn ihm die Seligkeit nicht als erreichbares Ziel entspräche. Die andern Naturtriebe aber werden dadurch nicht zwecklos, daß sie nicht in den vollen Besitz ihres Gegenstandes gelangen. Der Naturtrieb ist gewissermaßen eine vom Schöpfer den Geschöpfen eingedrückte Hinneigung auf ein bestimmtes Ziel. Wir dürfen also denselben nicht unabhängig von dem *aus der Natur der Dinge erkennbaren Zweck*, den der Schöpfer dadurch erreichen wollte, ins Auge fassen. Nun aber sind all die tierischen und sinnlichen Triebe ihrer Natur nach als *Mittel* den

Digitized by Google

geistigen Bestrebungen des Menschen untergeordnet. Sie verlangen also nur so viel Berücksichtigung, als es die höheren geistigen Triebe und Interessen erheischen. Zu dienen ist ihre höchste Aufgabe. Das gilt aber nicht von dem Glückseligkeitstrieb oder von dem Trieb des Verstandes und Willens nach vollkommener Befriedigung im Erkennen und Lieben. Dieser ist keinem höheren Trieb als Mittel untergeordnet, sondern wie der Mensch selbst in gewisser Beziehung Selbstzweck. Zu keinem andern Zweck kann Gott diesen Trieb in die Natur gepflanzt haben, als um den Menschen zur Glückseligkeit zu führen.

Das von den sinnlichen Trieben des Menschen Gesagte gilt auch von dem Naturtrieb der Tiere und aller übrigen Wesen. Einer eigentlichen Glückseligkeit ist das Tier nicht fähig; denn diese ist ein Zustand des vollkommenen Besitzes alles Guten. Eines solchen Zustandes ist das Tier nicht fähig, weil ihm Verstand und Wille fehlen. Sein sinnliches Erkennen und Begehren haftet an dem Gegenwärtigen, sinnlich Wahrnehmbaren und seiner Natur nach Vergänglichen. So kann es in unbestimmter Reihe von einem sinnlichen Gut zum andern übergehen, ohne je alles auf einmal besitzen zu können, dessen es fähig ist. Fehlt aber dem Tiere die Fähigkeit zur eigentlichen Glückseligkeit, so kann es auch keinen Naturtrieb danach haben. Der angeborne Trieb aber nach immer neuer sinnlicher Befriedigung ist, wie das ganze Tier, dessen Erhaltung und Entwicklung er bezweckt, dem Menschen als Mittel untergeordnet. Der Mensch kann deshalb als Herr dem Dasein und Streben des Tieres ein Ende machen, sobald es ihm zweckdienlich erscheint.

II. Einen zweiten Beweis für die Bestimmung des Menschen zum vollkommenen Glück bietet uns die Betrachtung der Zwecke, die sich Gott bei Erschaffung der Welt setzen mußte. Das ganze Universum hat zum höchsten Zweck Gottes Verherrlichung. Aber wem soll der Nutzen zukommen? Die vernunftlose Natur ist allerdings zum Nutzen des Menschen bestimmt. Aber der Mensch selbst kann nicht mehr für das Glück oder den Nutzen eines Höheren da sein. Er muß also insofern Selbstzweck sein, als der Nutzen des Weltalls für ihn bestimmt ist, um ihm zur eigenen allseitigen Vervollkommnung und schließlich zum vollen Glück zu verhelfen. Wie es seine Bestimmung ist, Gott in einer besondern Weise und unmittelbar zu verherrlichen, so soll er auch in besonderer Weise am Glücke Gottes teilnehmen.

Es entspricht auch der unendlichen Güte des Ewigen, daß er den Geschöpfen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit von seinen Gütern mitteile. Denn darin liegt seine Verherrlichung, daß er, wie seine andern Eigenschaften, so auch seine Güte und Freigebigkeit offenbare. Nun aber ist der Mensch der vollkommenen Glückseligkeit fähig, ja er hat ein unstillbares Verlangen danach. Es entspricht also der unendlichen Güte des Schöpfers, daß er den Menschen zu dieser Glückseligkeit berufe und selbst durch sie im vollkommensten Sinne verherrlicht werde.

Ist der Mensch zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt, so folgt, daß es irgendwo ein dem Menschen erreichbares Gut geben muß, welches ihn vollkommen zu beglücken vermag. Ohne ein solches in Wirklichkeit existierendes Gut wäre ja die Glückseligkeit unmöglich. Welches ist dieses Gut?

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1. Die Einheit der Strebevermögen des Menschen.

Um mit Sicherheit den Gegenstand zu bestimmen, durch dessen Besitz der Mensch selig werden soll, müssen wir wieder einen Blick in die menschliche Natur werfen und das Verhältnis der verschiedenen menschlichen Triebe und Strebevermögen zueinander untersuchen.

Der Mensch hat als sinnlich-geistiges Wesen mit den Pflanzen das Streben nach Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung gemein, mit den Tieren das Streben nach sinnlicher Erkenntnis und Lust; darüber hinaus aber ist er mit Verstand und Willen begabt, die über das Sinnliche hinweg auch nach geistigen Dingen streben (21).

In welchem Verhältnis stehen nun alle diese verschiedenen Bestrebungen des Menschen zueinander?

1. *Sie müssen harmonisch zusammenwirken.* Sie können nicht voneinander unabhängig sein, sonst ginge die Einheit der Natur verloren. Wo *eine* Natur ist, müssen auch die verschiedenen Kräfte und Strebevermögen *einheitlich* zusammenwirken. Die Natur ist nichts anderes als das Wesen eines Dinges, insofern es das Prinzip seiner Betätigung in Bezug auf sein Ziel bildet. Die Tätigkeiten eines Wesens lassen sich als Bewegungen auffassen, durch die es seinem Ziele zustrebt. Die Natur ist das gemeinsame Prinzip aller dieser dem Ziele entsprechenden Bewegungen. Wo also nur *ein* Ziel ist, kann auch nur *eine* Natur sein, und umgekehrt fordert die Einheit die Natur die Einheit des Endziels.

Nun aber bildet die menschliche Natur ein einheitliches Ganzes, alle menschlichen Kräfte sind Kräfte *einer* Natur. Das sagt uns unser klares Bewußtsein. Das erhellt auch aus der gegenseitigen Abhängigkeit, in der die verschiedenen menschlichen Kräfte zueinander stehen. Wie der Verstand für alle Fähigkeiten im Menschen denkt, so sieht auch das Auge für den ganzen Menschen und arbeitet das Herz für den ganzen Menschen. Leidet eine Fähigkeit, so leidet der ganze Mensch. Wir haben also nur *eine* Natur und mithin auch nur *ein* oberstes Ziel. Folglich müssen auch die verschiedenen menschlichen Strebevermögen geordnet und harmonisch zum gleichen Endziele zusammenarbeiten. *Ja die menschlichen Strebevermögen in ihrer Gesamtheit und in ihrem harmonischen Zusammenwirken stellen eben die Natur des Menschen dar*[1].

2. *Wie* kann nun ein einheitliches Zusammenwirken so verschieden gearteter Kräfte zu stande kommen? Eine physische Verschmelzung ist undenkbar ohne Vernichtung derselben. Die Harmonie mehrerer Töne kann nicht durch Ver-

[1] Meyer S. J., Institut. iur. nat. I n. 20. Sehr schön definiert der hl. Thomas die Natur: Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scil. divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum (in 2 Phys. l. 14). Zum Verständnis dieser Definition vgl. das oben S. 90 Gesagte.

Digitized by Google

schmelzung erreicht werden, sondern nur dadurch, daß man sie in das richtige Verhältnis zueinander bringt. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die verschiedenen menschlichen Strebevermögen, und wir stehen also vor der Frage: in welchem Verhältnis sollen dieselben sich zueinander befinden? Wir antworten: in dem der Unterordnung der niedern Kräfte unter die geistigen.

Eine bloße Nebenordnung so ungleichwertiger und verschiedener Vermögen kann nicht angenommen werden, noch weniger eine Unterordnung der höheren unter die niedereren. Der vernünftige Teil muß das Übergewicht haben. Es ist in der ganzen Natur Gesetz, daß das Niedere dem Höheren, das Anorganische dem Organischen, die Pflanzen den Tieren, diese den Menschen untergeordnet sind. Dasselbe muß auch im Menschen der Fall sein. Tatsächlich dient auch das vegetative Leben im Menschen dem Aufbau und der Erhaltung der Organe des sinnlichen Lebens und dieses hinwiederum der Entfaltung des geistigen Lebens.

Die niedern Kräfte und Fähigkeiten im Menschen sind also nicht um ihrer selbst, sondern um der geistigen Fähigkeiten willen vorhanden. Sie sind Werkzeuge des Geistes und dürfen sich deshalb nicht unabhängig von Verstand und Willen betätigen, sondern nur in ihrem Dienste und zu ihrem Nutzen[1]. Der geistige Teil im Menschen ist der Zweck der niedern Teile und zugleich der Gebieter und Feldherr, der allen andern Fähigkeiten die Art und Richtung der Bewegung anweist.

Wo immer mehrere geordnet zu einem Ziel zusammenwirken, ist der Zweck des obersten Leiters zugleich der Zweck aller andern Mitwirkenden, wie z. B. in einem Heer der Zweck, den sich der Feldherr vorsetzt, zum Zweck des ganzen Heeres wird. Nun aber haben wir im Menschen ein geordnetes System von Kräften. Also muß auch im Menschen der Zweck der höchsten Vermögen der letzte Zweck aller andern Kräfte sein. Die höchsten Kräfte sind aber Verstand und Wille. Der Verstand bewegt den Willen, der Wille die übrigen Fähigkeiten. Somit ist der Zweck des Verstandes und Willens der letzte Zweck aller menschlichen Fähigkeiten[2]. Wir brauchen also nur festzustellen, worin Verstand und Wille ihre volle Beseligung finden, um zu wissen, welches der Gegenstand der Glückseligkeit des ganzen Menschen ist.

§ 2. Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken.

Welche Eigenschaften muß ein Gut besitzen, um uns vollkommen beglücken oder unser höchstes Gut sein zu können? Es muß vor allem a) um seiner selbst willen begehrt werden. Würde es als Mittel zu etwas anderem erstrebt, so wäre dieses andere ein höheres Gut, folglich das erstere nicht mehr das höchste Gut. Es muß ferner b) dauernd, ja unvergänglich sein. Fehlten ihm diese Eigenschaften, so müßte man besorgen, seiner verlustig zu gehen.

[1] S. Thom. 1, 2, q. 2, a. 5.

[2] Id., C. gent. l. 3, c. 25. Quae pars optima est in homine, sagt Cicero (Tuscul. V 23), in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris optimum. Quid autem est in homine sagaci ac bona mente melius? *Eius ergo bono fruendum est, si beati esse volumus.*

Digitized by Google

Wo aber Furcht und Sorge herrscht, wie kann da vollkommene Glückseligkeit vorhanden sein? Das höchste Gut muß weiterhin c) uns von allen Übeln befreien und d) unsern Trieb nach dem Guten vollständig befriedigen. Diese Forderung ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der vollkommenen Glückseligkeit. Endlich muß e) die Erreichung dieses höchsten Gutes in der Macht jedes Menschen stehen. Denn jeder hat in seiner Brust den unwiderstehlichen Glückseligkeitsdrang.

Haben nun die geschaffenen Dinge einzeln oder in ihrer Gesamtheit die genannten Eigenschaften? Ein flüchtiger Blick auf die verschiedenen Arten von Erdengütern wird uns leicht vom Gegenteil überzeugen. Die irdischen Güter lassen sich einteilen in äußere und innere. Äußere, d. h. außerhalb des Menschen gelegene Güter sind Reichtum, Ehre, Macht und Ansehen; innere Güter sind die Güter des Leibes und der Seele.

1. Die äußeren Güter. Dieselben werden

a) nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel zu höheren Gütern erstrebt.

Die Reichtümer sind teils natürliche, teils künstliche. Zu den natürlichen Reichtümern gehören jene Güter, deren wir von Natur aus zu unserer Erhaltung und Entwicklung bedürfen, wie Kleidung, Nahrung, Wohnung, Äcker, Herden u. dgl. Bei diesen ist es von selbst einleuchtend, daß sie nicht um ihrer selbst willen angestrebt werden, sondern nur als Mittel der Befriedigung unserer Bedürfnisse dienen sollen. Die künstlichen Reichtümer bestehen hauptsächlich in Geld. Auch dieses hat nicht um seiner selbst willen Wert, sondern dient nur zur Erreichung natürlicher Reichtümer und anderer irdischen Vorteile. Gerade das ist der Grund der geheimnisvollen, fast dämonischen Gewalt des Geldes über das Menschenherz, weil es das sicherste Mittel zu allen äußeren Gütern, auch zu Freiheit und Unabhängigkeit, zu Ehre, Ansehen und Macht ist. Mit dem goldenen Schlüssel kann man alle Türen öffnen. Einen mit Gold beladenen Esel bringt man über alle Mauern.

Ehre und Ruhm werden nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern bloß insofern sie Zeichen unserer inneren Vorzüge sind. Zu unserem wahren Wert tragen sie nichts bei. Auch die höchsten Ehren und Auszeichnungen vermögen den Menschen nicht um ein Haar besser zu machen. Deshalb ist das Streben nach Ehre und Ruhm ungeordnet, sobald es das Maß dessen überschreitet, was uns nach unserer wahren Beschaffenheit gebührt. Ruhm und Ehre sind der bloße Schatten der inneren Vorzüge, besonders der Tugend.

Macht, Ansehen, einflußreiche Stellung sind nur Mittel, um das Wohl der Menschen zu fördern. Dem König ist die Macht nicht um seiner selbst willen verliehen, sondern zum Besten der Untertanen. Ähnlich ist auch jede andere irdische Macht und Würde nur das Werkzeug zu höheren Gütern. Außerdem läßt sich die Macht zum Bösen mißbrauchen; die Glückseligkeit aber ist das höchste und vollkommenste Gut des Menschen.

b) Die äußeren Güter sind ferner unbeständig, hinfällig und launenhaft. Sie heißen mit Recht Glücksgüter (bona fortunae), weil sie fast gar nicht von unserem Willen, sondern von tausend äußeren, zufälligen

Digitized by Google

Umständen, wie z. B. von Geburt, Umgebung, Wohlwollen anderer u. dgl., abhangen. Wie leicht kann jemand — und wäre er der Beste, Edelste — in der kürzesten Zeit vom Gipfel irdischer Größe in den tiefsten Abgrund des Elends und der Verachtung stürzen! Wie bitter ist dieser Verlust, besonders wenn eine ganze Familie davon betroffen wird, — und niemand ist sicher davor. Sehr wahr sagt irgendwo der hl. Bernhard: „Die Reichtümer werden mit Mühe erworben, mit Sorgen bewahrt und mit Schmerz verloren." Wie wenigen sind ferner die Glücksgüter zugänglich! Wie könnte man heute, wo ein großer Teil der Menschheit zum Proletariat herabgesunken ist und drohend nach Arbeit und Brot verlangt, mit Ernst behaupten wollen, die Glücksgüter seien bestimmt, die Menschen glücklich zu machen!

c) Der Besitz der äußeren Güter schließt nicht alle Übel aus und vermag das Herz nicht vollkommen zu befriedigen. Unser Herz bedarf einer höheren, edleren, unvergänglichen Speise. Trotz aller äußeren Glücksgüter kann das Herz leer und unbefriedigt sein, ja von Neid, Haß, Mißtrauen, Furcht, Trauer und andern Leidenschaften durchwühlt werden. Mit allen Glücksgütern der Erde läßt sich auch nicht ein Quentchen wahren Herzensfriedens erkaufen. Wie oft fehlt es ferner beim Überfluß an äußeren Besitztümern an jenen höheren inneren Gütern, die allein den wahren Wert des Menschen ausmachen! Oder finden sich etwa Tugend, Weisheit, Edelsinn immer im Gefolge der äußeren Glücksgüter ein?

d) Die äußeren Güter stehen endlich nicht in der Macht eines jeden. Nicht jeder kann reich werden, die höchsten Ämter und Würden erlangen, sich Ruhm und Ehre erwerben. Es fehlen ihm dazu vielleicht die Talente, die Gunst der Menschen, die günstige Gelegenheit oder Gesundheit und Kraft.

2. Das von den äußeren Gütern Gesagte gilt fast alles auch von den inneren Gütern des Leibes. Kraft, Gesundheit, Schönheit sind den Gütern der Seele untergeordnet, haben also den Charakter von Mitteln zu höheren Gütern. Die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit derselben zu beweisen wäre angesichts der täglichen Erfahrung überflüssig. Man durchgehe nur einmal das endlose Krankheitsregister in einem ärztlichen Handbuch, um sich einen Begriff von den unzähligen Leiden und Gebrechen zu machen, unter denen die Menschheit seufzt. Hierzu kommt, daß man die leiblichen Güter zuweilen alle der Pflicht zum Opfer bringen muß. Man denke nur an den Soldaten im Krieg, an den Arzt und Priester zur Zeit einer ansteckenden Krankheit. Und wenn auch jemand alle Güter des Leibes besäße, wieviel würde ihm dann noch zum wahren Glücke fehlen! — Die Lust oder Ergötzung (Genuß) ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz eines ihm zusagenden Gutes, das wir irgendwie, sei es nun in Wirklichkeit oder in der Hoffnung und Einbildung, besitzen. Sie setzt also den Besitz des angemessenen Guten voraus und kann erst dann vollkommen sein, wenn wir das vollkommene Gut vollkommen besitzen, d. h. wenn wir schon vollkommen glücklich sind. Es ist also unmöglich, daß sie das Wesen des vollkommenen Gutes und unser Endziel ausmache, sie ist vielmehr eine Folge und Eigenschaft des vollkommenen Glückes[1]. Das

[1] Cf. S. Thom., C. gent. l. 3, c. 26.

Digitized by Google

Gesagte gilt von jeder, auch der geistigen Lust oder Freude. Um wieviel weniger kann die sinnliche Lust — und an diese denken die alten und neuen Epikureer zumeist, welche die Lust als Endziel des Menschen bezeichnen — unser Endziel sein! Die sinnlichen Lüste und Genüsse haben wir mit den Tieren gemein, sie können also unmöglich das höchste Gut des Menschen ausmachen. Unsere vernünftige Seele verlangt nach höherer Speise. Die sinnlichen Genüsse haben noch niemand auf die Dauer vollkommen befriedigt. Das beweist die Erfahrung Salomons und unzähliger anderer, die ihren Herzen keinen Genuß versagten, aber in allen schließlich nur Trübsal, Ekel, Überdruß und Geistesplage fanden. Wären endlich die sinnlichen Genüsse das höchste Gut des Menschen, so müßte auch der Mensch um so besser sein, je mehr er sein Sinnen und Trachten auf die sinnlichen Genüsse richtet, was kein Vernünftiger zugeben wird.

3. Die inneren Güter der Seele sind: die Seele selbst nach ihrem substantiellen Sein; ferner ihre Fähigkeiten: Verstand, Wille und Gedächtnis; weiterhin die erworbenen Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst und Tugend; endlich die Betätigungen der Seele.

Daß die Substanz der Seele selbst nicht der Gegenstand unseres vollen Glückes sein kann, beweisen ihre Fähigkeiten. Diese sind gewissermaßen die Arme, durch welche die Seele die ihr mangelnden Güter außer ihr zu erfassen und an sich zu ziehen sucht. Die Fähigkeiten haben die Eigenschaft von Werkzeugen der Seele. Also können weder die Seele selbst noch ihre Fähigkeiten das höchste Gut des Menschen sein. Die Fertigkeiten der Seele sind ihrer Natur nach zur Unterstützung der Fähigkeiten in ihren Lebensäußerungen hingeordnet, sie können also auch nicht das höchste Gut des Menschen sein. Die Betätigungen der Seele endlich setzen einen Gegenstand voraus, der die Seele befriedigt. Sie sind erst dann vollkommen, wenn sie das vollkommene Gut vollkommen erfassen.

Was im besondern die Wissenschaft anbetrifft, so weiß jeder, wie unvollkommen alles menschliche Wissen, selbst das des Gelehrtesten ist. All unser Wissen ist Stückwerk. Wie viel ungelöste und unlösbare Rätsel umgeben uns von allen Seiten! Und wie gering ist die Zahl derjenigen, die sich den Wissenschaften widmen können! Wäre die Wissenschaft berufen, die Menschen glücklich zu machen, müßte dann nicht die große Masse der Adamskinder von vornherein am Glücke verzweifeln?

Auch die Tugend kann den Menschen nicht vollkommen beglücken. Faßt man die Tugend als Fertigkeit auf, so ist sie auf die tugendhafte Betätigung als Mittel hingeordnet. Wird sie aber als Betätigung aufgefaßt, so vermag sie das Herz durch sich allein nicht zu befriedigen. Sie hängt ganz von dem Gegenstand ab, auf den sie gerichtet ist. Wie viele Opfer, Mühen und Leiden sind ferner oft gerade mit der vollkommensten Tugend verbunden! Wenn es jenseits und über der Tugend nichts Höheres gäbe, könnte dann diese den Menschen vollkommen befriedigen? Wäre sie dann wohl im stande, den Menschen zu dem Kampfe zu befähigen, den ihr Erwerb und ihre Bewahrung mitten unter den Verlockungen der Sinnenlust kostet?

Digitized by Google

Es ist zwar bei neueren Moralphilosophen fast Mode geworden, die Tugend als das höchste Gut zu preisen. Der höchste Lohn der Tugend sei die Tugend oder das befriedigende Bewußtsein, das Rechte getan zu haben. Nicht am wenigsten sind es die Materialisten, die mit Dithyramben über den Wert der Tugend ihre Leser überschütten und fast mitleidig auf jene herabblicken, die nicht an der Tugend allein ihr Genüge finden. Nach G. v. Gizycki soll der Mensch das Bewußtsein, recht zu handeln, zum sittlichen Endziel seines Lebens machen. Dieses Bewußtsein soll er als das höchste Gut erstreben, das keine „Macht ihm rauben kann, das seiner Seele Frieden und Freude gibt, was ihm auch begegnen möge“ [1]. Es soll ihn trotz aller Mißgeschicke trösten und stärken, obwohl nach Gizycki mit dem Tode alles zu Ende ist. So können allerdings Gelehrte schreiben, die sich behaglich auf ihrem Sopha dehnen und um jeden Preis eine Sittenlehre zusammenstoppeln wollen nach dem Geschmack der „gebildeten Welt“, der die althergebrachte Moral nicht mehr behagt. Wir möchten einmal sehen, wie sich diese Herren benähmen, wenn sie aus ihrer Stellung entlassen, von den Menschen zurückgesetzt und empfindlich gekränkt, von Krankheit, Todesfällen, Entbehrungen schwer heimgesucht würden. Zwar steht Gizycki nicht an, zu schreiben: „Wenn er (der materialistische Weise im Sinne Gizyckis) krank wird, so weiß er, daß die Krankheiten ihm neue Pflichten bringen und deren Erfüllung ihn heiligen und stärken wird. Wenn der Tod ihm naht, so tröstet ihn der Gedanke an sein wohlverbrachtes Leben und seine Liebe zu den Überlebenden und deren Kindern und fernsten Kindeskindern. Wenn der Tod die ihm teuersten Wesen von seinem Herzen reißt, so weiß er, daß die ganze Menschheit der Gegenstand seiner Liebe sein sollte“ (!) [2].

Ob es wohl Gizycki wagen würde, einem Sterbenden mit solchen Trostgründen zu nahen? Wir möchten ihn auffordern, einmal die Probe zu machen und einen von vieljährigem Siechtum geplagten Materialisten mit den Worten zu trösten: „Denke doch, daß die Krankheit dir neue Pflichten bringt und deren Erfüllung dich heiligen und stärken wird.“ Ja, was bedeutet denn „Pflicht“ und „Heiligung“ im Munde eines Menschen, für den mit dem Tode alles aus ist? Und wenn nun die letzte Stunde naht und ihn unerbittlich von allem, was sein Herz liebend umfaßte, für immer losreißt, da sage man ihm: „Freund, tröste dich mit dem Gedanken an dein wohlverbrachtes Leben und deine Liebe zu den Überlebenden und deren Kindern und Kindeskindern.“ Wir möchten glauben, Gizycki würde Scheu tragen, einen sterbenden Freund mit solchen Trostgründen zu behelligen. Die eignen sich bloß als Lückenbüßer in einer Moralphilosophie, für das wirkliche Leben sind sie unbrauchbar.

Und nun gehe man erst hinaus unter die großen Massen, deren Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Leiden und Entbehrungen, und denen man allen Glauben an das Jenseits geraubt; man fordere sie auf, die schweren tagtäglichen Opfer ihres harten Berufes auf sich zu nehmen aus reiner Liebe zur Pflicht, um des „süßen Bewußtseins willen, das Rechte getan

[1] Moralphilosophie 115. [2] A. a. O. 117.

Digitized by Google

zu haben". Man lese ihnen die ethischen Rhapsodien Gizyckis vor, oder man sage ihnen mit D. F. Strauß: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit. . . . Die Seligkeit ist kein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst." [1] Werden wohl solche Redensarten auf die Massen Eindruck machen, denen man die Überzeugung beigebracht, daß nach dem Tode vom Menschen nicht mehr übrig bleibe als vom Affen? Der wäre jedenfalls sehr naiv, der aus Liebe zu solchen Phrasen sich auch nur einen Genuß versagte, bevor ihn der Tod für immer in Staub und Asche auflöst.

4. Alle genannten irdischen Güter vermögen nicht bloß einzeln genommen, sondern auch in ihrer Gesamtheit nicht den Menschen vollkommen zu beglücken. Die Gründe, um derentwillen die geschaffenen Güter zur Beseligung des Menschen nicht ausreichen, sind ihrem innersten Wesen entnommen, können also durch Anhäufung solcher Güter nicht gehoben werden. Übrigens ist auch eine solche Ansammlung aller irdischen Güter eine Unmöglichkeit. Wer hätte jemals alle geschaffenen Güter zugleich besessen? Doch nehmen wir an, es gäbe einen Menschen, dem das Glück alle irdischen Güter in den Schoß geworfen: wäre dessen Herz wahrhaft befriedigt und beglückt? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß mit der Zunahme irdischen Besitzes das unruhige, gierige Streben nach größerem Besitz und Genuß nicht nur nicht abnimmt, sondern wächst. Aus dieser Tatsache können wir mit Fug schließen, daß auch der gleichzeitige Besitz aller Erdengüter den Menschen nicht vollkommen zu beglücken vermöchte. Denn wären sie der eigentliche Gegenstand, in dessen Besitz sein Herz volle Befriedigung finden sollte, so müßte mit der Zunahme des Besitzes das Verlangen abnehmen, weil ja immer weniger zu verlangen bliebe.

Doch selbst zugegeben, es fände sich einmal ein bevorzugtes Glückskind, dem alles nach Wunsch erginge, was wäre damit für die große Masse der Menschen gewonnen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Not, Entbehrung und Leiden ist? Sind denn nicht auch sie zum vollkommenen Glücke bestimmt? [2]

---

[1] Der alte und der neue Glaube 84. An die obigen Worte fügt Strauß die Bemerkung: Die Seligkeit „ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fließt für uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntnis und Liebe Gottes genießen". Wir führen diese Worte als charakteristisch für das Verfahren von Strauß und vielen seiner Gesinnungsgenossen an. Strauß behält den Ausdruck Gott und alle übrigen herkömmlichen Ausdrücke möglichst bei, schiebt ihnen aber einen ganz andern Sinn unter. Unter Gott z. B. versteht er nur das Universum. Wir halten ein solches Verfahren für wenig ehrenhaft, weil es nur dazu dienen soll, die herkömmlichen sittlichen und religiösen Begriffe zu fälschen. Es ist Bauernfängerei in der Wissenschaft! Auch G. v. Gizycki bedient sich in seiner „gemeinverständlich dargestellten" Moralphilosophie dieser Taktik. Mit vielen Kraftstellen aus der Heiligen Schrift und der „Nachfolge Christi" sucht er wie mit Feigenblättern die Blößen seiner ganz atheistisch-materialistischen Sittenlehre zu verhüllen.

[2] „Von jeher", schreibt Spitta (Mein Recht auf Leben [1900] 131), „tönen die Klagen, und sie wollen nicht verstummen, die Klagen über die Unvollkommenheit der Welt und die Eitelkeit des menschlichen Lebens; die Weisen aller Zeit haben sie beklagt, immer aufs neue reizen sie das Nachdenken, und doch will kein Nachdenken ausreichen, sie erschöpfend zu erklären, oder gar die Mittel anzugeben, sie zu beseitigen. . . . Freilich diese Klagen tönen sehr verschieden; alle Unterschiede scheinen vertreten; jeder einzelne klagt

Digitized by Google

§ 3. Gott, das unendliche Gut, der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Nur in Gott kann der Mensch sein vollkommenes Glück finden.

1. Diese Behauptung ergibt sich als notwendige Folgerung aus unsern bisherigen Erörterungen. Es muß einen Gegenstand geben, der den Menschen vollkommen zu beglücken vermag. Die geschaffenen Güter sind aber nicht im stande, ihm dieses Glück zu bringen. Also kann er nur in Gott vollkommen glückselig werden, Gott ist der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit. „Die vernünftige Seele", sagt der hl. Bernhard sehr schön, „kann von den Geschöpfen wohl beschäftigt, aber nicht gesättigt werden." [1]

2. Die Betrachtung der menschlichen Natur führt uns zu demselben Schlusse (S. 89 f). Wie jede Fähigkeit, so haben Verstand und Wille einen angeborenen Trieb nach der Vollkommenheit, d. h. nach dem vollen Besitz ihres eigentümlichen Gegenstandes.

Der Verstand strebt seiner Natur gemäß nach der vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit. Er will die Wahrheit nach dem ganzen Maße seiner Fähigkeit besitzen. Nun aber geht die Fähigkeit des Erkennens über alles Geschaffene und Endliche hinaus. Der eigentliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere Sein, sondern das Sein als solches, und deshalb wird der Verstand erst befriedigt ruhen, wenn er alles Sein und alle Wahrheit vollkommen erkannt hat. Wo findet sich nun alle Wahrheit vereint? Nur in Gott, der wesenhaften Wahrheit, dem letzten Quell und Grund aller Wahrheit. Also nur Gott allein vermag den Drang unseres Verstandes nach Wahrheit vollkommen zu befriedigen [2].

Der Verstand bleibt ferner nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen, er hat ein natürliches Verlangen, die Dinge aus ihren Ursachen und Gründen zu begreifen. In diesem Streben findet er erst dann vollkommene Befriedigung, wenn er die letzte, allgemeinste Ursache aller Dinge, soweit ihm möglich, vollkommen erfaßt hat. Diese letzte und allgemeine Ursache aller Dinge ist aber Gott, aus dem alles Sein hervorgeht und zu dem auch alles als zum letzten Ziele zurückstrebt. Nur die vollkommene Erkenntnis Gottes vermag also den Verstand völlig zu befriedigen.

---

anders und über anderes als der andere, jeden drückt etwas Besonderes, jeder hat seine Last und seine Mühe zu tragen, die ihm niemand abnehmen kann; auch klagt der eine laut und heftig und will sich gar nicht trösten lassen, der andere vergräbt sein Leid tief ins Herz hinein. . . . Welch eine ungeheure Linie von groben und feinen bis zu den feinsten Schattierungen liegt da vor uns — aber daß wir unzufrieden sind, d. h. den vollen, ganzen Frieden nicht besitzen, das ist wiederum eine Tatsache, die so alt ist als das menschliche Geschlecht."

[1] S. Bernard., Super Matth. 19, 27: Anima rationalis ceteris omnibus occupari potest, repleri non potest.

[2] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 50: Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur, quod *intellectus quolibet finito dato aliquid ultra molitur.*

Digitized by Google

Dem Verstande entspricht der Wille. Wie der Verstand nur im vollkommenen Besitze aller Wahrheit, so kann der Wille nur im vollkommenen Besitze alles Guten vollkommen glücklich werden. Alles Gute findet sich aber nur in Gott, dem unendlich Guten, dem Quell und Urgrund aller geschaffenen Güter. Alle endlichen Güter sind nur insoweit gut, als sie an der unerschaffenen Güte Gottes teilnehmen. Nur der Besitz Gottes allein vermag deshalb den nach allen Gütern dürstenden Willen vollkommen zu befriedigen. Nach ihm geht das sehnsüchtige Streben und Ringen des menschlichen Herzens[1]. „Wie Zugvögel, die nach der Sonne ziehen, so treiben unsere Seelen zu Gott, unserer Sonne" (Luise Hensel).

3. Der hl. Thomas gibt uns noch einen weiteren tiefsinnigen Grund für unsere Behauptung.

Alle geschaffenen Dinge haben von Natur die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele ihres Strebens. Denn sie haben den natürlichen Trieb, sich zu vervollkommnen. Dieser Trieb ist aber ein Trieb nach größerer Verähnlichung mit Gott, weil alle Dinge durch ihre Natur mehr oder minder schwache Abbilder der göttlichen Vollkommenheit sind, der sie als ihrer vorbildlichen und wirkenden Ursache das Dasein verdanken. Außerdem ist das Streben nach Vollkommenheit ein Streben nach größerer Teilnahme an der Vollkommenheit Gottes, der die Quelle und das Vorbild alles Guten ist. In dieser Weise erreicht Gott durch das Wirken aller Dinge seine Verherrlichung, weil sie immer mehr die göttliche Vollkommenheit zur Darstellung bringen und verkünden, gleichwie ein Kunstwerk um so mehr zum Ruhme seines Meisters gereicht, je vollkommener es ist.

Hat nun jedes Geschöpf die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele, so ist es leicht, dieses Ziel zu bestimmen. Man braucht bloß zu fragen, wodurch es Gott, seinem Schöpfer, nach Maßgabe seiner Fähigkeit am ähnlichsten werde.

Dasselbe gilt auch vom Menschen, ja in noch höherem Grade, weil er nicht nur Gott ähnlich, sondern dessen Ebenbild ist. Sein Ziel muß dasjenige sein, wodurch er nach der Eigentümlichkeit seiner Natur Gott am meisten ähnlich wird. Dieses ist aber die Beseligung des menschlichen Verstandes und Willens im Besitze des höchsten Gutes oder die vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes. Gott ist vollkommenes Erkennen und Lieben, und der eigentliche Gegenstand dieses Erkennens und Liebens, dasjenige, in dem er alles erkennt und um dessentwillen er alles liebt, ist seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit, der Urgrund alles Wahren und Guten. Der Mensch kann also auch erst dann Gott vollkommen ähnlich sein und ihn vollkommen verherrlichen, wenn er zur vollkommenen Erkenntnis und Liebe

---

[1] Dieser Gedanke kehrt beim hl. Augustin und beim hl. Thomas oft wieder: Quod concupiscentia numquam satietur, ratio est, quia *cor hominis factum est ad recipiendum Deum.* Unde dicit Augustinus in l. 1. Confess. c. 1: „Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." Id ergo quod minus Deo est, ipsum implere non potest; Ps 102: „Qui replet in bonis desiderium tuum" (S. Thom., Opusc. 3 in 2 praecepta caritat. c. 28).

Digitized by Google

Gottes gelangt und im Besitz dieses Urgrundes alles Wahren und Guten vollkommen beseligt ruht[1].

Schön und tief wahr entwickelt der hl. Thomas[2] denselben Gedanken noch in anderer Weise. Wenn mehrere Beweger in Unterordnung untereinander zusammenwirken, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung als die Richtung auf das Ziel vom ersten Beweger aus. So z. B. bewegt die Seele die Hand, die Hand den Stock, der Stock endlich schlägt. Die Seele ist es, die den Schlag sich zum Zweck nimmt und zu diesem Zweck die Hand und durch diese den Stock in Bewegung setzt.

Da nun das ganze Universum ein geordnetes System darstellt, in dem Gott der erste Beweger ist, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung der Geschöpfe als auch die Richtung auf das Ziel von ihm aus. Ein Geschöpf kann das andere nur durch äußeren, gewaltsamen Impuls in Bewegung setzen, Gott aber legt den Antrieb zur Bewegung in die Natur der Geschöpfe hinein, so daß diesen die Bewegung natürlich und deshalb angemessen und angenehm ist. Und welches ist das Ziel, auf das Gott alle Dinge hinordnet? Die Teilnahme an seiner unendlichen Güte. Gott ist Quelle alles geschaffenen Seins, insofern er gut ist. Die Güte treibt ihn an, von seinen Gütern andern mitzuteilen. Deshalb empfangen auch alle Geschöpfe von ihm einen natürlichen Antrieb zum Streben nach dem Guten. Dieses Streben ist aber nichts anderes als ein Trieb nach größerer Teilnahme an der Güte Gottes oder nach Verähnlichung mit ihm.

So findet ein großartiger Kreislauf im Universum statt. Alles Geschaffene geht von Gott, dem unendlich Guten, aus und strebt zu ihm, dem unendlich Guten, zurück. Diese Kreisbewegung bleibt jedoch in manchen Geschöpfen unvollendet, weil sie ihrer Natur nach das unendliche Gut nicht zu erreichen, sondern bloß zu einer gewissen Verähnlichung mit ihm zu gelangen vermögen. Das sind die vernunftlosen Wesen. In den vernünftigen Wesen dagegen kommt diese Kreisbewegung zur Vollendung, weil sie das unendliche Gut, von dem sie ausgegangen, durch Erkenntnis und Liebe zu erreichen und so zur vollkommenen Vereinigung mit ihm, d. h. zur Glückseligkeit zu gelangen vermögen.

4. In unserem bisherigen Beweisgang sind wir von Gott als dem Schöpfer und Ziel aller Dinge ausgegangen. Wir können aber auch einen andern Weg einschlagen, auf dem wir das Dasein Gottes nicht voraussetzen. Der unstillbare Drang des menschlichen Herzens nach vollkommenem Glück ist eine unumstößliche Tatsache. Ebenso steht es nach dem früher Gesagten unumstößlich fest, daß dieses Sehnen nur im Besitze aller Wahrheit und alles Guten, d. h. im Besitze des unendlichen Wesens vollkommen gestillt werden kann. Man muß also schließen: Entweder gibt es einen Gott und er ist der Gegenstand unseres Glückes, oder aber das so tief gewurzelte Streben nach Glück ist ein törichtes Ringen und Sehnen nach einem absolut unerreichbaren Ziel, ein Jagen nach einem eitlen Phantom. Dann aber muß man auch annehmen,

[1] Vgl. S. Thom., C. gent. l. 3, c. 25.
[2] In 4 dist. 49, q. 1, a. 3, sol.

Digitized by Google

daß alles Trachten nach etwas Höherem, Überirdischem eitel und derjenige der Klügste ist, der sich die kurzen Tage dieses Lebens möglichst genußreich zu gestalten weiß.

5. Aus dem Gesagten ziehen wir zwei Schlußfolgerungen: a) Der allen Menschen angeborene Trieb nach vollkommenem Glück ist gewissermaßen das Gravitationsgesetz der menschlichen Herzen. Gleichwie die Planeten durch die Gravitation immer nach der Sonne als ihrem Mittelpunkt hingezogen werden, so treibt auch der Drang nach vollkommener Beseligung die Menschen immer wieder zu Gott, der Sonne der Herzen, hin. Man kann diesen Glückstrieb auch ein von Gott dem Herzen eingepflanztes Heimweh nennen, das den Erdenpilger immer wieder zum Vaterhause hinzieht. Dieses unbewußte Heimweh ist wohl einer der Gründe, warum es kein so rohes und verkommenes Volk gibt, das nicht eine Art Religion besäße, durch die es mit einer höheren, unsichtbaren Welt, mit Wesen höherer Art in Verbindung tritt. Laut und ungestüm verlangt der Trieb nach Glück Befriedigung. Umsonst aber sucht der Mensch sein Glück in den geschaffenen Dingen. Sie vermögen nicht die unendliche Leere seines Herzens zu füllen und es zu befriedigen. Schon neigt sich der Tag seines Lebens dem Abend zu, und mehr als je fühlt er, wie ungenügend all das Irdische für sein wahres Glück ist. Unbefriedigt und fragend wendet er sein geistiges Auge auf eine höhere, bessere Welt. Sehr wahr sagt Homer: „Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern.“ [1]

b) Dieselben Betätigungen des Menschen, durch die Gott den höchsten Weltzweck, seine Verherrlichung, erreicht, machen des Menschen vollkommenes Glück aus. Man kann also genau genommen nicht von zwei Endzwecken des Menschen reden, sondern nur von zwei verschiedenen Rücksichten des einen Endzweckes. Gott will seine Verherrlichung als höchsten Zweck seines Wirkens nach außen. Aber er will sie durch die volle Beseligung des vernünftigen Geschöpfes, wofern dieses seinen Absichten entspricht. Sehr schön ist dieser Gesamtzweck der Schöpfung ausgedrückt in dem Gesang der Engel bei der Geburt des Erlösers: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede (Glück) den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind!“ [2]

§ 4. Das selige Leben in einem besseren Jenseits.

Der Mensch ist zur vollkommenen Glückseligkeit in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott durch Erkenntnis und Liebe bestimmt. Kann er dieses vollkommenen Glückes hier auf Erden teilhaftig werden? Unmöglich.

Es könnte fast überflüssig scheinen, diese durch die tägliche Erfahrung so augenfällig dargetane Wahrheit noch beweisen zu wollen. Wo wäre je ein Mensch gefunden worden, den man in diesem Leben vollkommen glücklich hätte nennen können? Niemand ist vor dem Tode glücklich zu preisen. Was der weise und reiche Salomon, was Solon und Ovid [3] an sich erfahren, kann jeder

[1] Odyss. 3, 48. [2] Lk 2, 14.
[3] Metam. 3, 136: Dicique beatus ante obitum nemo supremaque funera debet.

Digitized by Google

an sich selbst erproben[1]. Kein irdisches Gut vermag das Herz vollkommen zu befriedigen. Sehr schön singt der Dichter (Lenau):

O Menschenherz, was ist dein Glück?
Ein rätselhaft geborener
Und, kaum gegrüßt, verlorener,
Unwiederholter Augenblick.

Der innere Grund dieser allgemeinen Erfahrungstatsache ist leicht einzusehen. Volle Glückseligkeit erheischt notwendig den Ausschluß aller Übel und den Besitz aller Güter, deren wir zu unserer vollkommenen Befriedigung bedürfen. Ein solcher Zustand ist aber hienieden unmöglich.

a) Wir können in diesem Leben nicht alle Übel von uns fernhalten. Von seiten des Verstandes sind wir großer Unkenntnis und Unwissenheit, ja vielen Irrtümern unterworfen. Unsere Erkenntnis Gottes, der den eigentlichen Gegenstand unserer Glückseligkeit bildet, ist dunkel und unvollkommen, bei den meisten Menschen mit Irrtümern vermengt. Zeugen dessen sind die größten Weisen des Altertums, ein Plato und Aristoteles, Zeugen dessen alle Philosophen der Neuzeit, welche außerhalb der christlichen Offenbarung stehen und die widersprechendsten Ansichten über Gott und göttliche Dinge verteidigen, wenn sie es nicht vorziehen, Gott vornehm zu ignorieren oder sein Dasein offen zu bestreiten. Selbst der vom Glauben erleuchtete Christ weiß nur das Notwendige über Gott. Wie sieht es erst mit der Erkenntnis Gottes bei der großen Masse der Menschen aus? Eine solche Erkenntnis kann unmöglich den nach Wahrheit dürstenden Verstand vollkommen befriedigen.

Zu dieser Erkenntnis gesellt sich die Unwissenheit in Bezug auf die Dinge dieser sichtbaren Welt. Welch armseliges Stückwerk ist doch das Wissen selbst der Gelehrtesten! Aristoteles sagt, der menschliche Geist verhalte sich selbst zu den offenbarsten Dingen der Natur wie das Auge der Fledermaus zum Lichte[2]. Unsere Erkenntnis ist ein schwaches Dämmerlicht im Vergleich zur Sonne des göttlichen Erkennens. Deshalb ist der wahrhaft gründlich Gelehrte

---

[1] Fürst Bismarck soll nach Zeitungsberichten zu einer Anzahl von Verehrern, die ihn im Jahre 1895 bei Gelegenheit eines Jubiläums in Friedrichsruhe besuchten und glücklich priesen, gesagt haben: „Meine Herren, ich muß sagen, daß ich in meinem Leben nicht 24 Stunden lang vollkommen glücklich gewesen bin. Das größte Glücksgefühl hatte ich, als ich meinen ersten Hasen geschossen." Goethe klagte am Ende seines Lebens: man nenne ihn einen Glücklichen, aber „im Grunde ist mein Leben nichts als Mühe und Arbeit gewesen; ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte" (Goethes Gespräche mit Eckermann I 76). Alexander v. Humboldt bricht am Ende seines nach menschlichem Ermessen so ruhm- und erfolgreichen Lebens in die verzweifelnde Klage aus: „Das Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man 80 Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind! Aber alles ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein" (Memoiren I 365 ff). — Der Graf Jos. de Maistre soll am Ende seines vielbewegten Lebens ausgerufen haben: „Ich weiß nicht, wie das Leben eines Schuftes sein mag — ich bin nie einer gewesen —, aber das Leben eines ehrlichen Mannes ist erbärmlich!"

[2] Metaphys. l. 1, c. 10, 993 b 9.

Digitized by Google

bescheiden. Wer nicht auf der Oberfläche bleibt, sondern den Dingen auf den Grund geht, wird bald überall auf Lücken und Mängel seines Wissens stoßen. Es geht dem Forscher wie einem Wanderer, dem beim Erklimmen eines Berges um so mehr Gegenstände sichtbar werden, je höher er steigt. Newton sagt einmal, er komme sich vor „wie ein Knabe, der am Meeresstrande spielt und sich daran freut, von Zeit zu Zeit einen glatten Kiesel oder eine schönere Muschel als gewöhnlich gefunden zu haben, während der große Ozean der Wahrheit unentdeckt vor ihm liegt". Je weiter der Forscher vordringt, um so mehr Fragen und Rätsel steigen vor seinem Geiste auf. Umsonst ringt er vielleicht ein ganzes Leben nach der Lösung einer einzigen Frage, an der schon Unzählige vor ihm erfolglos gearbeitet.

Um so recht mit Händen zu greifen, wie wenig wir wissen, braucht jeder nur auf sich selbst zu blicken. Was ist der Leib, den wir täglich 24 Stunden zum Begleiter haben, woraus besteht er? Was ist das Leben? Was ist die Wahrnehmung, Empfindung, was der Schlaf? Ja an wie vielen Krankheiten sterben täglich die Menschen dahin, deren Natur unsern Ärzten ein unbekanntes Rätsel ist! Wer nennt ferner die unzähligen Streitfragen in allen Wissenszweigen, die noch der Lösung harren?

Von seiten des Willens unterliegen wir den Angriffen zahlreicher ungeregelter Begierden. Wie viel Kampf kostet dem redlich Ringenden die Bezähmung der bösen Neigungen in der eigenen Brust! Haß und Liebe, Schmerz und Freude, Zorn und Neid, und wie die Leidenschaften alle heißen, sie streben um die Wette nach der Herrschaft des Willens. Hierzu kommen noch die dem Menschen eigentümlichen Neigungen, wie Stolz und Habsucht, die ebenfalls den Willen in Fesseln zu schlagen suchen und störend in unser Lebensglück eingreifen.

Das sind die Feinde im eigenen Lager. Die Leidenschaften und verkehrten Neigungen unserer Mitmenschen verhundertfachen diese Feinde. Was sagen uns die unzähligen Kriege, Schlachten, was die ungeheuern Verbrecherstatistiken? Sind das nicht ebenso viele störende Eingriffe der einen in das Lebensglück der andern? Und doch ist das nur der geringste Teil ungerechter Eingriffe in fremdes Lebensglück. Hierzu rechne man die Übel, die uns ohne eigene oder fremde Schuld treffen: Unglücksfälle, Krankheiten, Leiden aller Art: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Ermüdung, die Schwäche der Jugend und die Erschlaffung des Alters.

b) Ebensowenig als alle Übel von uns zu entfernen, ist es uns gegeben, alle berechtigten Wünsche zu befriedigen. Es genüge, an das natürliche Verlangen zu erinnern, die schon erworbenen Güter dauernd zu bewahren. Nun gibt es aber nichts Dauerndes hier auf Erden. Alles ist in beständigem Wechsel begriffen hier unter dem wechselnden Mond. In diesem Sinne können wir das freilich in anderer Bedeutung gesprochene Wort des dunkeln Heraklit gebrauchen: *πάντα ῥεῖ*, d. h. alles ist in beständigem Fluß. Und wenn es auch gelänge, allem Vergänglichen um uns her Stillstand zu gebieten, uns selbst können wir nicht dem Wechsel entziehen. Nur ein kurzläufiger Strom ist unser Leben, und kein Mensch kennt den Augenblick, wann derselbe in die Ewigkeit mündet. Der Tod kommt sicher, kommt bald, aber zu einer ungewissen Stunde wie der Dieb in der Nacht.

Digitized by Google

In kurzen, markigen Zügen hat Job die Lebensgeschichte jedes Adamskindes entworfen: „Der Mensch, vom Weibe geboren, kurze Zeit lebend, ist vielen Jammers voll. Wie eine Blume sproßt er auf und wird gebrochen und flieht, dem Schatten gleich, und bleibt nie stille stehen.“ [1] Weinend wird der Mensch geboren, in Angst und Todesnot scheidet er aus diesem Leben. Und was liegt zwischen diesen beiden Polen, zwischen Wiege und Grab?

Steht es somit fest, daß der Mensch in diesem Erdenleben sein vollkommenes Glück nicht finden kann, so folgt, daß dieses Glück im unsterblichen Leben jenseits des Grabes seiner wartet. Irgendwann und irgendwo muß er zu seinem vollen Glück gelangen können. Da dies im irdischen Leben nicht der Fall ist, so muß ihm das Glück im unsterblichen Leben des Jenseits zu teil werden.

Fürwahr, hat der Mensch nichts zu hoffen als das Elend dieses Lebens, dann werden ihm seine edelsten Vorzüge zum Fluch. Was nützt ihm schließlich die Größe und der Adel seines Verstandes und Willens, wenn er dem Tiere gleich dazu verurteilt ist, sich in der Spanne Zeit hier auf Erden häuslich einzurichten und dann für immer in Staub zu sinken? Wäre es dann nicht das ratsamste, möglichst rasch und möglichst viel Erdengenuß zu erhaschen und dann dem elenden Leben ein baldiges Ende zu bereiten? Jedenfalls wäre das für die große Masse der Menschen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Not und Elend ist, wohl das gescheiteste.

§ 5. Widerlegung einiger Einwendungen.

Gegen die Behauptung, die Glückseligkeit des Menschen bestehe in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes, läßt sich einwenden, eine solche Glückseligkeit entspreche wohl einem reinen Geiste, aber nicht dem Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und erst dann wahrhaft als Mensch sein Glück gefunden hat, wenn seine leiblichen und geistigen Begehrungen vollkommen befriedigt sind.

Allein durch unsere Lehre ist die Beseligung des sinnlichen Teiles nicht ausgeschlossen. Wir behaupten nur, das Wesen der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen bestehe in der Erkenntnis und der damit verbundenen Liebe Gottes [2]. Daraus folgt allerdings, daß sich die Beseligung des sinnlichen Teiles nicht als einfachhin notwendig zur Seligkeit des Menschen nachweisen läßt, aber nicht, daß sie unmöglich sei. Da wir bewiesen haben, daß die vollkommene Glückseligkeit erst im zukünftigen Leben erreicht werden kann, hängt die Entscheidung der angeregten Frage davon ab, ob die Auferstehung des Leibes auch in der rein natürlichen Ordnung stattfände oder nicht.

Durch die Offenbarung wissen wir, daß in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung, in die uns Gottes freie Erbarmung erhoben hat, der Leib

---

[1] Jb 14, 1 2.

[2] Auf die berühmte Streitfrage, ob das Wesen der Glückseligkeit bloß in der Erkenntnis Gottes oder in der Erkenntnis und Liebe Gottes bestehe, gehen wir hier nicht näher ein, weil sie wenig praktische Bedeutung hat. Näheres darüber vgl. in unserer Philosophia moralis in usum scholarum (ed. 4) n. 20 ff.

Digitized by Google

einst vom Tode erstehen und in einem Zustande der Verklärung an der Seligkeit teilhaben wird. Ob er aber in der rein natürlichen Ordnung auferstehen würde, wissen wir nicht. Diese Frage läßt sich mit Sicherheit weder bejahen noch verneinen.

Wir können sie nicht mit Sicherheit verneinen. Ihre Entscheidung hängt schließlich vom freien Willen Gottes ab. Man kann auch Gründe anführen, welche eine solche Auferweckung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung als höchst angemessen erscheinen lassen. Sie entspricht sowohl der Güte Gottes als der Natur des Menschen. Die Seele des Menschen hat eine natürliche Veranlagung zur wesenhaften Vereinigung mit dem Leibe, und es ist geziemend, daß der Leib, der als Werkzeug der Seele dem Menschen die Seligkeit erwerben hilft, auch teilnehme am Lohne.

Sie läßt sich aber auch nicht mit Sicherheit bejahen. Ist auch die Vereinigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Teile innerlich zu einem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib dienendes Werkzeug der Seele. Hat die Seele einmal ihr Endziel erreicht, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst, und sie bedarf desselben nicht mehr. Ja er wäre ihr ein Hindernis zum ungestörten vollkommenen Besitze Gottes, wenn wir nicht annehmen wollen, daß er völlig umgestaltet, allen Schmerzen, Krankheiten und Schwächen unzugänglich gemacht und der Seele vollständig unterworfen werde. Daß aber Gott eine solche Umgestaltung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung vornehmen müsse, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen.

Eine andere Schwierigkeit gegen die vorgetragene Lehre vom höchsten Gut ergibt sich aus der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Erkennens. Zum vollkommenen Glücke gehört der Besitz alles Guten und Wahren, dessen Verstand und Wille fähig sind. Nun aber scheint unsere Erkenntnis Gottes nie so vollkommen werden zu können, daß sie nicht noch einer höheren Vollkommenheit fähig wäre. Oder vermag etwa der endliche Verstand das Unendliche so vollkommen zu begreifen, daß eine vollkommenere Erkenntnis nicht mehr denkbar wäre und das Erkennen des Geschöpfes dem göttlichen Erkennen gleichkäme?

Indessen wir dürfen den Menschen nicht außerhalb der von Gottes Vorsehung gewollten Ordnung denken. Wir werden später beweisen, daß Gott einem jeden den Grad von Seligkeit verleihen wird, welcher den Verdiensten desselben hier auf Erden entspricht. Das verlangt die notwendige Sanktion der sittlichen Ordnung in dieser Welt. Diese Seligkeit würde ferner auch in der rein natürlichen Ordnung in einer so vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes bestehen, daß wir sie hienieden nur von ferne ahnen könnten, freilich ohne in ein unmittelbares Schauen Gottes überzugehen, wie jetzt in der übernatürlichen Ordnung. Folglich könnte sie auch nicht ohne einen besondern, jedoch von der natürlichen Ordnung erheischten und in diesem Sinne natürlichen Beistand Gottes zu stande kommen. Diese Beihilfe Gottes würde somit auch das Maß der unmittelbaren Fähigkeit eines jeden bestimmen. Der Selige mag vielleicht erkennen, daß, wenn er sich größere Verdienste auf Erden erworben hätte, er auch durch Gottes Beistand zu einem höheren Grade der Seligkeit gelangt wäre; aber er erkennt auch, daß er tatsächlich einen höheren

Digitized by Google

Grad nicht verdient hat und daß er deshalb auch des nötigen Beistandes dazu entbehrt. Zudem ist sein Wille in vollkommener Übereinstimmung mit dem des höchsten Herrn aller Dinge. So ruht er liebend und befriedigt in dem Besitze Gottes, der ihm zu teil geworden[1].

Wenn wir von Ruhe im Besitze Gottes reden, so darf man dieselbe nicht mit Untätigkeit verwechseln. Unter der Ruhe der Seligen verstehen wir die volle Befriedigung und Freude ihrer Fähigkeit, die sich aus der Gegenwart und dem Besitze des höchsten Gutes ergibt. Diese Freude aber ist Tätigkeit, vollkommene Tätigkeit. Die Tätigkeit in ihrer Vollendung ist eben nicht mehr eine Hinbewegung auf ein erst zu erreichendes Gut, sondern innige, lebensvolle Erfassung des gegenwärtigen, vollkommenen Gutes[2].

Viertes Kapitel.

Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

Nichts ist geeigneter, eine Lehre in helles Licht zu stellen, als der Vergleich derselben mit den ihr widersprechenden Ansichten. Nachdem wir deshalb die Lehre vom Endziel des Menschen in positiver Weise dargelegt, wollen wir einen prüfenden Blick auf die ihr entgegengesetzten Meinungen werfen.

Wie eifrig schon in der griechischen und römischen Philosophie die Frage nach dem höchsten Gute (summum bonum) des Menschen besprochen wurde, geht daraus hervor, daß bereits Lactantius[3] nicht weniger als zehn verschiedene Ansichten darüber aufzählt. Auch die neuere Philosophie hat ihren Beitrag an neuen Meinungen geliefert. Die wichtigsten sind folgende:

Die Anhänger Epikurs aus alter und neuer Zeit — und ihre Zahl ist Legion — erblicken das höchste Gut in dem größtmöglichen Lebensgenuß hier auf Erden. Steudel meint: „Ich lebe, um mich meines Lebens zu freuen; habe ich jede Möglichkeit auf Erhaltung meiner Lebensfreude verloren (aber wann tritt dieser Fall wirklich und nicht bloß illusorisch ein?), so hört der Zweck meines Weiterlebens und damit auch die Verpflichtung dazu auf.“[4] Paulsen bezeichnet als höchstes Gut, das dem Leben seinen Wert verleiht, „die normale Ausübung aller Lebensfunktionen, worauf die Natur des Wesens angelegt ist“[5].

So im wesentlichen auch Spencer[6], sofern bei ihm von Zweck die Rede sein kann. Andere erweitern die Aufgabe des Menschen und bezeichnen als das höchste Gut das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. So die Sozialeudämonisten. Wieder andere wollen den Kulturfortschritt der

---

[1] Suarez, De ultimo fine disp. 10, sect. 3, n. 4.

[2] Cf. S. Thom. 1, 2, q. 31, a. 1 ad 2: Licet in eo, qui iam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset *motus exsecutionis*, quo tendit ad finem, non tamen cessat *motus appetitivae* partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, *ita postea delectatur in habito* (s. oben 68).

[3] Lib. 3, divin. institut. c. 7.

[4] Der religiöse Unterricht. II. Hauptteil: Der systematische Aufbau (1900) 175.

[5] System der Ethik I[3] 242.

[6] Tatsachen der Ethik § 31.

Digitized by Google

Menschheit als das höchste Gut und Endziel anerkannt wissen. So die Evolutionisten. Nach Nietzsche liegt der Zweck der Menschheit in ihren höchsten Exemplaren, den Übermenschen. Das Volk ist der Umschweif der Natur, um ein Dutzend großer Menschen hervorzubringen. Die Stoiker halten die Tugend selbst für das höchste Gut. Nach Kant besteht das höchste Gut in der absoluten Heiligkeit und der aus ihr sich ergebenden Glückseligkeit. Schopenhauer[1] und E. v. Hartmann[2] stellen von ihrem pessimistischen Standpunkt die Erlösung des Weltwillens oder des Absoluten von der Qual des Daseins, d. h. die Weltvernichtung als das höchste Gut beziehungsweise das geringste Übel hin. Plato sieht das höchste Gut in der Verähnlichung mit Gott, Aristoteles in der vollkommensten Betätigung des vollkommensten menschlichen Vermögens, nämlich in der Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge. Doch verlangt er zum höchsten Gute auch die Übung der sittlichen Tugenden und das Vorhandensein anderer Güter. Inwiefern die beiden letztgenannten Ansichten wahr oder unwahr sind, ergibt sich von selbst aus unsern Ausführungen über das Endziel des Menschen. Von den übrigen Ansichten wählen wir an dieser Stelle nur die zwei wichtigsten zur Prüfung aus: die Lehre Kants und die der Sozialeudämonisten; die andern werden später bei Behandlung der Norm der Sittlichkeit zur Sprache kommen[3].

§ 1. Das höchste Gut nach der Lehre Kants.

Nach Kant ist das notwendige Objekt jedes vernünftigen geschaffenen Willens „die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt". Dieses höchste Gut besteht aus zwei Elementen, der Heiligkeit, d. h. der völligen Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, und der daraus sich ergebenden Glückseligkeit, d. h. „dem Zustand eines Wesens, dem im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht".

Die Heiligkeit ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in irgend einem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie gleichwohl als notwendig gefordert wird, so kann sie nur „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden". Dieser Progressus oder Fortschritt ist aber nur möglich unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Folglich ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft[4]. Der Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportioniert sein. Da das moralische Gesetz die Harmonie zwischen der Gesinnung (Heiligkeit) und der Weltordnung (Glückseligkeit) zwar notwendig fordert, aber selbst

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung II (Kap. 48) 695.

[2] Das sittliche Bewußtsein 761.

[3] Viele gehen von der Voraussetzung aus, das höchste Gut des Menschen sei zugleich die Norm des Sittlichen. Das wäre auch der Fall, wenn ihre Ansichten über das höchste Gut richtig wären. Wir werden aber zeigen, daß dieselben unrichtig sind und daß das höchste Gut und die Norm des Sittlichen nicht zusammenfallen.

[4] Kritik der praktischen Vernunft (Werke, Ausg. von Hartenstein IV 243). Unter Postulat der praktischen Vernunft versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (a. a. O.).

Digitized by Google

nicht begründen kann, so muß eine Ursache dieser Harmonie existieren. Diese Ursache kann aber keine andere sein als Gott. Also ist auch das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft[1].

So weit Kant. Auch abgesehen von den metaphysischen Grundlagen, von denen diese Theorie ausgeht, erweist sie sich als unhaltbar. a) Eine rein willkürliche Behauptung bildet die Voraussetzung derselben. Kant behauptet: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens." Wer diesen Grundsatz in Abrede stellt, stößt das Fundament der ganzen Theorie um. Nun wird aber für denselben auch nicht der geringste Beweis erbracht. Er wird einfach als Axiom hingestellt, was sicher den Grundsätzen der „kritischen Philosophie" wenig entspricht.

b) Die Kantische Lehre scheint dem Menschen ein hohes, im Unendlichen liegendes Ziel zu setzen. Aber gerade hierin liegt auch schon das Hauptgebrechen derselben. Das Ziel ist zu hoch, als daß es für den Menschen noch erreichbar wäre, also noch sein wahres Ziel sein könnte. Wer wird nach einem Ziele streben, dessen Erreichung ihm unmöglich ist? Wer wird im Ernst das Meer mit der hohlen Hand auszuschöpfen suchen?[2] Kant spricht von einer „unendlichen Aufgabe", aber eine unendliche Aufgabe ist unlöslich, deshalb ein Widersinn. Es ist ein Widersinn, sie zu stellen, und ein Widersinn, an ihrer Lösung zu arbeiten; es ist Danaidenarbeit.

Oder wird man sagen, der Fortschritt in der sittlichen Vollkommenheit sei Selbstzweck? man strebe nach Heiligkeit, um zu streben oder um Fortschritte zu machen? Allein der Fortschritt als solcher kann in keinem Zweige menschlichen Strebens Selbstzweck sein. Gleichwie kein Mensch geht, um zu gehen, sondern um sich zu erholen oder ein Geschäft zu besorgen, so macht man auch nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen. Der Künstler macht nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen, sondern um schönere Kunstwerke herzustellen. Das so oft bewunderte Lessingsche Wort: „Besser Streben als Besitz der Wahrheit", ist ein geistreich sein sollender Unsinn. Wie kann das Streben nach Wahrheit besser sein als der Besitz der Wahrheit, von dem es alle seine Gutheit erlangt? Nur wenn und insoweit der Besitz der Wahrheit begehrenswert ist, kann das Streben nach Wahrheit gut oder begehrenswert sein. Wer den Besitz der Wahrheit nicht als ein Gut ansieht, muß das Streben nach diesem Besitz als Torheit verurteilen, und wer diesen Besitz als ein geringes Gut ansieht, muß auch dem Streben danach nur geringen Wert beilegen.

c) Durch Überspannung des höchsten Zieles tritt die kritische Philosophie in Widerspruch mit dem unstillbaren Drang des Menschen nach

---

[1] Ebd. 246.

[2] Schon der hl. Thomas hatte Kant widerlegt: In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid. Alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia *cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet. Nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire* (C. gent. l. 3, c. 2).

Digitized by Google

vollkommener Befriedigung im Besitze alles Guten. Die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit und der dadurch bedingten Seligkeit gilt ihr als ein Ding der Unmöglichkeit. In einem unendlichen „Progressus" liegt das Endziel in jedem gegebenen Augenblicke ebenso fern als in jedem früheren, d. h. in unendlicher Entfernung. Wir hätten also einen untilgbaren Naturtrieb nach etwas absolut Unerreichbarem, der für uns die Quelle nie endender Qual wäre. Kant tadelt die Stoiker, weil sie das „höchste Gut" nur in die Zufriedenheit mit dem persönlichen sittlichen Wert setzten und die Glückseligkeit nicht als Bestandteil zum höchsten Gute rechneten. Sie hätten hierin, meint er, „durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend widerlegt werden können" [1]. Läßt sich das nicht auch gegen seine eigene Lehre geltend machen? Laut und unwiderstehlich kündet sich die Sehnsucht nach vollkommenem Glück in jeder Menschenbrust an und fordert gebieterisch Befriedigung. Diese wird aber dem Menschen in dem unendlichen „Progressus" nie zu teil. Wie Tantalus, streckt er in ewig vergeblichem Ringen seine Hand nach der Frucht der Glückseligkeit aus. Das gilt um so mehr, als nach Kant der Mensch auch im zukünftigen Leben wohl die „tröstende Hoffnung", aber nie die Gewißheit haben kann, daß er bei seinem unendlichen Progressus allein aus echt moralischen Beweggründen verharren werde [2].

d) Die Kantische Lehre untergräbt die Grundlage jeder sittlichen Ordnung. Die sittliche Ordnung verlangt eine genügende Sanktion. An einer solchen Sanktion gebricht es aber in seiner Sittenlehre. Denn alle Menschen ohne Ausnahme, mögen sie nun ihr Leben als Stoiker oder Epikureer, als christliche Heilige oder als Mörder und Diebe zugebracht haben, werden sich einst in einem unendlichen Progressus zur absoluten Heiligkeit hinbewegen, die einen vielleicht in einem höheren Grade als die andern. Und wenn sie auch dazu keine Lust haben, so krümmt ihnen niemand ein Haar. Kant schweigt sich über diesen dunkeln Punkt seiner Lehre aus, was wir sehr begreiflich finden. Denn bei näherer Erklärung hätte er auf christliche Dogmen kommen oder aber anerkennen müssen, daß seine Lehre nicht ausreiche. Töricht wäre fürwahr der Mensch, der sich aus Rücksicht auf den problematischen Progressus im Jenseits irgend eine irdische Befriedigung versagen wollte [3].

§ 2. Das höchste Gut nach der Lehre der Sozialeudämonisten und Evolutionisten.

Der Kantische „unendliche Progressus zur absoluten Heiligkeit" zählt heute, wenn überhaupt welche, nur noch wenige stille Verehrer mehr. Die meisten haben ihn zugleich mit der persönlichen Unsterblichkeit zum alten Eisen geworfen. Die stetig fortschreitende Kultur oder irdische Wohlfahrt des Menschengeschlechtes, das sind die höchsten Güter, durch welche die neueste Philosophie nicht nur den Kantischen Progressus, sondern auch die ewige Seligkeit der theistischen Philosophie ersetzen will.

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft 249.
[2] Ebd. 244, A.
[3] Vgl. Th. Meyer S. J., Institutiones iuris naturalis I, 40.

Digitized by Google

Diese Ansicht mag wohl deshalb viele Anhänger gefunden haben, weil sie mit den Anschauungen sowohl der Pantheisten als der Materialisten harmoniert. Beide anerkennen kein Leben des Individuums jenseits des Grabes; beide müssen deshalb dem menschlichen Streben irgend ein höchstes Ziel hier auf Erden vorstecken. Und da es zu einleuchtend ist, daß dieses höchste Gut nicht im individuellen Leben zu suchen sein kann, so muß die Menschheit selbst mit ihrem Fortschritt in allen Kulturgütern auf den Thron des höchsten Gutes erhoben werden. Diese Idee findet eine willkommene Stütze an der modernen Entwicklungslehre im Sinne der Darwinisten.

Schon Schleiermacher leugnete, daß man vom bloßen Standpunkt des Individuums von einem höchsten Gute reden könne. Das höchste Gut ist nach ihm nicht etwas Individuelles, sondern etwas Soziales und besteht im beständigen Fortschritt der Menschheit in der Kultur oder darin, daß die Vernunft immer mehr die ganze Natur durchdringe und beherrsche. Für das Individuum besteht das höchste Gut, wenn man davon überhaupt reden kann, in der Mitarbeit an diesem großen Werdeprozeß und in der Teilnahme an den Segnungen der allgemeinen Kultur und Wohlfahrt[1].

Diese Ansicht hat in neuerer Zeit unter den Philosophen der verschiedensten Richtungen Anhänger gefunden. „Das höchste Gut", sagt einer derselben, „ist kein Einzelnes und Isoliertes, sondern ein Inbegriff und ein Ganzes, kein Fertiges und Gegebenes, sondern ein Werdendes und immer zu Erarbeitendes, ein Ideal und doch ein in jedem Augenblick sich Verwirklichendes, die fortschreitende Lösung der sittlichen Aufgabe der Menschheit und die immer vollständigere Durchdringung aller ihrer Zwecke und Mittel, aller ihrer Schöpfungen und Leistungen mit dem sittlichen Geist, und eingereiht in diesen sittlichen Gesamtorganismus der einzelne wie als dauerndes Glied, so auf der andern Seite als berechtigter Teilnehmer an allen Segnungen einer von solchem sittlichen Geiste getragenen Kultur."[2]

Wie man das Grab mit Blumen zu verdecken pflegt, so lieben es die Anhänger der dargelegten Ansicht, mit blumenreichen Redewendungen die trostlose Hohlheit ihrer Lehre zu verdecken. Dringen wir einmal durch die rhetorische Hülle zum Kern der Sache vor. Das höchste Gut des Menschen ist nicht Gott, nicht sein eigenes ewiges Glück, sondern Mitwirkung am Kulturfortschritt und der Vermehrung des allgemeinen Wohls.

1. Diese Anschauung geht von der stillschweigenden Voraussetzung aus, das Menschengeschlecht sei sich selbst letzter Zweck, Gott sei also nicht das letzte Ziel aller Dinge. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht haben wir schon dargetan (S. 81 ff). Sie führt auch notwendig zur Leugnung des persönlichen Gottes. Hat Gott die Welt erschaffen, so ist er auch ihr höchster Herr und letztes Ziel, wie oben gezeigt wurde. Ein Gott, der nicht höchster Herr und letztes Ziel aller Dinge, ist ein Widerspruch.

---

[1] Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Sämtliche Werke, 2. Abt.: Zur Philosophie II 446 ff.

[2] Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden 112—113.

Digitized by Google

2. Erhebt die dargelegte Ansicht das Menschengeschlecht zum Selbstzweck, so erniedrigt sie dagegen den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesamtheit. Seine höchste Aufgabe ist es, sich immer mehr in den Dienst der Gesamtheit zu stellen, oder wie Ziegler dem Faust nachspricht, zu arbeiten „am sausenden Webstuhl der Zeit". Er ist nur ein Moment im großen Werdeprozeß, eine Welle im Strom der Entwicklung, die sich einen Augenblick erhebt und dann spurlos verschwindet. Daß eine solche Lehre mit der Unsterblichkeit der Seele unverträglich ist, liegt auf der Hand. Denn ist der Mensch für ein nie endendes Leben bestimmt, kann man dann im Ernst behaupten, er habe hienieden keine Rücksicht zu nehmen auf das Jenseits und nur am irdischen Fortschritt mitzuarbeiten?

3. Jedes Menschenherz strebt unwiderstehlich nach vollkommenem, nie endendem Glück. Dieses rastlose Sehnen und Streben wäre nach der gegnerischen Ansicht ein völlig vergebliches. Denn daß die Mitarbeit am Kulturfortschritt mit wahrer Glückseligkeit nicht zusammenfällt, ist doch gar zu einleuchtend. Ein Blick auf den Zustand unserer Gesellschaft genügt, um sich davon zu überzeugen. Klagt man nicht allenthalben über das große Massenelend? Was bedeutet das Dasein einer ungeheuern Partei, welche die Befreiung der Enterbten auf ihre Fahne geschrieben? Was bedeutet die ungeheure Zahl derjenigen, die jährlich in den zivilisierten Ländern Hand an sich selbst legen? Mit Recht schreibt W. v. Humboldt[1]: „Wären wir nicht gleichsam schon ausgestattet mit dieser Gewißheit (der Unsterblichkeit) auf die Erde gesetzt, so wären wir in der Tat in ein Elend hineingeschleudert."

4. Welchen Wert hat endlich das ganze sittliche Streben, wenn dasselbe nichts ist als ein Mittel zur Kulturförderung? Nehmen wir selbst an, das Menschengeschlecht werde ewig mit seinen wechselnden Generationen auf Erden von Kultur zu Kultur voranschreiten. Was hätte das sittliche Leben zu bedeuten? Aber die Physiker lehren ja alle, daß nach einer bemeßbaren Zeit die Sonne erlischt, das ganze Planetensystem, zu dem wir gehören, erstarrt und alles Leben dem Tode weichen muß. Einst wird die Weltenuhr für uns stille stehen[2]. Mag man sich diese Zeit noch so sehr in die Ferne gerückt denken, sie kommt einmal; am Ende aller Entwicklung auf Erden steht Tod und Erstarrung, die errungene Kultur sinkt für immer in die Nacht der Vergessenheit zurück. Ja, wer gibt uns die Versicherung, daß nicht schon längst vor jenem endgültigen Zusammenbruch des Sonnensystems die Kultur roher Barbarei Platz machen muß? Es geht bekanntlich in der Menschengeschichte auf und nieder wie mit den Sternen am Himmel. Wahrlich, wem kommt der Gedanke nicht unerträglich vor, daß alles sittliche Ringen und Streben schließlich nichts ist als Mitarbeit an einem Gut, das einstens der Vergessenheit, dem Nichts anheimfällt?

5. Was sollte auch den Menschen vermögen, sein Leben hienieden sittlich zu ordnen oder sich ganz, selbst mit dem Opfer seines Lebens, dem Wohle der Gesamtheit zu weihen? Was soll den Soldaten vermögen, freudig in den

---

[1] Briefe an eine Freundin II, Leipzig 1848, 270.

[2] J. Epping, Der Kreislauf im Kosmos, Freiburg 1882, 91 ff.

Digitized by Google

Tod zu gehen, wenn der Tod die Rückkehr ins Nichts ist? Was soll den Arbeiter bewegen, in allen Mühsalen und Beschwerden treuer Pflichterfüllung auszuharren, wenn uns aus dem Grabe die Vernichtung entgegengrinst? Was soll überhaupt die Menschen bestimmen, in allen Lagen Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Keuschheit und Mäßigkeit zu üben, ihr eigenes Wohl beständig dem der Gesamtheit unterzuordnen, wenn alle Hoffnung auf ein besseres Jenseits eitle Täuschung ist?

Seien wir doch ehrlich. Ist der Tod die völlige Vernichtung des Menschen, dann ist derjenige der Klügste, der es am besten versteht, der wenigen ihm beschiedenen Tage recht froh zu werden. „Die Pflicht geböte die Entsagung. Wie töricht! Die Pflicht gebietet den Genuß. Wir sollen genießen.“ [1] So ruft mit Recht Feuerbach vom Standpunkt der reinen Diesseitigkeit. Kränzen wir uns mit Rosen und freuen wir uns jeden Genusses, solange es Zeit ist! „Habe ich um menschlicher Meinung willen zu Ephesus mit wilden Tieren gekämpft, was nützt es mir, wenn die Toten nicht auferstehen? Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben.“ [2] Auch der hl. Augustinus bekennt von sich, der Gedanke an die Ewigkeit habe wie ein rettender Strahl in den Abgrund des Lasters geleuchtet, in dem er sich befand. Als er einst mit seinen Freunden Alipius und Nebridius über das endliche Los der Guten und Bösen sprach, antwortete er ihnen, er würde in seinem Herzen dem Epikur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht an die Unsterblichkeit der Seele und an die Vergeltung im Jenseits geglaubt, die Epikur leugnete [3].

Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Philosophen Auslassungen, wie denen von Jodl begegnet, der nicht ansteht, den angeführten Ausspruch des hl. Paulus als eine „Beleidigung der Menschheit in ihrem Edelsten“ zu bezeichnen, und dann mit Spinoza hinzufügt, derselbe erscheine ihm ebenso widersinnig, „als wenn jemand, weil er weiß, daß gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand sein wollte“. Diese Worte beweisen, daß Jodl den Sinn des Apostels nicht verstanden hat. Unwiderstehlich verlangt das menschliche Herz nach Befriedigung. Nun fordert tatsächlich das sittlich geordnete Leben unzählige Opfer vom Menschen: vielen Genüssen muß er entsagen, vieles Ungemach muß er ertragen, wenn er gut leben will. Wenn er nun der Überzeugung ist, für die auf Erden gebrachten Opfer und erduldeten Entbehrungen gebe es keinen Ausgleich in einem unsterblichen Jenseits, handelt er dann nicht vernünftig, wenn er nach Möglichkeit auf Erden glücklich zu werden und alle seine Triebe, so gut es geht, zu befriedigen sucht? Und welches sind die stärksten Triebe? Glaubt Jodl wirklich von seinem Standpunkt, diese irdischen Genüsse seien Gift? sich ihnen hingeben heiße ohne Verstand leben wollen?

Aber ist denn nicht die sittliche Ordnung aus sich und ohne Rücksicht auf das „Zuchtmittel des Jenseits“ im stande, das Herz anzuregen, zu erfreuen und zu begeistern? Mit wunderbaren Farben wissen uns die modernen Philosophen die Reize des sittlich Guten und Schönen auszumalen, um das „Hinschielen auf den Himmel“ (Jodl) überflüssig erscheinen zu lassen. „Alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen“, sagt Jodl,

---

[1] Feuerbach: WW. II 398. [2] 1 Kor 15, 32.
[3] Confess. l. 6, c. 16.

Digitized by Google

„haben ihre Sanktion in der Erfahrung; jeder Mensch kann lernen und an sich selbst erleben die Freude am Rechttun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredlung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten Träne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes.“ [1] Carneri bemerkt fast mitleidig zu den oben angeführten Worten des hl. Paulus und des hl. Augustinus: „Als ob es nichts Höheres auf Erden gäbe als Essen und Trinken, als ob nicht die Ideen der Liebe, der Freundschaft, der Treue, des Gemeinsinnes, des Rechtes, der Pflicht, der Kultur und Humanität das Menschenherz zu erheben vermöchten.“ Fast triumphierend fügt er bei: „Wie leitende Sterne erscheinen sie (diese Ideen) uns, um eine gemeinsame Sonne kreisend und einen wundervollen Himmel ausspannend, zu dem wir nie emporblicken, ohne Trost und Stärkung zu schöpfen.“ [2] L. Büchner seinerseits spricht von dem Trost und der Erhebung, welche die großartige Aussicht in die Zukunft dem Manne des Fortschrittes bereite. Allerdings habe diese herrliche Zukunft das Mißliche, „daß wir sie nicht selbst erleben“, und daß auch sie schließlich rückläufig „in ewige Nacht und Vergessenheit“ versinken werde. Doch „können wir uns einstweilen (!) an dem Gedanken laben, daß wir uns noch in der Jugendzeit des Fortschrittes befinden, und daß, je älter derselbe wird, um so mehr die großen Prinzipien der Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit den Sieg über die finsteren Geister der Unwissenheit, des Aberglaubens und der gegenseitigen Beraubung davontragen werden“ [3].

Th. Ziegler gibt zu, daß wahrscheinlich einst alles Leben auf Erden erstarren wird. Trotzdem, ruft er aus, brauchen wir uns keine trüben Zukunftsgedanken zu machen. „Treten wir in den Dienst des Guten und schaffen wir mit am guten Werk (d. h. am Kulturfortschritt), dann können wir uns vorahnend schon im Geiste des Blattes der Geschichte freuen, auf dem dereinst der Anteil unserer Generation an der Kulturentwicklung der Menschheit verzeichnet und gewogen sein wird.“ [4]

Also ein solch armseliges Gedankenlabsal, ein Sommernachtstraum über Dinge, die eingestandenermaßen uns Lebenden unerreichbar sind und einst in ewiger Nacht verschwinden werden, soll vermögen, das nach vollem Glück lechzende Herz zu befriedigen, soll im stande sein, den Menschen in allen Stürmen der Leidenschaften auf dem Wege der Tugend zu bewahren und ihn in allen Trübsalen dieses Lebens zu trösten und aufzurichten!

Selbst D. Strauß sieht sich zu dem Geständnis genötigt, daß eine solche Weltanschauung trostlos, ja geradezu entsetzlich ist. „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Aber“, fährt er fort, „man muß sich eben in das Unvermeidliche mit blinder Ergebung fügen und sich einen Ersatz für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben schaffen.“

Diese Worte sind charakteristisch! Es gäbe wohl einen Ausweg aus diesem entsetzlichen Gefühl, aber dieser Ausweg führt zum Unsterblichkeitsglauben, und dahin darf man um keinen Preis gelangen. Suchen wir also einen Ersatz für den Unsterblich-

[1] Moral, Religion und Schule, Stuttgart 1892, 22.
[2] Zeitschrift „Kosmos“ 1884, I 413.
[3] Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwinischen Theorie (1884) 36—37. [4] Sittliches Sein und sittliches Werden 142.

Digitized by Google

keitsglauben mit seinen Tröstungen! Und worin besteht dieser Ersatz? „Wem es auf der einen Seite noch nicht genügt, die ewigen Gedanken des Universums (was heißt das vom Straußischen Standpunkt?), des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in sich beleben zu können (!); wer lieben und verehrten Verstorbenen nicht im eigenen Innern das schönste Fortleben und Fortwirken zu schaffen weiß; wem neben der Tätigkeit für die Seinigen, der Arbeit in seinem Beruf, der Mitwirkung zum Gedeihen seines Volkes wie zum Wohle seiner Mitmenschen, und dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst — wem daneben nicht auf der andern Seite das Bewußtsein aufgeht, daß er selbst nur zum zeitweiligen Teilhaber an alledem berufen sein kann; wer es nicht über sich gewinnt, schließlich mit Dank dafür, daß er das alles eine Weile hat mitbewirken, mitgenießen und auch mitleiden dürfen (!), zugleich aber mit dem frohen Gefühl des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke aus dem Leben zu scheiden: nun, den müssen wir an Moses und die Propheten zurückweisen." [1]

Also dieses eitle Blendwerk, dieses Gaukelspiel der Einbildungskraft soll die Unsterblichkeit ersetzen und das nach Glückseligkeit dürstende Herz trösten und aufrichten? Ob jemand das im Ernst glauben mag? Und nun denke man erst an die großen Massen der von Leid und Mißgeschick aller Art heimgesuchten und gedrückten Adamskinder! Wird man mit solchem Wortgeklingel von dem Fortleben in der Erinnerung, von der Mitarbeit an der Kultur, von dem Genuß des Schönen und Edeln auch nur eine einzige Träne zu trocknen oder auch nur ein gebrochenes Herz aufzurichten oder auch nur eine einzige böse Tat zu hindern vermögen?

Vielleicht wird man entgegnen, diese geläuterte Sittenlehre sei nur für die „veredelte" Menschheit, für die „Aufgeklärten", denen die Religion und die zehn Gebote Gottes nicht mehr behagen; die Volksmassen seien noch durch Religion, durch Hoffnung und Furcht im Zaum zu halten. Aber die Sittlichkeit ist nicht ein Monopol der „Gebildeten", sondern ein Gemeingut aller Menschen; sie ist demokratisch. Es gibt nicht eine Sittlichkeit für die Gebildeten und eine andere für die Ungebildeten, sondern eine und dieselbe sittliche Ordnung gilt für alle, weil sie eine wesentliche Aussteuer der menschlichen Natur ist.

Übrigens glaube man nicht allzuviel an die Wirkung der Ideale der Kultur und des Fortschrittes bei der „ethisch gehobenen" Menschheit. Wenn so edel angelegte, für alles Hohe und Große empfängliche Naturen wie ein hl. Paulus und ein hl. Augustinus, von sich bekennen, daß sie nur durch den Glauben an das unsterbliche Leben im Jenseits von den niedrigen Bahnen Epikurs bewahrt wurden, so darf man unbedenklich annehmen, daß bei unsern Gebildeten bloße Ideale keine genügende Stütze des sittlichen Lebens sind. Tatsächlich ist auch das Leben unserer ersten Kulturheroen ein fast beständiger Konflikt mit den elementarsten Forderungen des Sittengesetzes [2].

Fünftes Kapitel.

Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1. Der Zweck des irdischen Lebens.

Das letzte Ziel des Menschen ist die ewige Glückseligkeit, die ihm in einem besseren Jenseits zu teil werden soll. Nun entsteht die Frage: Wozu

[1] Der alte und der neue Glaube 252—253.

[2] Man vgl. beispielshalber Janssen, Zeit- und Lebensbilder [4]; Baumgartner, Goethe, sein Leben und seine Werke [2].

Digitized by Google

ist denn der Mensch hier auf Erden? Zwecklos hat ihn der Schöpfer gewiß nicht auf diesen Planeten gesetzt. Welches ist also der unmittelbare Zweck des Erdenlebens?[1] Wir antworten: Die Vorbereitung auf die Glückseligkeit im Jenseits.

Der Mensch hat zwar mancherlei untergeordnete Zwecke in der Gesellschaft zu erfüllen, je nach der Verschiedenheit der Stellung, in die er sich durch Gottes Vorsehung versetzt sieht. Aber alle diese nächsten Ziele, die bei verschiedenen Menschen verschieden sind, haben sich einem höheren, allen Menschen gemeinsamen Ziele unterzuordnen. Dieses Ziel ist die Vorbereitung auf das ewige Leben.

1. Natur und Endziel eines Wesens stehen in wesentlicher Beziehung zueinander, so daß wir aus der Einheit der Natur auf die Einheit des Zieles schließen können, und umgekehrt (S. 96). Aus dieser Grundwahrheit folgt: wo nur eine Natur und ein Endziel ist, müssen auch alle Tätigkeiten diesem einen Endziel zustreben. Die Natur ist ja nichts anderes als die Wesenheit eines Dinges, insofern sie das Prinzip der Tätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber ist die menschliche Natur nur eine, und ihr entspricht nur ein Endziel, also müssen auch alle ihre Tätigkeiten auf dieses Ziel gerichtet sein. Das Gegenteil behaupten hieße die Natur in zwei Teile reißen und annehmen, in diesem Leben habe sie ein anderes Endziel als im zukünftigen.

2. Auch die Freiheit des Menschen nötigt uns zur Annahme, daß der Zweck des Erdenlebens die Vorbereitung auf die Ewigkeit sei. Der Mensch ist mit Willensfreiheit und Selbstbestimmung begabt (S. 30). Es entspricht also seiner Natur nicht, daß er mit blinder Notwendigkeit, instinktiv und ohne eigenes Zutun zum Ziele hingetrieben werde; er soll sich vielmehr durch freie Selbstbestimmung zu demselben hinbewegen. Das ist aber nur der Fall, wenn er sein ewiges Glück verlieren kann, oder wenn es in seiner Gewalt steht, so zu leben, daß er sein Ziel nicht erreicht. Wer in jedem Fall, mag er leben, wie er will, die ewige Glückseligkeit erlangt, ist nicht mehr frei in Erreichung dieses Zieles, er muß es erreichen.

---

[1] Die Naturalisten und Atheisten leugnen, daß das Leben des Menschen überhaupt einen Zweck habe, und diese Leugnung ist von ihrem Standpunkt ganz folgerichtig. Von einem allen Menschen gemeinsamen Zwecke kann nur die Rede sein, wenn alle Menschen einem weisen nach Zwecken wirkenden Urheber ihr Dasein verdanken. Woher sollte denn vom Standpunkt der Atheisten den Menschen eine Bestimmung, ein Zweck kommen? Der Atheist muß das Leben als völlig zweck- und sinnlos anerkennen. Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 48, S. 695) schreibt: „Als Zweck unseres Lebens ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären." Er behauptet sogar: „Jede Individualität ist ein spezieller Irrtum, ein Fehltritt, etwas, das besser nicht da wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist" (Janssen, Zeit- und Lebensbilder I[4] 297). Auch Gumplowicz (Allgemeines Staatsrecht [1897] 240) meint: „Daß der Mensch einen Zweck hat, welchen Zweck, ob er einen eigenen in sich oder außer sich hat, das sind lauter Musterprämissen für beliebige Deduktionen: nachdem doch über den Zweck des Menschen und dessen Beschaffenheit niemand etwas Positives wissen kann und man doch anstandshalber dafür keinen Beweis verlangen kann." Warum wagt Gumplowicz nicht offen und ehrlich zu behaupten, das Menschenleben habe überhaupt keinen Zweck, es sei sinnlos?

Digitized by Google

Es ist also nicht gleichgültig, wie der Mensch lebe, nicht jedes Leben führt ihn zum ewigen Glück; er muß freiwillig einiges tun, anderes unterlassen, um zu diesem Ziele zu gelangen; mit andern Worten: er muß sich auf das ewige Leben vorbereiten.

Auch von seiten Gottes betrachtet, erkennen wir es als höchst angemessen, daß er das ewige Leben nicht wie eine wertlose Sache dem Menschen in den Schoß werfe, sondern ihm den Charakter eines Lohnes, eines Kampfpreises verleihe, welcher demjenigen zu teil wird, der sich hienieden den gerechten und weisen Anordnungen seines Schöpfers und Herrn unterwirft.

§ 2. Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits.

Worin besteht die Vorbereitung auf das ewige Leben, deren Notwendigkeit wir eben nachgewiesen haben? Die Beantwortung dieser Frage ist eigentlich Aufgabe der ganzen Moralphilosophie, die dem Menschen zeigt, wie er sein Leben ordnen soll, um seine Bestimmung zu erreichen. Trotzdem können wir schon jetzt eine allgemeine Antwort geben, welche uns im folgenden als Leitstern dienen und deren nähere Ausführung den Gegenstand unserer weiteren Untersuchungen bilden wird:

Die vom Menschen verlangte Vorbereitung auf die Ewigkeit besteht in der rechten Anordnung seiner Handlungen oder im vernunftgemäßen tugendhaften Leben.

1. Worin das tugendhafte Leben, die rechte Anordnung unserer Handlungen oder die vernunftgemäße Lebensführung bestehe, was und wieviel dazu erforderlich sei, ist für uns vorderhand gleichgültig. Uns genügt hier die Tatsache, daß alle Menschen einen Unterschied machen zwischen gut und bös, zwischen einem wohlgeordneten und ungeordneten, einem tugendhaften und lasterhaften Lebenswandel[1]. Es mag sein, daß in den konkreten Anwendungen dieser allgemeinen Begriffe sich große Unterschiede geltend machen, aber alle Völker aller Zonen und Zeiten unterscheiden gut und bös, Tugend und Laster; sie loben diejenigen, welche sie für tugendhaft halten, und tadeln die Lasterhaften. So scheiden sich bei allen Völkern die Menschen in zwei große Klassen: die Guten und Tugendhaften einerseits, und die Bösen und Lasterhaften anderseits, mag es auch nicht immer klar sein, zu welcher Klasse jeder einzelne gerechnet werden könne.

Welche von beiden Lebensarten bildet nun die notwendige Vorbereitung auf das Jenseits? Beide so entgegengesetzten Wege können nicht zum Ziele führen, sonst müßten wir behaupten, alle Menschen erreichten ihre Glückseligkeit, und es sei unmöglich, derselben verlustig zu gehen. Das ist aber dem früher Gesagten zufolge unzulässig. Wenn aber nur der eine von beiden Wegen zum Ziele führt, so kann es nur der Weg der Tugend sein. Würde der Allheilige und Allweise sich nicht selbst verleugnen, wenn er die Krone des Lebens dem Tugendhaften vorenthielte, um sie dem Lasterhaften zu geben, der ihn in diesem

[1] Man vgl. unten den Anhang, wo wir diese Tatsache eingehend nachweisen.

Digitized by Google

Leben mißachtet hat? Das bestätigt uns auch die übereinstimmende Ansicht der Völker, die immer den Ort ewiger Belohnung als den Anteil der Guten und Gerechten ansahen.

Oder sollte vielleicht die erforderliche Vorbereitung auf das ewige Leben in etwas anderem bestehen als in der Übung der Tugend? Aber worin denn? In Macht, Ansehen, Wissenschaft, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, geistiger Begabung? Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Erwerb dieser Güter zum großen Teil gar nicht in der Macht der Menschen steht. Jeder Mensch muß sich nach Gottes Absicht hienieden auf die Ewigkeit vorbereiten. Die erheischte Vorbereitung muß also in der Gewalt eines jeden Menschen sein, des ärmsten wie des reichsten, des gelehrtesten wie des unwissendsten. Oder ist etwa der Arme und Unwissende nicht ebensogut zum ewigen Leben bestimmt als der Reiche und Gelehrte? Hat er nicht denselben Drang nach vollkommener Glückseligkeit? Nun steht aber nur ein Ding zu jeder Zeit und an jedem Ort in der Gewalt jedes Menschen: der gute Wille, die Übung der Tugend, der rechtschaffene Lebenswandel. Darin besteht also die Vorbereitung auf das ewige Leben, die von jedem Sterblichen gefordert wird.

2. Alles im ganzen Universum ist wohlgeordnet. Ordnung und Gesetzmäßigkeit durchdringen und umfassen alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, und vereinigen es zu einem schön gegliederten, harmonischen Ganzen. Es gibt nichts in der Natur, das nicht seinen bestimmten Posten, seine eigentümliche Aufgabe und dementsprechend eine vorgezeichnete Ordnung hätte. Wir sind den modernen Naturforschern Dank schuldig, daß sie durch ihre ins einzelnste gehenden Forschungen diese Wahrheit in helles Licht gesetzt haben. Je weiter die Forschung mit Hilfe des Mikroskops und Teleskops, der Spektralanalyse usw. vordringt, um so mehr bestätigt es sich, daß überall Gesetz und Ordnung herrschen und deshalb auch das Kleinste der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann.

Sollte der Mensch allein von dieser allgemeinen Ordnung ausgenommen sein? Sollte er allein sozusagen einen Mißton in die Harmonie des Weltalls hineintragen? Sollte die Krone und Vollendung der sichtbaren Schöpfung allein keine seiner Stellung im Weltganzen und seiner Freiheit entsprechende Ordnung einzuhalten haben? Fragen wir weiter, welches diese Ordnung sei, so läßt sich keine Antwort ausfindig machen als, es sei die sittliche Ordnung oder das tugendhafte Leben, worin diese auch immer bestehen mögen.

3. Gott, der unendlich Weise, muß ernstlich wollen, daß der Zweck, zu dem er den Menschen geschaffen, erreicht werde. Nur ein Unweiser will einen Zweck, ohne sich um die erforderlichen Mittel zu kümmern. Nun aber ist der Mensch geschaffen zur Verherrlichung seines Schöpfers, und dieses Ziel kann unmöglich dadurch erreicht werden, daß der Mensch das Ebenbild Gottes in sich durch ein lasterhaftes, sündhaftes Leben, durch Gotteslästerung, Gotteshaß, durch Meineid, vernunftwidriges, tierisches Leben u. dgl. entstelle. Also verlangt Gott vom Menschen, daß er ein derartiges Leben vermeide und sich als geordnetes Glied der gesamten geordneten Welt einfüge.

Die Annahme, Gott habe dem Menschen keinerlei Ordnung in diesem Leben vorgeschrieben, wäre auch ein schwerer Vorwurf gegen die Heiligkeit

Digitized by Google

Gottes. Sie setzte voraus, es sei Gott gleichgültig, ob der Mensch geordnet oder ungeordnet, tugendhaft oder lasterhaft lebe, ob er das Gute oder Böse wolle, Gott hasse oder liebe.

Wir schließen also mit Recht: Gott verlangt von jedem Menschen hienieden, daß er die sittliche Ordnung einhalte und sich durch Erfüllung dieser Aufgabe auf das ewige Leben vorbereite[1].

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

Aus den bisherigen Ausführungen ergeben sich mehrere wichtige und für unsere weiteren Untersuchungen grundlegende Folgerungen, die wir hier zusammenstellen und kurz erläutern wollen.

Erste Schlußfolgerung. Es ist geradezu töricht, den Menschen zur Wahl eines weisen Lebensendzweckes aufzufordern[2], gleich als ob er zwecklos auf die Welt gekommen und ihm die Bestimmung eines Lebensendzweckes überlassen worden wäre. Wie er sich nicht selbst das Dasein gibt und die Dauer seines Lebens festsetzt, so hat er auch nicht zu bestimmen, welches sein Endziel und seine Aufgabe sei. Der Schöpfer hat ihm seine Aufgabe zugewiesen. Diese tritt als eine objektiv gegebene, von subjektivem Belieben unabhängige an ihn heran. Er hat sie zu lösen, mag er wollen oder nicht. Mag sich der Hochmut auch noch so sehr dagegen aufbäumen, so bleibt doch ewig wahr, daß Gottes freie Güte den Menschen aus dem Nichts hervorgezogen und der Werkmeister über den Zweck seines Werkes zu bestimmen hat.

Die Moralphilosophen, die von der Wahl eines Endzweckes reden, ziehen sich übrigens, ohne es zu ahnen, den Boden unter den eigenen Füßen weg. Nur dann kann die Moralphilosophie eine Wissenschaft sein, wenn die Lebensaufgabe eine allgemeine, unwandelbare, für alle Menschen gleiche ist. Der Moralphilosoph ist ja kein Redner, der die Menschen für irgend einen beliebigen Zweck zu gewinnen sucht, sondern ein Philosoph, der ihnen zeigt, wie sie handeln sollen, und der sich bewußt ist, daß seine Grundsätze allgemeine Geltung haben.

Zweite Schlußfolgerung. Die ewige Seligkeit ist dem Menschen nur bedingungsweise in Aussicht gestellt. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen zur Seligkeit führen. Dafür bürgt uns der Glückstrieb, den er jedem Menschen ins Herz gepflanzt. Aber er will, daß jeder in der Erreichung dieses Zieles frei sei, daß er sich sein Heil durch einen tugendhaften Wandel verdiene. Die Verherrlichung Gottes ist der höchste und absolute Endzweck, die Beseligung des Menschen der untergeordnete, bedingte, den der Mensch erreicht, wenn er frei am absoluten Weltzweck mitarbeitet.

Man darf also nicht wähnen, der Mensch könne den Weltzweck vereiteln oder die Pläne des Ewigen durchkreuzen. Gott will allerdings in

---

[1] Schön sagt Shakespeare (König Lear, 5. Aufz.):

Dulden muß der Mensch
Sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft.
Reif sein — ist alles.

[2] Wie dies z. B. v. Gizycki in seiner Moralphilosophie S. 113 tut.

Digitized by Google

der Weise verherrlicht werden, daß seine Verherrlichung und des Menschen Glückseligkeit in Wirklichkeit zusammenfallen, oder genauer gesprochen: durch die Glückseligkeit des Menschen will er seine Verherrlichung erreichen. Aber er will dies nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen. Mißbraucht dieser seine Freiheit, verweigert er dem Schöpfer die gebührende Huldigung und Unterwerfung, so wird er trotzdem Gott verherrlichen müssen, aber nicht in dessen Güte, sondern in der strafenden Gerechtigkeit. In des Menschen Hand sind Fluch und Segen, Leben und Tod gelegt. Er kann und soll wählen.

Dritte Schlußfolgerung. Die Freuden des Himmels sind nicht ein Gut, das dem Menschen mühelos in den Schoß fällt, sie sind vielmehr der Lohn der Tugend, die Siegeskrone nach überstandenem Kampfe. Der Blick auf diese Krone, die ihm von der ewigen Heimat winkt, soll dem Erdenpilger in den Stürmen dieses Lebens Kraft und Stärke verleihen, sie soll ihn waffnen gegen die Verlockungen des Bösen, seinen Mut stählen, wenn er im Kampfe zu ermatten droht[1]. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch aus andern Beweggründen handeln könne und zuweilen solle.

Vierte Schlußfolgerung. Unermeßlich ist der Wert des Lebens, im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Vom Leben hängt die Ewigkeit ab, es ist der Scheideweg, an dem das ewige Los bestimmt wird. Entweder betritt der Mensch den rauhen Pfad der Tugend, der zur ewigen Krone führt, oder er wählt den breiten Weg des Lasters, der zum Verderben leitet. An diesem Entweder-oder kommt kein Mensch vorbei. Hierüber in freier Wahl zu entscheiden, ist die erste und wichtigste Aufgabe des Menschen. Diese Aufgabe verleiht dem irdischen Leben seinen furchtbaren Ernst, der es jedem Vernünftigen verbietet, mit seinem Leben zu tändeln. Sie ist ferner die allgemeine Aufgabe aller Sterblichen ohne Ausnahme. Mag einer auf dem Gipfel der Macht und Ehre stehen, Krone und Zepter tragen, oder aber als armer Taglöhner oder Bettler ein elendes Dasein fristen, mag er gelehrt oder ungelehrt, zivilisiert oder unzivilisiert, Grieche oder Barbar sein: seine erste und wichtigste Aufgabe bleibt, sein Erdenleben so einzurichten, daß er das ewige Leben erwerbe. Dies ist auch seine selbsteigenste Aufgabe, die er keinem andern übertragen kann. In diesem Sinne kann man mit dem Dichter sagen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne."

Im Lichte dieser Wahrheit begreifen wir, warum uns das Leben des Menschen als etwas Heiliges, Erhabenes, Unantastbares erscheint, während wir mit dem Leben des Tieres sozusagen spielen. Welcher Fluch knüpft sich nicht an den Namen eines Mörders! Selbst die gerechte Hinrichtung eines Verbrechers stimmt uns ernst und wehmütig, während uns die Tötung eines Tieres kalt läßt. Welch himmelweit verschiedene Gefühle bemächtigen sich unser, wenn wir ein Tier in die Erde scharren oder einen

[1] Es ist dies dieselbe Lehre, welche Christus und die Apostel oft und nachdrücklich betonen: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote" (Mt 19, 17). „Sei getreu bis zum Tode, und ich werde dir die Krone des Lebens geben" (Offb 2, 10).

Digitized by Google

Menschen zu Grabe tragen! Unwillkürlich rufen wir dem verstorbenen Mitmenschen einen Segenswunsch in die Ewigkeit nach, und der Schmerz der Trennung wird nur gelindert durch die frohe Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen in einer besseren Welt.

Fünfte Schlußfolgerung. Das höchste Gut dieses Lebens ist der tugendhafte Lebenswandel. In der Tugend besteht eben die notwendige Vorbereitung auf die Ewigkeit. Sie allein verhilft uns zum ewigen Heil. Nur in ihr besteht auch die Verherrlichung Gottes, um derentwillen wir hier auf diesem kleinen Planeten weilen. Daraus erklärt sich auch der alle irdischen Güter weit überragende Wert der sittlichen Güter. „Der Übel größtes ist die Schuld", d. h. die Verletzung der sittlichen Ordnung. Die Tugend muß allen irdischen Gütern vorgezogen werden, und wir müssen bereit sein, eher alles Leid über uns ergehen zu lassen, als zum Verräter an der Pflicht zu werden.

Doch nicht in der Ewigkeit erst zeitigt die Tugend ihre Früchte. Schon hienieden ist sie in jeder Lebenslage, besonders in der letzten Stunde, der sicherste und beste Trost. Es kann sein, daß alle irdischen Unternehmungen eines Menschen gescheitert sind, daß ihn Krankheit, Verfolgung, Unglücksfälle aller Art getroffen haben. Mit sinnlichem Auge betrachtet, war sein Leben wert- und erfolglos. Aber ihm bleibt der solideste Trost: er hat seine Pflicht erfüllt und seine höchste und erhabenste Aufgabe gelöst. Deshalb ist auch sein Leben weit davon entfernt, wertlos zu sein. Was er in Tränen gesät, wird er in Wonne ernten.

Sechstes Kapitel.

Das Gesetz des Todes.

Alles bisher über den Zweck des Erdenlebens Gesagte wird in noch helleres Licht treten, wenn wir einen Blick auf den Tod oder vielmehr auf die Kürze der Lebensdauer werfen.

Alles Leben auf Erden unterliegt dem Gesetze des Todes. Das neu entstandene Leben entfaltet sich einige Zeit, hält sich für eine kurze Dauer auf derselben Höhe und beginnt dann wieder abzusterben, bis es völlig erlischt. Dieser Prozeß des Entstehens und Vergehens vollzieht sich bei den Lebewesen derselben Art durchschnittlich — von äußeren störenden Ursachen abgesehen — in derselben, verhältnismäßig sehr karg bemessenen Zeit. Besonders glückliche Umstände können zwar bei einem einzelnen Individuum die Lebensgrenzen um ein kleines hinausschieben, aber die Durchschnittsgrenze ist nach allen bisherigen Beobachtungen eine völlig unverrückbare.

Woher kommt es nun, so fragen wir, daß für alle lebenden Wesen der Tod so bald, mit so unerbittlicher Regelmäßigkeit eintritt? Wir erwidern:

I. Das Gesetz des Todes läßt sich nur teleologisch, d. h. als ein von einem vernünftigen Willen zu einem bestimmten Zweck ausgehendes Gesetz begreifen.

1. Von darwinistischer Seite hat man keine Mühe gespart, um das so schnelle und unerbittliche Eintreten des Todes zu erklären. Denn kaum eine

Digitized by Google

Tatsache läßt sich mit der Entwicklungslehre so wenig in Einklang bringen als das Gesetz des Todes. Der Entwicklungsprozeß soll ja die Vermehrung und Vervollkommnung des Lebens zur Folge haben. Die am besten für den Kampf ums Dasein Ausgerüsteten behaupten den Kampfplatz. Je höher wir also in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen, um so reicher und dauerhafter muß sich das Leben entfalten, und der Mensch müßte sich durch die Länge seines Lebens vor den übrigen Lebewesen auszeichnen. Dem ist aber tatsächlich nicht so.

Je tiefer wir in der Stufenleiter der Lebewesen hinabsteigen, um so länger wird durchschnittlich das Leben. Viele Pflanzen, wie z. B. die Adansonien auf den Kapverdischen Inseln, die Zedern des Libanon, erreichen ein Alter von weit über tausend Jahren. Im Tierreich begegnet uns nach glaubwürdigen Forschern nicht selten ein Alter von 200 Jahren und darüber[1]. Beim Menschen aber heißt es: Die Zahl seiner Jahre sind 70, und wenn es hoch kommt, 80, und was darüber, ist Mühe und Schmerz. Also ist der Mensch weit entfernt davon, in Bezug auf Lebensdauer an der Spitze des Entwicklungsprozesses einherzuschreiten.

Vielleicht wird entgegnet, man müsse nicht allein die Länge des Lebens, sondern auch dessen Inhalt, d. h. das Produkt aus Dauer und Intensität, in Betracht ziehen. Der Mensch ersetze durch Intensität, was ihm an Dauer des Lebens gebricht. Aber diese Ausflucht hilft aus einem doppelten Grunde nichts.

Wie allen Lebewesen, so liegt dem Menschen vor allem daran, sein Dasein um eine Spanne zu verlängern. Selbst im Elendesten ist der Erhaltungstrieb so stark, daß er kein Opfer scheut, um sein armseliges Dasein zu fristen. Bleibt ihm die Wahl zwischen größerer Dauer und größerer Intensität, so wird er sich durchschnittlich unbedingt zu Gunsten der längeren Dauer entscheiden. Wie kommt es nun, daß trotz dieses so wirksamen Triebes die Lebensdauer bei den vollkommensten Wesen geringer ist als bei vielen niedrigeren?

Es ist aber auch nicht richtig, daß die größere Intensität des Lebens eine kürzere Lebensdauer bedinge, oder daß notwendig an Dauer verloren gehe, was auf Intensität (Raschheit und Vielseitigkeit der Bewegung usw.) verwendet wird. Die Tatsachen widersprechen einer solchen Annahme. Die heißblütigen und schnelllebenden Vögel erreichen durchschnittlich ein viel höheres Alter als die Säugetiere und die Amphibien gleicher Körpergröße[2].

Noch auffallender erweist sich die Unfähigkeit der Entwicklungslehre, das Gesetz der kurzen Lebensdauer zu erklären, wenn wir die Menschen unter-

[1] So z. B. beim Elefanten, bei den Hechten, Adlern usw. Vgl. „Über die Dauer des Lebens", ein Vortrag von Dr Weismann 3.

[2] „Die Lebensdauer wird nicht allein durch die Größe des Tieres, die Kompliziertheit seines Baues, die Raschheit seines Stoffwechsels bestimmt. Einer solchen Auffassung stellen sich die Tatsachen ganz bestimmt entgegen. Wie wollten wir es von diesem Standpunkt aus erklären, daß die Weibchen und Arbeiterinnen der Ameisen mehrere Jahre leben, während die Männchen kaum ein paar Wochen überdauern? Beide Geschlechter unterscheiden sich weder durch Körpergröße irgend erheblich noch durch Komplikation des Baues noch durch das Tempo des Stoffwechsels; sie sind nach allen diesen Richtungen als identisch anzusehen, und dennoch solch ein Unterschied in der normalen Dauer des Lebens" (Weismann ebd. 5 u. 12).

Digitized by Google

einander vergleichen. Sie läßt ja diejenigen am Leben, welche am besten zum Kampf ums Dasein ausgerüstet sind. Es müßte also hiernach die Lebensdauer des Menschen in der Geschichte allmählich und stetig zunehmen. Dieser Annahme widersprechen aber wieder die Tatsachen. Soweit wir nach aufbewahrten geschichtlichen Angaben schließen können, scheint bei den ältesten Völkern viel häufiger ein hohes Alter erreicht worden zu sein als heute. Auch das Durchschnittsalter des Menschen scheint nicht zugenommen zu haben. Wenigstens hat Engel nachgewiesen, daß in Preußen zwischen 1820 und 1860 das Durchschnittsalter abgenommen habe[1]. Wenn an andern Orten die mittlere Lebensdauer zu wachsen scheint, so kommt dies fast immer auf Rechnung äußerer Ursachen: größerer Vorsichtsmaßregeln, besserer Krankenpflege u. dgl., aber nicht auf Rechnung vererbter Anpassung oder größerer innerer Lebenskraft, wie dies nach dem Darwinismus der Fall sein müßte.

2. Die Vergleichung der verschiedenen Lebewesen untereinander hat uns gelehrt, daß das Gesetz der kurzen Lebensdauer als ein von einem Vernunftwesen ausgehendes Gesetz anzusehen ist. Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir fragen, warum denn überhaupt bei allen Lebewesen die Lebensdauer eine genaue bestimmte sei. Man hat schon behauptet, der Tod sei die notwendige Folge der Abnutzung der Organe oder bestimmter Veränderungen der Gewebe, welche sich regelmäßig einstellen, die Lebensfunktionen beeinträchtigen und sich immer steigernd schließlich den Tod herbeiführen. Aber diese Annahme allmählicher Abnutzung wird schon durch die Tatsache hinfällig, daß bei manchen Tieren, wie z. B. bei den Eintagsfliegen, vielen Schmetterlingen, der Tod nicht nach einer Altersperiode, sondern unmittelbar nach der Eierablage eintritt. Wie kommt es ferner, daß der Organismus bis zu einer bestimmten, innerhalb derselben Art durchschnittlich gleichen Zeit die Abnutzung und Veränderung ausgleichen, ausbessern kann, von da an aber nach einem unabänderlichen Gesetz die Lebenskraft allmählich abnimmt? Die Maschine nützt sich freilich ab, ohne sich selbst ausbessern zu können; der Organismus ist aber keine Maschine. Er baut sich selbst von innen heraus auf, erhält und verbessert sich. Warum vermag nun von all den Milliarden wohlgelungener Organismen auch nicht ein einziger sein Leben gegen alle inneren und äußeren feindlichen Einflüsse zu behaupten? Vom Standpunkt rein mechanischer Anpassung ist diese Erscheinung unerklärlich[2].

Auch die begrenzte Vermehrungsfähigkeit der Zellen wurde schon als Todesursache bezeichnet. Aber warum ist diese Vermehrungsfähigkeit eine begrenzte? Warum kann sich die Zelle nicht mehr vermehren, nachdem sie sich hundertmal, ja tausendmal und darüber vermehrt hat? Diese Annahme erklärt also nichts. Die Tatsache, daß alle lebenden Organismen auch unter den denkbar günstigsten Umständen immer und überall nach derselben Durchschnittsdauer dem Tode verfallen, läßt sich nur vom teleologischen Standpunkt, als ein vom Schöpfer zu weisen Zwecken erlassenes Gesetz begreifen.

[1] Vgl. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie[18], § 246, A. 5.

[2] Vgl. hierüber Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus, Freiburg 1885, 54.

Digitized by Google

Welches ist nun dieser Zweck?

II. 1. In Bezug auf die vernunftlosen Wesen ist der unmittelbare Zweck der kurzen Lebensdauer der Nutzen der Art, der entfernte der Nutzen des ganzen Universums, insbesondere des Menschen.

Im Pflanzen- und Tierreich sind die Einzelwesen mit eiserner Notwendigkeit an den Dienst der Art gekettet. Dieses allgemeine Erfahrungsgesetz bestätigt sich auch in Bezug auf die Kürze der Lebensdauer. Nach Ausweis der Beobachtung sterben die Individuen durchschnittlich, sobald sie der Art ihre Dienste geleistet haben und unnütz geworden sind. Sie sollen lebenskräftigeren Nachkommen Platz machen.

Das Wohl der Art erheischt nämlich das gleichzeitige Vorhandensein möglichst zahlreicher lebenskräftiger Individuen. Dieser Zweck setzt aber eine durchschnittliche kurze Lebensdauer der einzelnen Individuen voraus. Bei unbegrenzter innerer Lebensdauer wäre es kaum möglich, daß das Einzelwesen nicht bald an diesem bald an jenem Teil des Organismus eine bleibende, nicht wieder gut zu machende Schädigung erlitte. Es würde somit bei zunehmendem Alter immer unvollkommener und untauglicher für die Zwecke seiner Art[1]. Hierzu kommt, daß bei unbeschränkter Lebensdauer fast aller Wechsel, alle Mannigfaltigkeit, alles jugendfrische Leben und Schaffen aus der Natur verschwände. Ein starres, trostloses, ermüdendes Einerlei würde bald alles beherrschen. Welch wundervollen Anblick dagegen bietet uns das bunte, wechselvolle Leben um uns her, wie es das ewige Werden und Vergehen bedingt! Welch munteres, fröhliches Schaffen im Frühling, wenn nach langem Winterschlafe tausendfaches junges Leben in Flur und Wald der scheinbaren Erstarrung des Todes entquillt! Und wie der Frühling, so beruhen auch die übrigen Jahreszeiten mit ihren neuen Bildern und Freuden auf dem Gesetze des Werdens und Vergehens. Selbst des Menschen Schaffen ruht auf diesem Gesetze. Ein großer Teil der menschlichen Arbeit, besonders in Ackerbau und Viehzucht, hat die Leitung und Unterstützung der Naturkräfte zur Erzielung neuer Organismen zum Gegenstande.

2. Zu welchem Zweck ist aber dem Menschen selbst, dem Herrn und unmittelbaren Ziel der sichtbaren Schöpfung, eine so kurze Lebensdauer beschieden? Ein Zweck ist allerdings auch das Wohl des Menschengeschlechtes. Auch für das Menschengeschlecht als Art ist das zur Entwicklung notwendige jugendfrische Leben durch die Kürze des Lebens bedingt. Ohne den Tod hätten wir bald ein Menschengeschlecht im Greisenalter, das, allen Täuschungen, Hoffnungen und Begeisterungen der Jugend längst entwachsen, in behaglicher Ruhe das wenige zu genießen sucht, was diese Erde zu bieten vermag. Vor allem aber ruht das Familienleben auf dem Gesetz des Todes. Was wäre die menschliche Gesellschaft ohne die Familie mit den tausendfachen innigen Banden, welche sie um die Herzen schlingt, mit den frohen und traurigen Wechselfällen, die sie den Sterblichen bringt, mit den organischen Gebilden, die ihr entsprießen? Die Familie hat aber den Tod zur Voraussetzung. Lichtete der Tod nicht beständig

[1] Weismann, Über die Dauer des Lebens 30.

Digitized by Google

die Reihen der Menschen, so wäre die Fortpflanzung durch die Familie bald nicht mehr notwendig, ja geradezu schädlich. Nur eine begrenzte Zahl kann auf unserem kleinen Planeten Nahrung und Herberge finden.

Aber *nicht bloß* um des Nutzens der Art willen ist es dem Menschen festgesetzt, so bald zu sterben. Das ist die unterscheidende Würde des Menschen, daß er nicht bloß Mittel für die Art, sondern auch in gewisser Beziehung *Selbstzweck* und bestimmt ist, zur eigenen vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen. Alle irdischen Dinge sind dem ewigen Wohl des Menschen untergeordnet. Sie sind ihm nur die Unterlage für die sittliche Ordnung, durch die er sein ewiges Ziel erreicht. Dies gilt auch in Bezug auf den Tod. Der Mensch stirbt nicht an erster Stelle um des Nutzens der Art willen. Der Tod hat vor allem *teleologische Bedeutung für den Menschen* selbst als Individuum.

Warum also wird der Mensch, die Krone der Schöpfung, so bald von diesem irdischen Schauplatz abberufen? Warum sind ihm im Vergleich zu andern, niedrigeren Wesen hienieden so wenige Tage beschieden? Nur die *theistische Weltansicht* vermag diese Frage befriedigend zu beantworten. Der Mensch ist hienieden ein Pilger, welcher der ewigen Heimat zustrebt. Das irdische Leben ist nur ein *Durchgangspunkt*, eine *Zeit der Vorbereitung und Prüfung*. Es ist daher ganz angemessen, daß dasselbe nur eine kurze Dauer habe, die dem Charakter der Prüfungszeit entspricht.

Wer nicht von diesem Standpunkt das Erdenleben betrachtet, dem muß es unbegreiflich erscheinen, daß die kalte Hand des Todes so bald die schönste Blume der Schöpfung knickt. Ja der Gedanke mag ihn mit bitterem Unmut erfüllen, daß das Menschenherz, das mit tausend Fasern an diesem Leben hängt und so voll ist von Sehnsucht nach allem Großen, Guten und Schönen, so bald und für immer zu schlagen aufhören soll. Er wird sich einer düstern Verzweiflung hingeben und noch möglichst viel Erdengenuß zu erhaschen suchen, ehe er in den Abgrund des Nichts zurückgeschleudert wird.

Ganz anders urteilt, wer das Leben im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Ihm ist es klar, daß die Kürze des Lebens ganz dem Zweck desselben als einer Vorbereitungszeit entspricht. Er begreift auch vollkommen, warum der Schöpfer alles so eingerichtet, daß Zeit und Umstände des Todes dem sterblichen Auge *verborgen* sind. Wüßte der Mensch die Stunde seines Scheidens, so könnte er gar zu leicht versucht werden, sich einen großen Teil des Lebens nicht um seine oberste Aufgabe zu kümmern und ihr höchstens den letzten Rest seiner Tage zu widmen. Stark sind die Leidenschaften und zahlreich die Verlockungen zum Bösen. Sehr weise hat deshalb der Schöpfer Zeit und Umstände des Todes durch einen dunkeln Schleier verhüllt, damit wir beständig seiner Ankunft gewärtig seien. „Seid *bereit*, weil der Menschensohn zu einer Stunde kommen wird, wo ihr es nicht erwartet." „*Wachet*, denn ihr wisset nicht, wann der Herr kommen wird."[1] Der Tod kommt wie der Dieb in der Nacht.

---

[1] Mt 24, 44 42: Zu diesen letzten Worten des Evangelisten bemerkt der hl. Hilarius: Ut ignorantiam illam diei omnibus taciti non sine utilis silentii ratione

Digitized by Google

Von diesem Standpunkt gewinnt nun auch der Tod der vernunftlosen Lebewesen neues Licht. Wie alles in der sichtbaren Welt dem Menschen zu dienen bestimmt ist, so läßt sich auch in Wahrheit sagen: um des Menschen willen sterben die vernunftlosen Wesen, und zwar nicht bloß um seinen natürlichen Bedürfnissen, sondern auch um seinem sittlichen Leben zu dienen, oder um ihm in der Vorbereitung auf den Tod behilflich zu sein. In der Tat, wie zweckmäßig ist alles hierzu eingerichtet! Dieses ewige Geborenwerden und Sterben, Entstehen und Vergehen, dieser nie endende Wechsel, wie sind sie geeignet, das Herz vom Irdischen loszulösen! Das Herz strebt nach bleibendem, dauerndem Glück. Unwiderstehlich sucht es einen festen Ruhe- und Angelpunkt, an dem es sich anklammern kann. Aber wohin auch das Auge schweift, von allen Seiten tritt ihm in tausend wechselnden Gestalten der Tod vor die Seele und mahnt es an die Vergänglichkeit alles Irdischen; nirgends Ruhe, nirgends dauernder Bestand des Lebens, überall Wechsel und Umwandlung, Entstehen und Vergehen. So wird das Herz verhindert, seine volle Befriedigung, sein letztes Ziel in diesen irdischen Dingen zu suchen. Unbefriedigt strebt es über alles Irdische hinaus nach den unwandelbaren, ewigen Gütern des Jenseits.

Wie kräftig mahnt uns ferner der Tod aller uns umgebenden Lebewesen an unser eigenes baldiges Ende! Alles um uns her ruft uns ein beständiges Memento mori zu. Der Tod anderer ist die Bedingung unseres Lebens. Der Tod befruchtet unsere Felder. Damit wir uns kleiden und nähren, müssen andere Wesen dem Tode zum Opfer fallen.

Führwahr, wunderbar zweckmäßig greift alles in der gesamten Natur ineinander, sich gegenseitig helfend, ergänzend, vervollkommnend zu einem einheitlichen, großen, harmonischen Ganzen. Der unmittelbare Zweck dieses Ganzen ist der Mensch. Er soll, in den wechselnden Kreislauf dieser Dinge hineingestellt und in denselben mit seinem sinnlichen Teile verwoben, durch das Wandelbare hindurch dem ewig Unwandelbaren zustreben. Auf der Leiter des Hinfälligen und Beschränkten sollen Geist und Herz des Menschen zum ewigen, unveränderlichen Urquell alles Wahren, Guten und Schönen emporsteigen. Darin liegt Gottes Verherrlichung und des Menschen ewiges Wohl.

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Wir kennen jetzt die große, von jedem Menschen in diesem Leben zu erfüllende Aufgabe. Er soll sich frei Gott unterwerfen durch Einhaltung der sittlichen Ordnung oder durch ein tugendhaftes Leben und sich so den beseligenden Besitz des unendlichen Gutes im Jenseits sichern.

Aber worin besteht die sittliche Ordnung? Was ist sittlich? Was ist sittlich gut und bös, und woran erkennt man es? Das haben wir nun zu untersuchen.

---

esse sciremus, vigilare nos Dominus propter adventum furis admonuit, et *orationum assiduitate detentos omnibus praeceptorum suorum operibus inhaerere.*

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Begriff der Sittlichkeit.

§ 1. Die Sitte.

Da sittlich und Sittlichkeit von Sitte abgeleitet werden, so müssen wir vor allem feststellen, was man unter Sitte zu verstehen habe. Die Sitte scheint zu jenen Grundbegriffen zu gehören, die klar in jedermanns Bewußtsein stehen und erst dunkel werden, wenn man sie untersuchen und andern erklären will. Zur Klarstellung dieses Begriffes müssen wir also denselben Weg einschlagen, den man bei Erklärung aller derartigen Begriffe einzuhalten hat. Dieser Weg ist aber kein anderer als die Erforschung des Sinnes, den tatsächlich und allgemein die Menschen mit gewissen Wörtern verbinden. Die Sprache ist ja nur das laute Denken, der Spiegel der inneren Gedanken und Urteile. Was heißt also Sitte?

Das Wort Sitte scheint im Deutschen in einer doppelten Bedeutung vorzukommen. a) Im ersten Sinne erscheint Sitte als gleichbedeutend mit Gewohnheit und bezeichnet jede häufige Wiederkehr derselben Handlung, die von unserer freien Selbstbestimmung abhängt. Zur Sitte in diesem Sinne gehört also erstens die häufige Wiederholung derselben Handlung und zweitens die Abhängigkeit dieser Handlung oder wenigstens der Art und Weise, wie sie geschieht, von der freien Selbstbestimmung. Sobald eine Handlung naturnotwendig, also unserer freien Selbstbestimmung entzogen ist, reden wir nicht mehr von Sitte. Wir sagen nicht, es sei die Sitte der Menschen, zu schlafen, zu essen, weil diese Handlungen, wenigstens ihrer Art nach, naturnotwendig sind. Höchstens kann sich in Bezug auf die Umstände derselben, in denen der Freiheit ein Spielraum gelassen ist, eine Sitte bilden. So kann jemand die Sitte haben, früh aufzustehen oder schlafen zu gehen oder sehr enthaltsam zu sein.

In diesem ersten Sinne entspricht dem deutschen „Sitte" (Gewohnheit) so ziemlich das griechische ἔθος und das lateinische mos.

b) Im zweiten Sinne bedeutet Sitte jede häufige Wiederholung derselben Handlung, die aus einer dauernden Neigung hervorgeht, mag nun diese Neigung durch freie Angewöhnung erworben oder von Natur aus vorhanden oder sonstwie entstanden sein. Die Sitte in diesem Sinne entsteht vielfach aus der Gewohnheit, indem die Handlung durch häufige freie Wiederholung in uns eine dauernde Neigung erzeugt und dann aus Neigung fortgesetzt wird[1]. Die Sitte in dieser zweiten Bedeutung heißt im

[1] Vom deutschen Sitte scheint also fast zu gelten, was der hl. Thomas von Aquin von dem entsprechenden lateinischen *mos* sagt: Mos dupliciter dicitur. Uno modo est idem quod consuetudo (Gewohnheit). Consuetudo autem importat quandam frequentiam circa ea, quae facere vel non facere in nobis est. . . . Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios vel appetitivae partis *secundum inclinationem appetitus* ad huiusmodi actus, quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione (In 3 dist. 23, q. 1, a. 4; vgl. 1, 2, q. 58, a. 1).

Digitized by Google

Griechischen ἦθος. Doch waltet insofern ein Unterschied ob, als ἦθος nicht bloß wie unser „Sitte" die häufig wiederkehrende und aus erworbener Neigung hervorgehende Handlungsweise bezeichnet, sondern zuweilen auch die innere dauernde Willensneigung. Deshalb wird ἦθος manchmal geradezu für Charakter und Gesinnung gesetzt.

Die Sitte im zweiten Sinne (ἦθος) ist also später als die Gewohnheit (Sitte im ersten Sinne, ἔθος). Sie verhalten sich zueinander wie Wirkung und Ursache. Die freie Wiederholung derselben Handlung (ἔθος, Gewohnheit) bewirkt die dauernde Willensrichtung und Neigung, indem die Gewohnheit zur zweiten Natur wird, und so entsteht die Sitte (ἦθος)[1]. Man könnte die Sitte in diesem Sinne auch die gefestigte Gewohnheit nennen.

Die Sitten können gut oder schlecht, verwerflich oder lobenswert, angenehm, liebenswürdig, abstoßend, auffallend usw. sein. Doch werden im Deutschen vorzugsweise jene Gewohnheiten Sitten genannt, die entweder lobens- oder tadelnswert sind, seltener die gleichgültigen. Die schlechte Sitte heißt auch Unsitte. Zuweilen wird sogar Sitte ohne Zusatz nur von den guten und edeln Gewohnheiten gebraucht. Man darf daraus nicht folgern, nur die guten und edeln Gewohnheiten, und zwar nur die einer ganzen Gemeinschaft, seien Sitten im eigentlichen Sinne[2]. Dem widerspricht der allgemeine Sprachgebrauch, der in dieser Frage entscheidendes Ansehen hat. Allerdings heißen die guten Sitten, besonders die ganzer Genossenschaften, mit Vorzug einfachhin Sitten, weil oft die vorzüglichste Art einer Gattung den Namen der ganzen Gattung trägt. Sie sind die auffälligste, dauerndste und wichtigste Art von Sitten. Die Sitten des einzelnen sind nur der Ausdruck der Gesinnung eines einzigen, die Sitten ganzer Gemeinschaften aber der sichtbare Ausdruck, die sinnenfällige Gewandung der Anschauungen und Neigungen eines ganzen Volkes. Sie sind das Ergebnis des Zusammenwirkens vieler während langer Zeit und oft das gemeinsame Band der sich folgenden Geschlechter. Bei der eigentlichen Volkssitte kommt hierzu noch der oft poetische Zauber, den die naive, ungekünstelte Unmittelbarkeit eines noch unverdorbenen kindlichen Gemütes über die äußeren Gebräuche verbreitet.

§ 2. Ursprüngliche Bedeutung von sittlich und Sittlichkeit.

1. Sittlich wird von Sitte abgeleitet und bezeichnet zunächst und im eigentlichsten Sinne eine den freien menschlichen Handlungen ausschließlich zukommende Eigenschaft. Worin besteht diese Eigenschaft? Was wollen wir sagen, wenn wir eine Handlung sittlich nennen?

Vor allem müssen wir einen weit verbreiteten Irrtum ausschließen. Sittlich ist nicht gleichbedeutend mit sittlich gut. In der deutschen Sprache wird zwar nicht selten sittlich für sittlich gut und unsittlich für sitt-

---

[1] Arist., Magna Moral. I, c. 6, 1186, a. 1: *Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι.* Vgl. Ethic. Nic. II, 1.

[2] So z. B. Frick, Über das Wesen der Sitte, in Zeitfragen des christl. Volkslebens IX, Hft 8.

Digitized by Google

lich schlecht gebraucht. So reden wir von einer unsittlichen Handlung[1]. Aber das ist nur eine abgekürzte Redeweise. Wir unterscheiden *sittlich gute, sittlich schlechte* und *sittlich gleichgültige Handlungen*, sittlich gute und sittlich verwerfliche Gewohnheiten. Eine *sittliche Handlung* ist also ein Gattungsbegriff, der den sittlich guten, sittlich gleichgültigen und sittlich schlechten Handlungen *gemeinsam* ist, etwa wie der Begriff Tier dem Löwen, Pferde und Adler. Sittlich bezeichnet eben jene Eigenschaft an den menschlichen Handlungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder der Strafe usw. fähig werden.

Was ist nun dieses Gemeinsame in den freien menschlichen Handlungen, das wir mit *sittlich*, oder abstrakt gefaßt, mit *Sittlichkeit* bezeichnen? Wer sich bei den neueren Moralphilosophen über diesen grundlegenden Begriff Rat holen will, wird sich nicht wenig enttäuscht finden. Sehr vielen scheint diese Frage überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. Andere begnügen sich mit der Bemerkung, sittlich sei alles, was sich auf die Sitten beziehe. Wieder andere nehmen sittlich für gleichbedeutend mit sittlich gut.

Bei katholischen Moralphilosophen finden wir drei Ansichten über das Wesen der Sittlichkeit.

Die *erste* behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der *Beziehung der freien Handlung zur Sittennorm*. Stimme die Handlung mit dieser Norm überein, so sei sie sittlich gut; sonst gleichgültig oder schlecht. Diese Ansicht ist nicht unrichtig, aber ungenügend. Es sind mancherlei Beziehungen der freien Handlungen zur Sittennorm denkbar. Es bliebe also noch zu bestimmen, welcher Art die Beziehung sei, welche die Handlung zur sittlichen mache. Wenn ich frei an die Sittennorm denke, so hat dieser Gedanke auch eine Beziehung zu derselben, ist aber doch nicht sittlich wegen dieser Beziehung.

Die *zweite* Ansicht ergänzt deshalb die vorgenannte Meinung und behauptet, die Sittlichkeit bestehe *in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlung mit der Sittennorm*. Stimmt eine Handlung mit der Sittenregel überein, so ist sie gut; sonst schlecht oder wenigstens gleichgültig. Doch diese Ansicht verwechselt das sittlich Gute und sittlich Böse mit dem Sittlichen überhaupt. Das Sittliche ist ein Gattungsbegriff, der sowohl vom Guten als vom Bösen ausgesagt werden kann, also beiden gemeinsam ist. Nun aber haben die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung einer Handlung mit der Sittennorm als solche nichts Gemeinsames, sie bieten keine Grundlage zu einem Gemeinbegriff, der sie beide als Arten gleichmäßig umfaßte[2]. Höchstens könnte man sagen, beide enthielten eine Beziehung zur Sittennorm, und diese Beziehung bilde die Sitt-

[1] Dasselbe gilt vom Französischen, Italienischen und Englischen, dagegen *nicht* vom Griechischen und Lateinischen. Den Gegensatz zu dem Sittlichen in diesem engeren Sinne bildet das Unsittliche, d. h. sittlich schlechte. Dagegen bildet den Gegensatz zum Sittlichen als allgemeinen Gattungsbegriff das Nicht-Sittliche, d. h. das außerhalb des sittlichen Gebiets Liegende, z. B. die Betätigungen der Tiere, die Handlungen eines Wahnsinnigen oder eines Kindes, bevor es zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist.

[2] *Suarez*, De bonitate et malit. act. hum. disp. 1, sect. 2, n. 8.

Digitized by Google

lichkeit. Aber mit dieser Antwort fiele die Ansicht wieder in die vorhin besprochene zurück.

Die dritte Ansicht endlich, die uns die richtige scheint, sieht in der Sittlichkeit nicht etwas in Wirklichkeit von der freien Handlung Verschiedenes, sondern nur eine bestimmte Art und Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Geschieht eine Handlung in der Weise, daß die Vernunft aufmerkt auf das Verhältnis derselben zur Richtschnur des menschlichen Handelns und der Wille frei ist in der Entschließung, so ist die Handlung sittlich; sonst ist sie nicht sittlich, d. h. eine Handlung, die nicht mehr sittlicher Beurteilung unterliegt, die wir weder loben noch tadeln können.

Zur Sittlichkeit gehören also zwei Dinge: 1. daß die Vernunft die Handlung, die man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurteile; 2. daß der Wille im Lichte dieser Erkenntnis sich frei zur Tat entschließe. Ist beides vorhanden, so ist die Handlung sittlich und empfänglich für all die Attribute, die wir als mit der Sittlichkeit verbunden ansehen: sie kann jetzt gut oder schlecht, lobenswert oder tadelnswert, verdienstlich oder sträflich sein. Die Sittlichkeit bezeichnet also nur eine bestimmte, dem vernünftigen Wesen eigentümliche Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Man kann sie deshalb definieren: die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft[1]. Sagt mir die Vernunft, eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und ich entschließe mich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; sagt mir die Vernunft, die Handlung widerspreche der Sittennorm, und ich entschließe mich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht. Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Sittennorm gehört also nicht zum Gattungsbegriff des Sittlichen, sondern ist der Artunterschied, welcher die sittliche Handlung zur sittlich guten oder schlechten macht.

Welches diese Sittennorm sei, nach der die Vernunft die Handlungen beurteilt, ist an dieser Stelle noch ganz gleichgültig. Denn welche Norm man auch für die richtige ansehe, immer wird man den Begriff der Sittlichkeit in obiger Weise erklären müssen. Allerdings irgend eine Norm, an der die Handlungen, noch bevor man sie vollzieht, gemessen und beurteilt werden, setzt die Sittlichkeit notwendig voraus. Man kann diese Norm und das Verhältnis der Handlungen zu ihr das objektive Element des Sittlichen oder besser die objektive Voraussetzung des Sittlichen nennen. Aber erst dadurch entsteht das Sittliche im eigentlichen Sinne, daß die Vernunft an der Hand der Sittennorm die Handlung beurteilt und der Wille sich frei zu der so beurteilten Handlung entschließt[2].

---

[1] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 1, sect. 2, n. 15. Kurz faßt der hl. Thomas das Gesagte in die Worte zusammen: Actus sunt morales secundum quod procedunt a ratione (Summ. 1, 2, q. 18, a. 5), und anderswo nennt er die menschlichen Handlungen moralisch: in quantum aliquatenus ratione deducuntur (In 2, dist. 40, q. 1, a. 5).

[2] Manche älteren Theologen scheinen die Sittlichkeit als identisch mit der Freiheit aufzufassen (z. B. Becanus, De bonitate et malit. actuum hum. c. 3, q. 4;

Digitized by Google

2. Aus der aufgestellten Begriffsbestimmung des Sittlichen ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

a) *Bloß die Akte des Willens selbst sind unmittelbar aus sich sittlich.* Der Wille allein ist formell frei; er allein hat aus sich die Herrschaft über sein Tun und Lassen; er allein ist für dasselbe aus sich verantwortlich, des Lobes oder Tadels würdig. Alle andern Fähigkeiten des Menschen sind nur insofern frei, als sie an der Freiheit des Willens teilnehmen und von ihm zum Handeln angetrieben werden. Deshalb sind auch die Betätigungen der übrigen Fähigkeiten nur insofern sittlich, als sie vom freien Willen abhangen. Lesen, gehen, reden sind also nur so lange und so weit sittlich, als sie vom freien Willen ausgehen. Ist der freie Wille nicht mehr dabei, sei es nun wegen Mangel an Erkenntnis oder weil dem Menschen gegen seinen Willen Gewalt angetan wird, hören diese Handlungen auf, sittliche zu sein. Wir sehen schon hier, wie sich alle moralphilosophischen Untersuchungen um den freien Willen als um ihren Mittelpunkt konzentrieren.

b) *Zweite Folgerung.* Die Sittlichkeit oder das Ethos, wie man sich auszudrücken beliebt, ist etwas wesentlich *Individuelles, Persönliches*, oder mit andern Worten, der eigentliche und *unmittelbare Träger der Sittlichkeit kann nicht die Gesellschaft*, sondern nur die *Einzelpersönlichkeit* sein. Hieraus folgt dann weiter, daß der Begriff einer *Sozialethik* im Unterschied zur *Individualethik*, den man seit Schleiermacher in die Moralphilosophie einzuführen versucht hat, einen Widerspruch enthält [1].

Kann etwa eine Gesellschaft als solche Böses tun, sich Tugenden erwerben, das Gewissen erforschen, das eigene Verhalten bereuen u. dgl.? Nein und abermals nein! Der Staat als Gesamtheit, und dasselbe gilt von jeder Gesellschaft, hat weder Verstand noch freien Willen und kann deshalb für sein Tun und Lassen weder gelobt noch getadelt, weder belohnt noch bestraft werden. Nur die einzelnen Personen im Staate sind frei und verantwortlich für ihre Handlungen, allerdings nicht bloß in persönlicher, sondern auch in gesellschaftlicher Beziehung; denn der Mensch hat auch Pflichten gegen die Gesellschaft, mag er nun Vorgesetzter oder Untergebener sein.

Gleichwie es im eigentlichen Sinne keine Gesamtvernunft, keine Gesamtfreiheit, kein *Gesamtleben* der Nation oder der Menschheit gibt und dieser Ausdruck nichts anderes bedeuten kann als die Summe aller Einzelleben, insofern sie sich gegenseitig bedingen und beeinflußen, so kann auch die *Gesamtsittlichkeit* eines Volkes (nationales Ethos!) oder der Menschheit nichts anderes bedeuten als die Summe individueller Sittlichkeiten, insofern sie gegenseitig von-

---

Ad. Tanner, Theol. scholast. II, De actib. hum. disp. 2, q. 1, n. 36). Allein in Wirklichkeit stimmen sie mit der von uns dargelegten Ansicht vollständig überein. Denn sie behaupten meistens ausdrücklich, die Handlung müsse, um sittlich genannt zu werden, gerade in Bezug auf ihr Verhältnis zur Sittennorm oder ihre Gutheit und Schlechtheit frei sein. Also muß auch die Vernunft die Handlung unter dieser Rücksicht erkannt haben.

[1] Vgl. hierüber unsere Abhandlung: „Sozialethik oder Individualethik?" im Philosoph. Jahrbuch 1892, 121 ff.

Digitized by Google

einander abhangen. Das sittliche Verhalten eines jeden Menschen wird zwar in tausendfacher Weise von der umgebenden Gesellschaft beeinflußt, sowohl im Guten als im Bösen; trotzdem bleibt die Sittlichkeit im eigentlichen Sinne etwas wesentlich Persönliches, Individuelles, weil nur die Einzelpersönlichkeit Verstand und freien Willen hat.

Es ist deshalb die Verschiebung des Sittlichen vom Gebiet des Individuums auf das der Gesellschaft, die Erweiterung der Individualethik zur Sozialethik, deren sich neuere Schriftsteller[1] als eines großartigen Fortschrittes rühmen, eine gänzliche Verkennung des wahren Charakters der Sittlichkeit. Allerdings bleiben sich Hegel, Schleiermacher und andere Pantheisten mit dieser Übertragung der Sittlichkeit auf das Gesellschaftsleben insofern folgerichtig, als sie jede Willensfreiheit leugnen und das Individuum zu einem Rad in dem großen Triebwerk des Weltalls machen. Überhaupt können die Leugner der Willensfreiheit nur aus Inkonsequenz noch von Sittlichkeit reden.

3. Mit der Sittlichkeit hängt innig zusammen die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Unter Zurechnung versteht man das Urteil, durch welches wir ein Tun oder Lassen mit seinen Folgen jemand als seinem Urheber zuschreiben, ihm dasselbe gewissermaßen auf die Rechnung schreiben. Wann können wir nun mit Fug und Recht jemand ein Tun oder Lassen als dem eigentlichen Urheber auf die Rechnung setzen? oder mit andern Worten: Wann ist jemand für irgend ein Tun zurechnungsfähig? oder was dasselbe ist, wann kann er dafür verantwortlich gemacht werden? Nur dann, wenn er erstens mit Bewußtsein und zweitens mit Freiheit handelte. Er muß also den Charakter seines Handelns erkannt und es in seiner Gewalt gehabt haben, die Handlung zu unterlassen. Wenn jemand ein Haus behüten sollte, aber plötzlich von einer Räuberbande überfallen und geknebelt wurde, so kann man ihm die Beraubung des Hauses nicht auf die Rechnung setzen, ihn dafür nicht verantwortlich machen, loben oder tadeln, belohnen oder strafen. Warum? Weil es gar nicht in seiner Macht stand, diese Beraubung zu verhindern. Er war nicht frei. Und dies würde auch der Fall sein, wenn er bei vollem Bewußtsein hätte zusehen müssen, wie das Haus geplündert wurde.

In dem genannten Beispiel wurde die Freiheit des Handelns durch äußere Gewalt verhindert. Die Freiheit kann aber auch verhindert werden durch unverschuldete Unkenntnis. Unser Wille kann sich nur in Bezug auf das betätigen, was der Verstand erkennt. Wenn also jemand eine Handlung vollbringt, deren sittlichen Charakter er gar nicht oder nicht vollständig erkennt, so ist er in Bezug auf diese Seite der Handlung entweder gar nicht oder nicht vollständig zurechnungsfähig und deshalb trifft ihn dafür auch keine Schuld (S. 75). Wir können also sagen: der eigentliche, formelle Grund für die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit in Bezug auf gut und bös ist die Sittlichkeit in dem eben erklärten Sinne. Nur wenn und soweit sich jemand bewußt ist, daß sein Handeln gut oder bös sei, und wenn und soweit er zugleich in Bezug auf dasselbe frei ist, kann man ihm dasselbe zurechnen und ihn dafür zur Verantwortung ziehen.

---

[1] Z. B. Ziegler, Sittl. Sein und sittl. Werden 112 ff 134.

Digitized by Google

K. Stange[1] behauptet, für den Begriff der Verantwortlichkeit seien nur zwei Momente von konstitutiver Bedeutung: das Gefühl der Verantwortlichkeit bringe den Menschen zum Bewußtsein, erstens, daß eine bestimmte Handlung der Beurteilung durch die sittliche Norm unterliegen würde, und zweitens, daß die sittliche Norm, durch welche die Handlung verurteilt wird, sich nicht bloß auf die Handlung, sondern auf die Beschaffenheit des Willens, welcher hinter der Handlung steht, bezieht. Aber welches ist denn die Beschaffenheit des Willens, welche im Bewußtsein der Verantwortlichkeit zum Ausdruck kommt? Eben die Freiheit. Ich bin mir bewußt, daß ich die Handlung frei setze, es stand in meiner Gewalt, sie zu unterlassen, aber frei habe ich mich dazu entschlossen und deshalb fühle ich mich auch verantwortlich für dieselbe. Stange wendet ein, das Gefühl der Verantwortlichkeit mache sich auch in solchen Fällen geltend, wo der Mensch notorisch nicht frei ist. „Wenn jemand Sklave irgend eines Lasters und also offenkundig unfähig ist, der sittlichen Forderung zu gehorchen, so könnte das Gefühl der Verantwortlichkeit überhaupt nicht entstehen." Und doch mache es sich geltend. Wir leugnen entschieden, daß ein Mensch, solange er den vollen Gebrauch der Vernunft hat, jemals so der Sklave einer Leidenschaft werden könne, daß er ihr folgen müsse. Gerade deshalb behält der Sklave der Leidenschaft das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, weil er klar einsieht, daß er der Leidenschaft widerstehen könnte und sollte, auch wenn es ihm schwer fällt. Und dann: wie ist es gekommen, daß jemand der Sklave einer Leidenschaft wurde? War er etwa gezwungen, ein solcher zu werden? Nein, er ist der Sklave geworden, weil er oft und frei gegen seine bessere Überzeugung der Leidenschaft gefrönt hat.

§ 3. Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen.

Die im vorigen Paragraphen erörterte Bedeutung des Sittlichen ist die eigentliche, ursprüngliche und eine ausschließliche Eigenschaft der freien vernünftigen Handlungen. Von den menschlichen Handlungen wurde die Benennung „sittlich" auf andere Gegenstände übertragen, die zu den sittlichen Handlungen in Beziehung stehen. Wir reden von sittlichen Gesetzen (Sittengesetzen), sittlichen Tugenden, sittlicher Verpflichtung, sittlicher Ordnung, sittlichen Ideen und Grundsätzen, sittlichen Zuständen. Hier wird sittlich nicht mehr im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was sich auf die sittlichen Handlungen oder genauer auf die Sittlichkeit der Handlungen bezieht und die Handlungen gut oder schlecht, lobens- oder tadelnswert, verdienstlich oder strafbar usw. macht. Gleichwie die Gesundheit im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der Menschen und Tiere ist, aber im analogen Sinne auch andern Dingen zugeschrieben wird, die zur Gesundheit der Sinneswesen in Beziehung stehen, sei es nun als Ursache (gesunde Luft, Arznei) oder als Zeichen derselben (gesunde Gesichtsfarbe): so werden auch nur die menschlichen Handlungen im eigentlichen Sinne sittlich genannt, im übertragenen Sinne aber alle Dinge, die zur sittlichen Handlung in Beziehung stehen, sei es nun als Ursache, wie z. B. die Norm der sittlichen Handlungen, das Gesetz, oder als Wirkung, wie z. B. das sittliche Verdienst.

Die sittlichen Dinge in diesem weiteren Sinne zerfallen in zwei Klassen. Zur ersten gehören diejenigen, die zwar ihrem Sein nach etwas Physisches

[1] Einleitung in die Ethik. II. Grundlinien der Ethik (1901) 205 ff.

Digitized by Google

sind, aber sittlich genannt werden, weil sie zu den sittlichen Handlungen in Beziehung stehen. So sind z. B. die Fertigkeiten (habitus) etwas Physisches in uns, das durch Übung erworben wird; aber manche von ihnen heißen sittlich, weil sie die Wirkung des sittlichen Handelns sind, und vorzüglich weil sie zum sittlichen Handeln bestimmter Art befähigen.

Zur zweiten Art sittlicher Dinge gehören jene, die ihrem ganzen Sein nach nichts Physisches, sondern nur Beziehungen und Verhältnisse sind, welche der denkende Geist als notwendig erfaßt. Solcher Art ist z. B. die Verpflichtung, die wir als bleibende Wirkung eines Vertrages oder eines Gebotes ansehen. Wer ein Gut kauft, hat nach Abschluß des Vertrages das Recht, das Gut als sein Eigentum anzusehen und zu behandeln, und jeder andere hat die Pflicht, dieses Recht zu achten. Dieses Recht und diese Pflicht sind nichts Physisches, und doch sind sie auch nicht etwas willkürlich Ersonnenes. Es sind vielmehr Beziehungen der Menschen untereinander, die der Verstand auf Grund des vorausgegangenen Vertrages und des natürlichen Sittengesetzes als notwendig erkennt, weil ohne sie ein gedeihliches Zusammenleben nicht möglich wäre. Der Verstand denkt sich den Vertrag nicht als etwas einfachhin Vergangenes, sondern faßt ihn als moralisch fortdauernd auf, insofern er einsieht, daß jeder Vernünftige nach demselben so handeln muß, als ob der Vertrag im Augenblicke selbst abgeschlossen würde[1]. Selbstverständlich sind das keine willkürlichen Fiktionen, sondern Beziehungen, die der Verstand als notwendig zum gesellschaftlichen, geordneten Zusammenleben erfaßt[2].

Die Gesamtheit aller Dinge, die wir als sittlich bezeichnen, bildet die sittliche Ordnung, insofern sie ein zusammenhangendes Ganze, ein System sind, in welchem das Viele durch gemeinsame, einheitliche Beziehungen zusammengehalten wird. Der Mittelpunkt der sittlichen Ordnung sind die sittlichen Handlungen selbst; um sie herum gruppieren sich alle andern sittlichen Dinge, welche das sittliche Handeln beeinflussen oder von ihm abhangen. Wie im Deutschen vielfach „sittlich" für „sittlich gut" gebraucht wird, so bedeutet auch die sittliche Ordnung häufig bloß die Gesamtheit der Normen, mit denen das sittliche Handeln übereinstimmen soll. In diesem Sinne sagen wir, eine Handlung entspreche oder widerspreche der sittlichen Ordnung.

Ähnlich wie das Wort „sittlich" wird auch der Ausdruck „Sittlichkeit" von seiner ursprünglichen Bedeutung übertragen zur Bezeichnung aller sittlichen Dinge über-

[1] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 1, sect. 3.

[2] Nach dem Gesagten sind die Worte „moralisch" und „sittlich" im Deutschen keineswegs gleichbedeutend. „Moralisch" bedeutet alles, was sich irgendwie auf die freie Handlungsweise der Menschen bezieht. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Wort „sittlich". Denn „sittlich" bezeichnet nur das freie Handeln selbst oder dasjenige, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf sittliche Gutheit und Schlechtheit unmittelbar zusammenhängt. Wir können deshalb in vielen Fällen das Wort „moralisch" gebrauchen, wo der Ausdruck „sittlich" unzulässig ist. So reden wir von einer moralischen Ursache, dem moralischen Urheber eines Verbrechens, von einer moralischen Gewißheit, einer moralischen Unmöglichkeit. Wir behaupten, eine moralische Abschätzung sei genügend; jemand sei physisch und moralisch unfähig, etwas zu tun; er habe eine moralische Niederlage erlitten. In allen diesen Fällen könnte man nach dem herrschenden deutschen Sprachgebrauche „moralisch" nicht durch „sittlich" ersetzen.

Digitized by Google

haupt, insbesondere der sittlichen Ordnung. So reden wir vom Gebiete der Sittlichkeit, von Religion und Sittlichkeit. Nicht selten bedeutet Sittlichkeit auch die Sittenreinheit in Bezug auf den Verkehr der Geschlechter, während das Gegenteil als Unsittlichkeit bezeichnet wird. So wird geklagt über die Unsittlichkeit, die in den großen Städten herrsche, über die Gefahren, denen die Sittlichkeit der Frauen in vielen Fabriken ausgesetzt sei u. dgl.

Zweites Kapitel.

Der Moralpositivismus.

Der Begriff der Sittlichkeit ist, wie wir gesehen, ein Gattungsbegriff. Sittlich ist die Handlung, welche aus dem freien Willen unter Leitung der auf die Sittennorm achtenden Vernunft hervorgeht. Stimmt die Handlung mit der Norm überein, so ist sie sittlich *gut*; widerspricht sie ihr, so ist sie sittlich *schlecht*; ist keines von beiden der Fall, so ist sie sittlich *gleichgültig*. Um zu bestimmen, welche Handlungen sittlich gut seien, haben wir also jetzt zu untersuchen, welches die *Norm* sei, mit der die Handlung übereinstimmen müsse, um gut zu werden.

Die *philosophische* Erforschung dieser Norm hat jedoch nur Sinn und Zweck, wenn es eine *objektive*, für alle Menschen gültige Norm gibt; sie setzt voraus, daß sittlich gut und bös nicht willkürliche, nach Zeit und Ort wechselnde, sondern in der Natur der Dinge begründete und deshalb unwandelbare, allgemeine Begriffe seien. Nun gibt es aber nicht wenige, welche diese Voraussetzung bestreiten und uns so die Grundlage unserer folgenden Untersuchung zu entziehen drohen. Es sind die sog. *Moralpositivisten*, welche behaupten, es gebe keinen *natürlichen* Unterschied von gut und bös, dieser Unterschied beruhe bloß auf freier, *positiver* Einsetzung.

Man unterscheidet zwei Klassen von Moralpositivisten. Die einen erblicken den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös in irgend einer Veranstaltung der *Menschen*, die andern in der freien Bestimmung *Gottes*. Wir wollen die letztere Ansicht den *theonomen Moralpositivismus* oder den Moralpositivismus des göttlichen Willens nennen, die erstere dagegen den *anthroponomen Moralpositivismus* oder besser *Moralskeptizismus*. Die letztere Benennung ist deshalb begründet, weil diese Ansicht nichts als allgemein gut oder bös anerkennt, dadurch die Moralphilosophie gegenstandslos macht und jede sichere Erkenntnis auf sittlichem Gebiete in Frage stellt.

Erster Artikel.

Der Moralskeptizismus.

§ 1. Die Lehre der Moralskeptiker.

Der Moralskeptizismus hat schon in der griechischen Philosophie Vertreter gefunden. So behauptete *Archelaus*, der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen gut und bös beruhe nicht auf der Natur der Dinge, sondern

Digitized by Google

auf menschlicher Satzung[1]. Aristippus sah den Unterschied zwischen gut und bös als das Ergebnis von Menschensatzung und Herkommen an[2]. Derselben Ansicht begegnen wir bei den Sophisten Protagoras, Gorgias und andern, von denen uns Plato in seinen Dialogen und Aristoteles[3] berichten. Mit den Sophisten stimmen die späteren Akademiker und Skeptiker, wie Karneades[4], Pyrrho[5], Sextus Empiricus überein. Geradezu cynisch drückt sich Theodor von Cyrene aus. Er lehrt, der Weise verschmähe bei passender Gelegenheit Ehebruch, Diebstahl und Gottesraub nicht, denn diese Dinge seien nicht ihrer Natur nach schlecht, sondern nur nach der vulgären Meinung, die man aufgebracht habe, um die Dummen im Zaume zu halten[6].

Unter den Neuern hat zuerst Montaigne (1533—1592) das Dasein allgemein gültiger sittlicher Grundsätze geleugnet. Eingehender und systematischer hat Th. Hobbes (1588—1679) den Moralpositivismus vertreten. Ausgehend von der aristotelischen Begriffsbestimmung: gut ist, was alle begehren, kommt er zum Schluß: das Gute sei nur ein relativer Begriff, der sich nach der Verschiedenheit der Begehrenden ändere. Denn das Urteil über das, was gut und bös sei, hange von der subjektiven Auffassung und Anlage des einzelnen ab. Daher könne dasselbe Ding dem einen gut, dem andern ein Übel sein. Es gibt also keinen von Natur aus allgemein gültigen Maßstab zur Unterscheidung des Guten und Bösen. Erst die Gesetze des Staates können einen solchen allgemeinen Maßstab abgeben, auf ihnen beruht also in letzter Linie der Unterschied von gut und bös[7]. Wie Hobbes, läßt auch J. J. Rousseau die Begriffe von gut und bös, Recht und Unrecht mit dem Staate und durch ihn entstehen[8].

Nach B. Mandeville ist das sittlich Gute und Böse nur eine Erfindung überlegener Männer, denen es gelang, der Menge die Überzeugung beizubringen, daß es für jeden gut sei, das allgemeine Wohl dem eigenen vorzuziehen. Da sie keine wirklichen Belohnungen und Strafen erteilen konnten, so erfanden sie eingebildete, nämlich Ehre und Schande. Auf diese Weise wurden die Menschen nicht durch Gewalt, sondern durch Schmeichelei für die Tugend gewonnen[9]. Schon vor ihm hatte Saint-Lambert (1717 bis 1803) behauptet, der Nutzen habe zwar die Menschen instinktiv auf gewisse

---

[1] Diogen. Laert. II 16: *Ἔλεγε ... τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

[2] Ebd. 93: *Μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.*

[3] Ethic. Nic. l. 5, c. 10, 1134b 24.

[4] Cicero, De Republ. III, 12, 21: Carneadis summa disputationis haec fuit, iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilic. varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, *ius autem naturale nullum esse.* Unter ius haben wir hier, wie aus dem Zusammenhang erhellt, jedes Gesetz zu verstehen.

[5] Diogen. Laert. IX 61 et 101: *Οὐκ ἄρα ἐστὶ φύσει ἀγαθὸν ἢ κακόν.*

[6] Ebd. II 98—99.

[7] De homine c. 11, 5; Leviathan c. 6; De cive c. 12.

[8] Du contrat soc. l. 1, c. 8; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[9] So in seinem Werke: The fable of the bees or private vices, public benefits, London 1814. Vgl. A. Bain, Mental and moral science 597; Jodl, Geschichte der Ethik I 186.

Digitized by Google

moralische Grundsätze geführt, aber erst die öffentliche Meinung habe im Bunde mit andern gesellschaftlichen Einflüssen denselben Geltung verschafft.

Daß die Anhänger des Positivismus von Aug. Comte auch zum skeptischen Moralpositivismus gehören, bedarf kaum der Erwähnung. Die ethische Seite des Positivismus von Comte hat neben Taine besonders Littré auszubilden versucht.

Littré nimmt zwei ursprüngliche Bedürfnisse im Menschen an: das der Selbsterhaltung durch die Ernährung und das der Arterhaltung durch die Fortpflanzung. Aus dem ersten Trieb entstehen durch allmähliche Entwicklung alle persönlichen, aus dem zweiten alle gesellschaftlichen (altruistischen) Neigungen. Der Kampf zwischen diesen selbstischen (egoistischen) und gesellschaftlichen (altruistischen) Neigungen bildet das sittliche Leben. Und da die Biologie lehrt, daß der Selbsterhaltungstrieb als der ursprüngliche auch der niedrige sei, so müssen im Widerstreit die egoistischen Neigungen den altruistischen weichen[1]. Je weiter die Moral voranschreitet, um so mehr wird der Altruismus den Egoismus verdrängen und sich schließlich zur allgemeinen Bruderliebe entfalten.

Die englische Entwicklungsphilosophie H. Spencers und anderer[2] ist nur eine Abart des französischen Positivismus und unterscheidet sich von letzterer hauptsächlich durch den größeren naturwissenschaftlichen Apparat, mit dem sie ihre Behauptungen zu stützen sucht. Auch die deutschen Anhänger der Entwicklungslehre stehen, soweit sie sich auf das Gebiet der Philosophie wagen, wesentlich auf demselben Boden. E. Laas[3] findet den letzten Quell unserer moralischen Urteile nicht im Himmel, nicht in der Natur der Dinge, sondern „im Bewußtsein, in den Gefühlen der Menschheit", alle moralischen Anmutungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gesellschaftslebens. Sie sind nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Kriminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstrakte Gedanken, angeborne Ideen, lustfremde Normen, sondern Bedürfnisse und Erfahrungen. E. Häckel[4] behauptet: „Die sittliche Weltordnung existiert in der Natur ebensowenig als im Menschenleben, in der Naturgeschichte so wenig als in der Kulturgeschichte. Der grausame und unaufhörliche Kampf ums Dasein ist die wahre Triebfeder der blinden Weltgeschichte." Ähnlich spricht R. v. Jhering[5]. Fr. Paulsen leugnet das Dasein einer „allgemein gültigen Moral". „Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral." Noch mehr. Nicht bloß für die verschiedenen Völker, sondern auch für die verschiedenen Stände und Klassen, „für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich für jeden einzelnen Menschen" gibt es eine besondere Moral[6].

---

[1] Vgl. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains 39. Littré ist übrigens als Christ gestorben.

[2] Vgl. hierüber W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins (1895); Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (1900).

[3] Idealistische und positivistische Ethik (1882) 222.

[4] Anthropogenie I (1891) 94.

[5] Der Zweck im Recht II (1883) 108.

[6] System der Ethik I[5] 19. Im Verlaufe seiner Untersuchungen macht jedoch Paulsen Zugeständnisse zu Gunsten einer allgemeinen Moral, welche das Gesagte zum

Digitized by Google

Fr. Jodl[1] erklärt: „Kein Völkerpsycholog wird heute die alte Schulmeinung von den angebornen, unveränderlichen, ewigen Normen der Sittlichkeit noch aufrecht erhalten wollen." In einer Besprechung der zweiten Auflage des vorliegenden Werkes wirft er dem Verfasser als etwas Sonderbares vor, daß er noch glaube an „ein System von ewigen, unabänderlichen Vernunftwahrheiten, welche in der durch Gott geschaffenen menschlichen Natur ein für allemal gesetzt sind und durch deren denkende Entwicklung die Grundlinien für die sittliche und rechtliche Ordnung des Lebens in endgültiger Weise gewonnen werden können"[2]. Gumplowicz[3] meint: „Die staatliche Ordnung ist die jeweilige sittliche Ordnung." Und wiederum[4]: „Die Idee der Sittlichkeit ist nichts anderes als der geistige Niederschlag der gewordenen staatlichen Zustände." Infolge der Gewohnheit fängt der Mensch allmählich an, das als heilig und ehrwürdig anzusehen, was er anfangs nur unter dem Drucke der Gewalt tat. Hierzu kommen noch die wohltätigen Wirkungen, die der Staat für alle hat, wodurch er alle interessiert. Noch in jüngster Zeit verficht E. Adickes die These: Es gibt keine absoluten Werte oder Normen oder Zwecke, keine kategorischen Imperative in der Ethik[5].

Am ungescheutesten vertreten den Moralskeptizismus, oder sagen wir besser, den Moralnihilismus M. Stirner und Fr. Nietzsche.

Anfang und Ende bei Stirner[6] ist das „Ich", der einzelne individuelle Mensch, Ich — der Einzige.

Alles andere, Dinge und Menschen, ist mein Eigentum, soweit meine Macht reicht, sie Mir zu eigen zu machen, und Ich es will. Pflichten gegen andere gibt es nicht, mithin auch keine Moral. Ich bin absolut. Wo Mir die Welt in den Weg kommt, da verzehre Ich sie, um den Hunger meines Egoismus zu stillen. Du bist für Mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch Ich von dir verbraucht werde. Wir haben zueinander nur die Beziehung der Brauchbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig. Was Ich dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig. Zeige Ich dir eine heitere Miene, um dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene.

Eigner und Schöpfer meines Rechts — erkenne Ich keine andere Rechtsquelle an als Mich, weder Gott noch den Staat, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten". Was Ich mein Recht nenne, ist aber meine Macht. — Auch eine eigentliche Gesellschaft erkennt Stirner nicht an, sondern bloß einen Verein, die

---

Teil wieder aufheben. Mord, Ehebruch, Diebstahl sollen allgemein schlecht sein (S. 20). In seinem Werke „Kant. Sein Leben und seine Lehre" (1899, 399 ff) behauptet Paulsen, die moderne Wissenschaft habe im Gegensatz zu Kant die absoluten und unwandelbaren Begriffe und Grundsätze in Metaphysik, Religion, Dogmatik, Recht und Moral gänzlich aufgegeben, sie bekenne sich zu der relativistischen oder historisch-genetischen Denkweise. Die Sätze der Moral „sind Formeln, wodurch das der Entwicklung des menschlichen Wesens unter den gegebenen Umständen angemessene Verhalten bezeichnet wird".

[1] Religion, Moral und Schule (1892) 9.
[2] Archiv für systemat. Philosophie I (1895) 479.
[3] Allgem. Staatsrecht (1897) 267.
[4] Ebd. 348.
[5] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 14 ff.
[6] Der Einzige und sein Eigentum (1844); neue Aufl. Leipzig 1892.

Digitized by Google

gewollte Vereinigung von Ichen, die für Mich nur besteht, solange Ich will. Kurz, bei Stirner ist der Egoismus und die Unabhängigkeit des Individuums bis zum äußersten Paroxismus folgerichtig, aber ebendeshalb um so absurder durchgeführt [1].

Nietzsche hat eine eigene Moral für die „geistige Aristokratie", die „Übermenschen", aufgestellt.

Gut war ursprünglich gleichbedeutend mit vornehm, edel — im ständischen Sinn. Alles, was der Starke, Mächtige, Vornehme tat, und ebenso alle seine Neigungen, Leidenschaften, Laster waren gut. Das unterdrückte Volk, der Pöbel, dagegen und sein Handeln war schlecht oder schlicht, d. h. nicht sittlich gut, jedoch ohne schlimme Nebenbedeutung. Erst allmählich brachte das unterdrückte Volk aus Haß und Neid die Unterscheidung von gut und bös im moralischen Sinne auf, indem es die Eigenschaften und das Verhalten der Mächtigen und Vornehmen böse, das eigene Verhalten dagegen gut nannte. So entstand der Gegensatz zwischen Herren- und Sklavenmoral. Die Mächtigen betrachten nach wie vor alle ihre selbstischen Neigungen und Gelüste als vornehm und gut, die unterdrückten Sklaven und der Pöbel dagegen preisen die „Herdeninstinkte", d. h. alle den Unterdrückten notwendigen oder nützlichen Eigenschaften, wie Armut, Geduld, Sanftmut, Gehorsam, Nächstenliebe. Rom und Judäa waren die konkreten Träger dieses Gegensatzes zwischen der Herren- und Sklavenmoral. Judäa und nach ihm Christentum und Buddhismus mit ihrer Volksreligion haben gegen Rom gesiegt und allmählich der „Sklavenmoral", der „Moral des gemeines Mannes" das Übergewicht errungen. Die Ohnmacht wurde zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demut, die Unterwerfung unter verhaßte Unterdrücker zum Gehorsam, die Feigheit zur Geduld „umgelogen" [2]. „Die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung." [3]

Es gilt deshalb, die verkehrten hergebrachten religiösen und moralischen Begriffe „umzuwerten". Die „Herrenmoral" ist das ursprüngliche, allein echte Wertsystem. Die heutige Moral ist eine Moral des Niederganges; nihilistische Werte führen heute die Herrschaft. Nietzsches Moral dagegen soll den lebensbejahenden Typus darstellen. Mehr Leben! ist ihre Forderung, gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. Dieses Leben muß und soll bejaht werden, das ist das oberste Gebot der Moral [4]. Der geistig Vornehme befindet sich jenseits von gut und bös im überlieferten Sinn. Für ihn gibt es keine höhere sittliche Ordnung, der er sich zu unterwerfen hätte. Der Egoismus gehört zu seinem Wesen, und er nimmt diesen Tatbestand des Egoismus ohne jedes Fragezeichen als etwas Selbstverständliches hin, das im Urgesetze der Dinge begründet sein mag [5].

Die Gesellschaft hat nicht das Gemeinwohl zum Zweck; die geistige Aristokratie ist sich selbst Zweck; um ihretwillen muß eine Unzahl von Menschen „zu Sklaven, zu unvollständigen Menschen herabgedrückt und vermindert werden". Die Gesellschaft ist nur „Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe . . . emporzuheben vermag; vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java . . ., welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, im freien Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können" [6]. „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen — ja, um dann um sie

---

[1] R. Schellwein, M. Stirner und Fr. Nietzsche (1892) 9 ff.
[2] Zur Genealogie der Moral (1892) 29.
[3] Jenseits von Gut und Böse (1891) 257.
[4] Vgl. Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker (1901) 123.
[5] Jenseits von Gut und Böse (1891) 241. [6] Ebd. 227.

Digitized by Google

herumzukommen." [1] Nietzsche empfiehlt deshalb geradezu die Züchtung einer neuen, über Europa regierenden Kaste [2].

Das ist die Moral des Größenwahnes, der sich für zu vornehm hält, um noch unter einem Gesetze zu stehen. Übrigens ist die ganze Grundlage eine völlig unerwiesene, ja unwahre Behauptung, nämlich, daß ursprünglich gut und bös nur vornehm und nicht vornehm im ständischen Sinne bedeutet habe. Die Bildung der ersten sittlichen Begriffe geht jeder ständischen Gliederung schon voraus und ist nicht ihre Wirkung. Und wenn die Ansicht Nietzsches richtig ist, was sollte uns dann hindern, die ganze Moral in die Rumpelkammer zu werfen und offen und ungescheut den gewaltsamen und listigen Kampf ums Dasein zu proklamieren, wie er unter Raubtieren herrscht? [3]

Es ist ein tragisches Geschick, daß der sich selbst vergötternde „Übermensch" Nietzsche einen großen Teil seines Lebens als „Untermensch" im Zustand völligen Wahnsinnes zubringen mußte.

Zu den Moralskeptikern sind auch die Sozialisten zu zählen, insbesondere K. Marx, Fr. Engels, A. Bebel u. a. Die Grundlage des Sozialismus ist die sog. „materialistische Geschichtsauffassung". Es gibt keine unveränderlichen sittlichen und religiösen Ideen. Jedes Zeitalter bildet sich seine neue Sittlichkeit und Religion. „Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind." [4] „Wie die Religion, so entspringen auch die Begriffe über die Moral dem jeweiligen Sozialzustand der Menschen." [5]

Alle genannten Anhänger des Moralpositivismus betrachten entweder die staatliche Gesetzgebung oder ein Zusammenwirken verschiedener gesellschaftlicher Einflüsse, wie öffentliche Meinung, Gewohnheit, Erziehung, Überredung usw., als die letzte Quelle des sittlich Guten und Bösen. J. H. v. Kirchmann hält die Autorität als solche für den einzigen Maßstab des sittlich Guten.

---

[1] Jenseits von Gut und Böse (1891) 93. [2] Ebd. 225 ff.

[3] Über Nietzsche handeln R. v. Nostitz-Rieneck S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XLV 229; G. Simmel in der Zeitschrift für Philosophie CVII 212. Nietzsche hat schon eine ganze Schule. So bewegt sich Starkenburg (Die Wertung der sittlichen Persönlichkeit [1894]) ganz im Geleise der Ideen Nietzsches. — Daß auch die neueren Moderomanschreiber vielfach dem flachsten Moralskeptizismus huldigen, dürfte den meisten bekannt sein. So erklärt z. B. Paul Heyse in seinen Schriften und besonders in einem „Briefe an Frau Tout-le Mode in Berlin" (1869, 111) die Moral für nichts weiter als die Quintessenz dessen, was in einem Zeitalter für recht und anständig gehalten wird. Die Moral ist der zur Vermeidung des Krieges aller gegen alle nötige Zaum für die Durchschnittsmenschen. Heldennaturen springen über die Schranken der Moral. Nicht der Inhalt, nur die Länge der Zeit macht die Vorschriften der Moral zu etwas Heiligem, dessen Ursprung in das Gewissen verlegt wird. Das gedankenlose romanlesende Publikum wird durch solche Auslassungen langsam, aber sicher um seinen Glauben an den Wert und die Bedeutung der sittlichen Ordnung betrogen.

[4] Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1891) 25. „In Wirklichkeit hat jede Klasse, sogar jede Berufsart ihre eigene Moral und bricht auch diese, wo sie es ungestraft tun kann" (L. Feuerbach [1895] 34).

[5] Bebel, Die Frau [18] 320.

Digitized by Google

„Das Sittliche[1] ist für den Menschen das Unbedingte, das nicht gilt, weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Das Gebot ist der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechtes.“[2] Auf den Inhalt des Befohlenen kommt es nicht an, der ändert sich nach Ort und Zeit. Es kann deshalb kein sachliches Prinzip für den Inhalt des Gebotenen aufgestellt werden, es gibt kein höheres Sittliche, das über dem daseienden Sittlichen stände und den Maßstab für dessen Beurteilung abgeben könnte. Mag also das Befohlene noch so verkehrt sein, es ist sittlich, wenn es von der Autorität geboten ist. Unter Autorität versteht Kirchmann eine Macht, deren Überlegenheit dem Untergebenen als unermeßlich und unendlich erscheint[3].

Will sich Kirchmann konsequent bleiben, so muß er zugeben, wenigstens die Unterwerfung unter die Autorität sei sittlich gut, unabhängig von und vor jedem Gebot. Damit gewinnt aber das Sittliche einen Inhalt. Außerdem fragt es sich gleich wieder: ist die Unterwerfung unter jede Autorität sittlich gut oder bloß die Unterwerfung unter die rechtmäßige Autorität? ist es sittlich gut, sich allen Geboten zu unterwerfen, auch den niederträchtigsten? Bei etwas tieferem Nachdenken wäre Kirchmann selbst auf eine Untersuchung über den Inhalt des Sittlichen gekommen.

§ 2. Widerlegung des Moralskeptizismus.

1. Schon die Moralskeptiker Griechenlands beriefen sich für ihre Ansicht, daß es keinen in der Natur begründeten Unterschied zwischen gut und bös gebe, auf die große Meinungsverschiedenheit der Menschen in sittlichen Dingen[4]. Wie mannigfaltig und wechselnd erscheinen die sittlichen Grundsätze, wenn man die verschiedenen Völker untereinander vergleicht, ja wie ändern sich in einem und demselben Volke die sittlichen Anschauungen im Laufe der Zeit! Da scheint alles in beständigem Wechsel begriffen.

Doch so groß diese Verschiedenheit auch sein mag, es bleibt noch immer genug Gemeinsames bestehen, um den Moralskeptizismus als unhaltbar er-

---

[1] Sollte eigentlich heißen das sittlich Gute (vgl. oben S. 132).

[2] Die Grundbegriffe des Rechtes und der Moral (1869) 137; vgl. Katechismus der Philosophie (1877) 165.

[3] Wollten wir Ed. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein 79 ff) glauben, so hätten wir auch den „geistesmörderischen Jesuitismus“, d. h. die katholische Kirche, zu den Anhängern des skeptischen Moralpositivismus zu rechnen: „Das Moralprinzip der kirchlichen Autorität erklärt nur eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Kirche“ (S. 80). Dieses hierarchische Prinzip sei gut gewesen für das germanische Barbarentum, auf einer höheren Stufe wirke es wie „eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmaßen herbeiführt“. Der Gedanke an diese Koliken wird manchen Biedermann mit Entsetzen gegen die katholische Kirche erfüllen. Aber er mag sich trösten. Hartmann malt ihm nur ein Schreckbild vor. Nie und nimmer hat die katholische Kirche gelehrt, der Gehorsam gegen die Kirche sei der oberste Maßstab des Sittlichen. Wie jede von Gott eingesetzte Autorität, so kann auch die Kirche nie befehlen, was seiner Natur nach sittlich böse ist, wie Lüge, Ehebruch, Diebstahl, Meineid u. dgl. Außerdem ist sie an die ihr von Gott verliehenen Vollmachten gebunden. Aus den Werken Hartmanns gewinnt man überhaupt den Eindruck, daß er sich mehr Mühe gegeben hat, den Buddhismus als die katholische Kirche kennen zu lernen.

[4] Arist., Ethic. Nic. I, 1, 1094b 16. Diogen. Laert. IX 83; Sextus Empiricus, Pyrrho III 169; vgl. auch Locke, Essay concern. hum. understand. I 3 9.

Digitized by Google

scheinen zu lassen. Die Tatsache ist ganz unleugbar: alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, und teilen dementsprechend die Menschen in gute und böse. Es mag sein, daß nicht alle Völker im einzelnen dasselbe gut und bös nennen, oder daß sie in den Anwendungen der allgemeinsten Grundsätze auseinandergehen, aber alle kommen darin überein, daß sie viele Handlungen als gut, andere als schlecht ansehen, und daß sie diejenigen loben, welche die ersteren vollbringen, die letzteren unterlassen, und die andern tadeln. Wir mögen gehen, wohin wir wollen, nach Asien oder Amerika oder Afrika, wir mögen mit Menschen zusammenkommen, deren Anschauungen sonst himmelweit von den unsrigen verschieden sind: so können wir doch gleich mit ihnen über die sittliche Ordnung, über gut und bös reden[1]. Wir fühlen gleich, daß wir auf gemeinsamem Boden stehen, daß die Sittlichkeit nicht etwas an nationale Schranken und Gewohnheiten Gebundenes, sondern etwas wesentlich Internationales, eine allgemein menschheitliche Angelegenheit ist. Dies gilt nicht bloß in Bezug auf die Kulturvölker, sondern auch in Bezug auf die am meisten verwahrlosten Naturvölker, wenn man sich nur in Sprache und Darstellung ihrem Bildungsgrade anzupassen versteht[2].

---

[1] Glücklicherweise wird das auch theoretisch noch vielfach anerkannt. In seinem Buche (Mein Recht auf Leben 128) schreibt H. Spitta: „Daß es überhaupt Gutes und Böses gibt in der Welt, das ist ein völlig allgemeines Bewußtsein und war es zu allen Zeiten. Jeder Mensch weiß, daß das Gute nicht das Böse, sondern sein Gegensatz ist; jeder weiß, daß das Gute existiert ebenso wie das Böse, und daß jeder dieser beiden Gegensätze sich in menschlichen Gesinnungen und Handlungen verwirklicht. An dieser ganz einfachen Tatsache ist wirklich nichts zu drehen und zu deuteln — sie ist indiskutabel. Immer und überall hat der Mensch Lobenswertes von Verabscheuungswürdigem unterschieden, überall galt ihm jenes als das gebotene Ziel seines Lebens, dieses als Herabwürdigung seiner Person.... Und diese Allgemeinheit, mit der sich solcher Bewußtseinsinhalt unerschütterlich behauptet hat im Wandel der Ereignisse, ist nur damit und dadurch erklärlich, daß er im inneren Leben eines jeden einzelnen Individuums ohne alle Ausnahme vorhanden und mit ihm unauflöslich verbunden ist.“ Ähnlich drückt sich der Engländer J. Lindsay aus: „Wie immer sie sich ‚evolutionistisch‘ entwickelt haben mögen: die Normen, mit denen wir es in sittlicher Hinsicht zu tun haben, bedeuten auf alle Fälle etwas Gültiges und ein für allemal Feststehendes. Sie tragen einen notwendigen und universellen Charakter. Ihre moralische Verbindlichkeit ist unbezweifelbar, einerlei, welches ihr Ursprung sein mag“ (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVII 195).

[2] Wir verweisen auf den Anhang, wo wir eingehend den Beweis für die hier behauptete Allgemeinheit der sittlichen Ideen erbringen. Sehr schön sagt Cicero (De finib. bon. et mal. 5, 22): Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua nihil intersit, non tamen diligat? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? an obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus? Schon lange vor dem größten Philosophen und Redner Roms hat der größte Philosoph Griechenlands und vielleicht der ganzen Welt dieselbe Lehre ausgesprochen. Aristoteles (Rhetor. I, 13, 1373b 2) behauptet, wie es zwei

Digitized by Google

Wie ließe sich diese Tatsache erklären, wenn der Unterschied zwischen gut und bös eine bloße Erfindung oder frei gewollte Einrichtung der Menschen wäre? Es ist ein unumstößlicher Grundsatz jeder gesunden Philosophie: eine allgemeine, immer und überall wiederkehrende Erscheinung verlangt auch eine allgemeine, überall vorhandene Ursache. Eine solche Ursache kann aber in unserem Falle nur der objektive, in der Natur selbst gegründete Unterschied zwischen gut und bös sein.

Wenn alle Menschen den Honig süß, den Wermut bitter, den Stein hart, den Sammet weich nennen, so zweifelt niemand daran, daß wir es hier nicht mit einem willkürlichen Urteile zu tun haben, sondern mit einem in der Natur selbst begründeten Unterschied. Warum sollte dies in Bezug auf gut und bös anders sein?[1] Es mag infolge anormaler subjektiver Anlage einmal ein Irrtum vorkommen und jemand süß oder bitter, hart oder weich nennen, was nicht so ist. Aber kein Vernünftiger wird wegen solcher Irrtümer bestreiten, daß der Unterschied unserer Urteile über weich und hart, bitter und süß im allgemeinen in der Natur der Dinge begründet sei. Dasselbe gilt auch in Bezug auf die bei allen Menschen wiederkehrende Unterscheidung von gut und bös. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte annehmen, daß wir allgemein Eigenschaften in die Dinge hineintragen, die ihnen nicht zukommen; daß wir nicht die Dinge für gut und bös halten, weil sie es in der Tat sind, sondern umgekehrt, daß sie bloß gut und bös sind, weil wir sie dafür halten. Durch eine solche Behauptung wäre aber dem vollständigen Skeptizismus Tür und Tor geöffnet.

Adickes behauptet: „Absolute Normen, Werte und Zwecke sind noch niemals aufgezeigt als faktisch existierend. Deduktionen dieser wahren Portenta hat man oft zu hören bekommen; aber so glänzend sie waren, ihre Widerlegung war jedesmal noch glänzender." Wir haben viele Schriften der Moralskeptiker gelesen, aber diese glänzenden Widerlegungen nirgends gefunden. „Die intuitive Moral mit ihrer Annahme eines allgemein angebornen Bewußtseins von dem Unterschied zwischen gut und böse sowie einer mit diesem Bewußtsein verbundenen allgemein menschlichen Verpflichtung zum Guten kann heutzutage nicht mehr als Wissenschaft gelten." Wir

---

Arten von Gesetzen gebe, so auch zwei Arten von Recht und Unrecht. Und welches sind diese beiden Arten von Gesetzen? Die eine Art ist jedem Volke eigentümlich. Die andere Art von Gesetz ist allgemein und besteht durch die Natur selbst. Denn manches gilt bei allen als von Natur gerecht oder ungerecht, auch wenn keine Verständigung und kein Vertrag stattgefunden hat. Als Beispiel führt er die Antigone des Sophokles an, die trotz des Verbotes des Kreon es als ein Gebot des Naturrechtes bezeichnet, den Polynikes zu begraben. Denn dieses Recht gilt nicht erst von heute oder gestern, sondern von ewig, und niemand kennt den Anfang dieses Rechtes oder kann uns von demselben entbinden. *Ὥρισται δὴ τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα πρός τε νόμους δύο καὶ πρὸς οὓς ἐστι, διχῶς. Λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. Ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία ᾖ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα, ὅτι δίκαιον ἀπειρημένον θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίκαιον.*

Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
ζῇ τοῦτο, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

[1] Vgl. Cicero, De leg. 1, 16: Communis intelligentia notas nobis res efficit easque in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. *Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est.* Nam nec arboris nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine), in opinione sita est, sed in natura. Quod si ita est, honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt.

Digitized by Google

nehmen keine angebornen Ideen an. Aber daß allgemein alle Menschen den Unterschied von gut und bös machen, die guten Menschen achten und loben, die bösen verabscheuen und daß sie sich verbunden erachten, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ist eine durch alle ethnologischen Untersuchungen bis zur Evidenz nachgewiesene Tatsache, die sich nicht mit allgemeinen Redensarten über die heutige Wissenschaft beiseite schieben läßt. Wer diese Tatsache in Zweifel ziehen will, der muß schließlich an aller Wahrheit irre werden. Es wundert uns deshalb auch gar nicht, daß Adickes mit Geringschätzung von den „Beweisen für ein allgemeines Kausalgesetz oder für die Existenz einer transsubjektiven Außenwelt" spricht[1]. Wer nicht einmal die wirkliche Existenz der transsubjektiven Außenwelt als unumstößliche Wahrheit gelten läßt, der sollte doch aufhören für andere Menschen zu schreiben oder die Menschen in halbe und ganze, in absolute und relative zu klassifizieren. Und dann das Kausalgesetz! Ja, wenn eine neue Erscheinung auftritt, die bisher nicht da war, so ist doch nur eine doppelte Annahme möglich. Entweder hat sie sich selbst aus dem Nichts hervorgezogen, wie Münchhausen sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf herauszog, oder aber eine schon existierende Ursache muß sie hervorgebracht haben. Wem die Wahl zwischen diesen beiden Annahmen schwer wird, der soll aufhören zu philosophieren.

Übrigens erstreckt sich die allgemeine Tatsache, auf die wir uns berufen, nicht bloß auf die abstrakte Unterscheidung von gut und bös, sondern auch auf nicht wenige schon mehr ins einzelne gehende Grundsätze. Wo gäbe es ein Volk, das den Vaterlandsverrat, die schnöde Mißhandlung der Eltern, den Mord eines unschuldigen Freundes, den mutwilligen Vertragsbuch, die Verurteilung eines offenbar Unschuldigen durch den Richter nicht für etwas Verwerfliches, Tapferkeit dagegen, Biederkeit, Keuschheit, Kindesliebe, Dankbarkeit für etwas Lobenswertes, Schönes hielte?[2] Wie ließe sich das erklären, wenn es keinen in der Natur der menschlichen Handlungen selbst begründeten Unterschied gäbe?[3]

Diese Tatsache wird noch beweiskräftiger, wenn man bedenkt, wie viele Völker ihren Göttern die gröbsten sittlichen Verirrungen, wie Ehebruch, Blutschande, Betrug u. dgl., andichteten. Man denke nur an die Götter der Phönizier, an die ärgerlichen Liebeshändel Jupiters, der Venus und der übrigen leichtlebigen Bewohner des Olymp. Wie nahe lag es da, an den Menschen zu entschuldigen, was an den Göttern gepriesen wurde! Und doch, alle Ausschweifungen der Götter waren nicht im stande, die Überzeugung von der Verwerflichkeit dieser Handlungen zu erschüttern — ein Beweis, wie sehr dieselbe in der Natur der Dinge begründet ist.

Ja noch mehr. Wären die sittlichen Ideen nur das Produkt der jeweiligen gesellschaftlichen Zustände oder die Resultante aus dem Zusammenwirken verschiedener gesellschaftlichen Faktoren, müßten sie sich dann nicht den jeweiligen gesellschaftlichen Zuständen anpassen und mit ihnen ändern? Dem ist aber tatsächlich nicht so. Obwohl die menschliche Ge-

---

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVII 15.

[2] Schon Cicero (De leg. 1, 11) fragt: Quae autem natio non comitatem, bonignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit; quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?

[3] Man sehe den Anhang.

Digitized by Google

schichte fast ein beständiger Konflikt mit der sittlichen Ordnung ist und sich das Laster wie ein breiter Strom in immer wechselnden Gestalten durch die Jahrhunderte wälzt, bleibt doch die sittliche Ordnung stets im wesentlichen dieselbe und stellt sich dem wirklichen Tun der Menschen schroff gegenüber, dasselbe richtend und verurteilend. Mag eine Gesellschaft noch so tief in den Lastern versunken sein, immer tönen uns aus ihrer Mitte zahlreiche Stimmen der Edelsten und Besten entgegen, welche das Leben ihrer Zeitgenossen beklagen und verurteilen. Wie ließe sich das erklären, wenn die sittliche Ordnung nichts wäre als ein Produkt menschlichen Zusammenwirkens? Oder wird man sagen, man habe nur auf Grund der guten Taten und Zustände die sittlichen Ideen gebildet? Dann bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreise. Man setzt die Begriffe voraus, deren Ursprung man erklären will. Aber die Geschichte ist doch die Lehrmeisterin der Menschheit? Ja wohl, aber nur unter Voraussetzung allgemeiner theoretischer und praktischer Grundsätze, mit denen die Tatsachen gemessen und gewürdigt werden.

2. Allein erfordern denn „die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen nicht jede ihre besondere Moral"?[1] Das konkrete Leben ist ja so mannigfaltig und wechselnd, wie sollten sich da die sittlichen Forderungen im einzelnen nicht ganz verschieden gestalten?

Daß viele sittliche Forderungen im einzelnen sehr verschieden sein können, geben wir gerne zu. Aber die Moral besteht zunächst nicht in diesen konkreten Forderungen, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen. „Du sollst Vater und Mutter ehren und lieben", ist ein allgemeines Gebot, das immer und überall gilt und in dieser Form von Zeit und Ort und Umständen unabhängig ist. Was in den besondern konkreten Fällen dieses Gebot von den einzelnen Menschen verlangt, kann sich nach den Umständen der Person, des Alters, der Zeit usw. sehr ändern, aber das Gebot selbst bleibt unverändert. Und weil die Moral zunächst in diesen allgemeinen Gesetzen besteht, so ist auch die Moral, die Sittenlehre allgemein gültig.

Was würde man zu diesem Beweise sagen: In Bezug auf die Menschen gibt es keine allgemeine Statik und Dynamik; denn infolge der verschiedenen Leibesbeschaffenheit haben die Menschen den Schwerpunkt nicht an derselben Stelle, und die Muskelkraft und Gelenkigkeit der Glieder ist auch bei verschiedenen Individuen ganz anders geartet?

Wohl jedem würde eine solche Beweisführung ein Lächeln abnötigen. Warum? Weil die Statik und Dynamik in den allgemeinen Gesetzen des Gleichgewichtes und der Bewegung bestehen, nicht aber in den konkreten Anwendungen, zu denen man auf Grund dieser Gesetze im einzelnen Falle kommt. Die allgemeinen Gesetze bleiben sich aber überall gleich.

„Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik."[2] Selbst wenn wir diesen Vergleich der Ethik mit der Diätetik vollständig gelten ließen, so würde daraus nicht folgen, daß es keine allgemein gültige Moral gebe; denn auch die wissenschaftliche Diätetik vermag gewisse

[1] Paulsen, System der Ethik I[5] 19. [2] Ebd. 19.

Digitized by Google

allgemeine, für alle Menschen gültige Regeln aufzustellen. Trotz aller örtlichen, zeitlichen und persönlichen Verschiedenheit ist der menschliche Organismus im wesentlichen überall derselbe. Die Zusammensetzung und Einrichtung des Gehirns, des Auges, des Herzens, der Lunge, des Blutes, der Verdauungsorgane, der Nerven, Muskeln usw. ist beim Engländer im wesentlichen keine andere als beim Chinesen, Neger oder Indianer. Überall bedarf, wie Paulsen selbst hervorhebt, der Organismus der Nahrung, der Ruhe, der Bewegung, des Sauerstoffes und in Bezug auf die Ernährungsmittel ein gewisses Maß von Eiweißstoffen, Fetten, Wasser usw.

Wenn sich sogar für das leibliche Leben, das doch von den äußeren Bedingungen so sehr abhängt, allgemein gültige Regeln aufstellen lassen, um wie viel mehr für das sittliche Leben, das vor allem in den Betätigungen des Willens besteht und von Zeit und Ort viel unabhängiger ist. So bleibt z. B. das Verhältnis des Menschen zu Gott überall dasselbe, ebenso das wesentliche Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinesgleichen. Mag einer ein Deutscher oder Spanier, ein Perser oder Mongole, ein Papuaner oder ein Buschmann sein, er hat in gleicher Weise die allgemeine Pflicht der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Liebe zu Eltern und Kindern, der Wahrhaftigkeit und Treue, der Furcht und Liebe Gottes. Es ist gerade die Aufgabe der Moralphilosophie, zu zeigen, welche Pflichten sich notwendig aus der Natur des Menschen ergeben, je nach den verschiedenen Lagen, in denen er sich befinden mag.

3. Die Unhaltbarkeit des Moralskeptizismus ergibt sich auch mit Notwendigkeit aus seinen vernunftwidrigen Folgerungen.

a) Ist der letzte Grund des Unterschiedes zwischen sittlich gut und bös das menschliche Gesetz, der Gebrauch, das Herkommen u. dgl., so kann kein Gesetz, keine Sitte, kein Gebrauch mehr unsittlich oder sittlich verwerflich sein. Auch die schlechteste Handlung: Mord, Diebstahl, Meineid, Vaterlandsverrat, Blutschande, Ehebruch, kann sittlich gut und lobenswert werden, wenn sie durch Sitte oder Gesetz vorgeschrieben wird. Das ist aber eine völlig unannehmbare Folgerung. Also muß auch der Vordersatz unrichtig sein, aus dem sie sich notwendig ergibt [1].

Ein menschliches Gesetz kann nur unter der Voraussetzung jemals unsittlich und verwerflich sein, daß es eine über dem menschlichen Gesetz stehende, für alle Zeiten und Orte gültige Richtschnur des Guten und Bösen gibt. Wer eine solche Norm leugnet, hat nie das Recht, ein bestehendes Gesetz verwerflich zu nennen. Sobald er gefragt würde, warum er ein bestehendes Gesetz als sittlich schlecht verwerfe, müßte er sich auf höhere, allgemein gültige Grundsätze berufen und damit seinen Standpunkt aufgeben. Der Moralskeptizismus muß also jedes bestehende Gesetz, mag es noch so unsinnig und vernunftwidrig sein, als gut und recht

[1] Mit scharfer Ironie geißelt schon Cicero den Irrtum des Moralskeptizismus in folgenden treffenden Worten (De leg. 1, 16): Si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut, quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus.

Digitized by Google

anerkennen. Damit setzt er sich aber mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch. Jedermann redet von sittlich guten und schlechten, gerechten und ungerechten Gesetzen und anerkennt damit stillschweigend einen allgemeinen Maßstab des Sittlichen, dem sich die menschlichen Gesetze unterzuordnen haben.

In der Tat, wer würde das Gesetz Nabuchodonosors, eine goldene Statue anzubeten, nicht ungerecht und unsittlich nennen? Wer würde ein Gesetz nicht verwerflich finden, das einem Diktator gestattete, jeden Beliebigen ohne Anklage und Prozeß hinzurichten, seinen Offizieren nach Willkür die Ehre der Frauen preiszugeben, jedem sein Eigentum wegzunehmen u. dgl.? Man sage nicht, daß heute dergleichen Gesetze nicht mehr vorkommen. Es genügt, daß sie möglich seien und von unsern Gegnern nicht als ungerecht verurteilt werden dürfen. Was übrigens in unserer Zeit noch möglich ist, beweisen die große französische Umwälzung von 1789 und die Pariser Kommune von 1871, die gehässigen Gewaltmaßregeln in Russisch-Polen und anderwärts.

Das vom Gesetze Behauptete gilt in gleicher Weise vom Herkommen, von der Sitte, den Gebräuchen, der öffentlichen Meinung usw. Auch diese unterstehen höheren Normen. Die Sitten sind so wenig der letzte Grund des sittlich Guten und Bösen, daß sie sich selbst nach höheren Grundsätzen richten müssen, um gut und zulässig zu sein. Nach uralter Sitte wurden vor der englischen Herrschaft in Indien die Frauen der Brahminen mit den Leichen ihrer Männer verbrannt. Hat das Alter oder die öffentliche Meinung diese Sitte zu einer guten, lobenswerten gemacht? Ebendaselbst herrscht die Sitte, daß die Mädchen in frühester Kindheit verlobt werden und nach dem Tode ihres Bräutigams, mag dieser noch so früh eingetreten sein, sich nicht mehr verheiraten dürfen, sondern wie Sklavinnen in der rohesten und grausamsten Weise mißhandelt werden, bis der Tod sie von ihrem elenden Dasein befreit. Bei den Japanern war es bis in die neueste Zeit in den besseren Ständen Sitte, sich wegen gekränkter Ehre durch den Harakiri (Bauchaufschlitzen) das Leben zu nehmen. Bei den Wilden herrschte in früherer Zeit die Sitte, durch Menschenopfer ihre großen Feste zu verherrlichen. Waren diese von der öffentlichen Meinung geschützten Gebräuche sittlich zulässig und lobenswert? Wohl niemand wird eine solche Behauptung wagen. Also hängt die Unterscheidung von gut und bös in Bezug auf viele Handlungen nicht von der Willkür der Menschen ab, sondern hat einen tieferen Grund.

b) Die meisten unserer Gegner treten auch durch ihr Leugnen des natürlichen Unterschiedes zwischen gut und bös in Widerspruch mit sich selbst. Denn bei der Untersuchung, was gut und bös sei, antworten die allermeisten, z. B. Laas, Paulsen, Ihering, Adickes usw., gut sei dasjenige, was das eigene oder gemeinsame Wohl fördere, bös hingegen, was ihm hinderlich sei. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von Gesetz oder Übereinkunft dieses Wohl fördern oder hindern. Dem allgemeinen Wohl sind Mord, Betrug, Ehebruch ebenso hinderlich, als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit förderlich, ja nötig. Ähnlich ergeht es allen andern Moralskeptikern. Sobald sie die einzelnen sittlichen Grundsätze entwickeln wollen, greifen sie auf ein in der Natur des Menschen selbst gelegenes Prinzip zurück und geraten dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

Digitized by Google

c) Der Moralskeptiker muß folgerichtig die Möglichkeit einer Moralphilosophie leugnen, kann also keine Moralphilosophie schreiben, ohne sich offen zu widersprechen[1]. Die Philosophie hat es mit dem Notwendigen, Allgemeinen und Unwandelbaren zu tun. Der Moralphilosoph ist nicht ein Geschichtschreiber, der uns sagt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten über gut und bös gedacht haben. Er will vielmehr allgemein gültige, notwendige Grundsätze aufstellen, an die sich die Menschen halten sollen, mögen sie wollen oder nicht. Wenn es aber nichts in der Natur der Dinge Enthaltenes gibt, was alle anzuerkennen verpflichtet sind, und was nach Jahrhunderten ebenso wahr bleibt, als es heute wahr ist und von jeher wahr gewesen, und was uns als unverrückbarer Maßstab bei Beurteilung jedes menschlichen Handelns dient, so kann von allgemein gültigen Grundsätzen keine Rede sein. Stillschweigend setzen auch die Moralskeptiker immer voraus, daß viele Grundsätze allgemein für alle Menschen gelten. Denn sie bezeichnen viele Handlungen, denen wir bei manchen Völkern des Altertums oder bei den Wilden begegnen, als sittlich verwerflich. Wie alle andern Menschen, reden auch sie von sittlicher Verwilderung oder Verderbtheit dieser Völker und stimmen in den allgemeinen Tadel solcher Zustände ein. Setzt das nicht voraus, daß nach ihrer Ansicht die genannten Völker nicht so gelebt haben, wie sie hätten leben sollen? daß auch sie verpflichtet waren, ihr Leben nach den Grundsätzen einzurichten, deren Nichtbeobachtung man ihnen vorwirft? Wenn wir die groben Ausschweifungen der Phönizier oder der ehemaligen Kariben tadeln, so hätte das keinen Sinn, wofern wir nicht der Ansicht wären, es sei ihre Pflicht gewesen, ihr Leben anders einzurichten, also nach den Grundsätzen zu leben, die wir als Maßstab zur Beurteilung ihres Lebens gebrauchen.

4. Der innere Grund, warum die sittlichen Grundsätze nicht von menschlichen Gesetzen oder Gewohnheiten abhangen können, ist, weil die Gutheit einer Handlung in der Beziehung der Angemessenheit derselben zu der Natur des Handelnden besteht. Das Gute ist das Begehrenswerte. Begehrenswert kann aber für ein Ding nur sein, was seiner Natur entspricht oder angemessen ist. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach der Natur des Menschen angemessen oder wiedersprechend sind. Und weil der Mensch trotz aller zufälligen Veränderungen immer und überall dieselbe Natur behält, so ist auch diese Angemessenheit oder Unangemessenheit eine allgemeine, von Zeit und Ort unabhängige, überall wiederkehrende. Der Mensch ist für Gott geschaffen, um ihn zu verherrlichen und in Liebe zu besitzen, deshalb ist ihm alles gut und angemessen, was ihn zur Erkenntnis und Liebe Gottes antreibt, das Gegenteil aber, wie Gotteshaß, Gotteslästerung, Verachtung Gottes u. dgl., unangemessen, schlecht. Der Mensch ist ferner ein vernünftiges, zum gesellschaftlichen Leben mit andern seinesgleichen veranlagtes und bestimmtes Wesen. Nun gibt es wiederum viele Handlungen, die ihrer Natur nach dieser

[1] Mit Recht bemerkt Lipps (Die ethischen Grundfragen [1899] 2): „Es gebe, so versichert man, kein für alle Zeiten und Menschen gültiges Sittliche. Angenommen es wäre so, dann gäbe es auch keine Ethik."

Digitized by Google

Bestimmung zuwiderlaufen, also dem Menschen nicht gut oder angemessen sein können, und zwar unabhängig von Gesetz und Gewohnheit. Doch die weitere Ausführung dieses Beweises werden wir weiter unten bei Darlegung der wahren Norm des sittlich Guten bringen.

Zweiter Artikel.

Der Moralpositivismus des göttlichen Willens.

§ 1. Die Lehre der theonomen Moralpositivisten.

Die zweite Klasse der Moralpositivisten leitet den Unterschied zwischen gut und bös nicht von menschlicher Satzung, sondern vom freien Willen des Schöpfers ab. Ihr zufolge ist der letzte Grund, warum z. B. Mord und Meineid sittlich verwerflich sind, im freien Verbote Gottes zu suchen. Sie leitet also nicht bloß die Verpflichtung vom freien Willen Gottes ab, sondern findet in ihm den tiefsten Grund, warum etwas gut oder bös ist.

Die ersten bedeutenderen Vertreter dieser Ansicht sind wohl der Nominalist Wilh. von Occam († 1347)[1] und der Kanzler der Pariser Universität Joh. Gerson († 1429)[2]. Mehr Anhänger hat sie im 17. und 18. Jahrhundert gefunden. Namentlich wurde Descartes durch seine Ansicht, daß alle Wesenheiten der Dinge im freien Willen Gottes ihren letzten Grund hätten, zur Annahme geführt, dieser Wille sei auch der letzte Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös[3]. Ihm folgte Sam. Pufendorf (1632—1694)[4], der das Gesetz als die höchste Norm des Sittlichen ansieht, und da das Gesetz vom Willen Gottes abhängt, in diesem den letzten Grund der Unterscheidung zwischen gut und bös erblickt. Von da an ist der theonome Moralpositivismus unter den deutschen Moralphilosophen lange herrschend geblieben. Wir nennen z. B. die Kommentatoren des H. Grotius: J. A. Osiander, Gronovius[5] und H. Coccejus; ferner Hertz in seinen Anmerkungen zu Pufendorfs „Naturrecht", vor allem aber Aug. Crusius[6].

Scheinbar stimmen einige katholische Moralphilosophen aus dem 18. Jahrhundert mit den Genannten überein, so z. B. J. Schwarz in seinem umfang-

---

[1] In 2 Sentent. q. 19 ad 3 et 4.

[2] De vita spir. lect. 1, coroll. 10 et 11. Nicht selten wird auch Scotus zu den Moralpositivisten gezählt; doch mit Unrecht. Er behauptet ausdrücklich, daß es Handlungen gebe, die unabhängig von jedem göttlichen Verbot schlecht und verwerflich seien. Vgl. In 3, dist. 37, q. unic., n. 2. Ibi (in decalogo) praecepta sunt bona non tantum quia praecepta, sed ideo praecepta, quia secundum se bona; similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita, sed ideo prohibita quia mala.

[3] Medit. de prima philosoph. Resp. 6, n. 6.

[4] De iure naturae et gent. l. 1, c. 2, § 6.

[5] Zur Behauptung des Grotius, Gott könne ebensowenig das seiner Natur nach Schlechte gut machen, als er bewirken könne, daß zweimal zwei nicht vier sei, bemerkt Gronovius, das komme daher, weil es Gott einmal anders beschlossen habe (In l. I Grot. De iure belli et p. c. 1, § 10).

[6] Anweisung, vernünftig zu leben (1744) § 175, S. 250.

Digitized by Google

reichen Werke über das Natur- und Völkerrecht[1]. Doch in Wirklichkeit ist deren Ansicht eine ganz andere. Schwarz gibt ausdrücklich zu, daß viele Handlungen von Gott verboten werden mußten, weil sie der rechten Ordnung widersprechen[2]; aber er meint, erst durch dieses Verbot erhalte eine Handlung ihre eigentliche sittliche Schlechtheit im strengen Sinne des Wortes, die wir zu meiden unbedingt verpflichtet sind. Das ist aber eine Frage, die von der unsrigen hier weit verschieden ist.

Ganz unrichtig ist die Behauptung neuerer Schriftsteller, der Moralpositivismus des göttlichen Willens sei lange Zeit unter den katholischen Philosophen und Theologen die herrschende Ansicht gewesen[3]. Die Unrichtigkeit dieser Annahme geht schon daraus hervor, daß es in der Scholastik fast allgemein als stehender Grundsatz galt: Viele Handlungen sind nicht deshalb böse, weil sie verboten sind, sondern sind verboten, weil sie böse sind[4]. Der Fürst der Scholastiker widerlegt ausdrücklich die Ansicht, alle Handlungen seien bloß deshalb böse, weil durch das göttliche Gesetz verboten[5]. Gerade weil das Naturgesetz verbietet, was seiner Natur nach böse ist, kann nach seiner Ansicht Gott das natürliche Sittengesetz nicht abändern, ja nicht einmal davon im eigentlichen Sinne dispensieren[6]. Schon vor Thomas hatte der hl. Augustin dieselbe Ansicht ausgesprochen[7]. Den beiden großen Lehrern folgte zu allen Zeiten die überwiegende Mehrheit der Scholastiker, selbst unter den Nominalisten[8].

---

[1] Institutiones iuris universalis naturae et gent., Augustae 1743, p. I, tit. 1, Instr. 4, § 1.

[2] A. a. O. Reps. 3.

[3] W. Wundt, Ethik[2] 308. Ahrens, Naturrecht I 94. Spencer, Tatsachen der Ethik 54. Ziller (Allgemeine philosophische Ethik [1886] 43) behauptet, nach der Scholastik und den Jesuiten sei „gut bloß darum gut, weil Gott es wolle". Nach Stange (Einleitung in die Ethik. II. Grundlinien der Ethik 95) stammt der „römischen Moral" zufolge „die sittliche Norm überhaupt lediglich aus der Willkür Gottes". Ganz unglaublich ist, was Dorner (Das menschliche Handeln [1895] 173) über die mittelalterlich-theokratische (d. h. katholische) Ethik zusammenphantasiert. Nach der mittelalterlichen Ethik soll nur das gut oder bös sein, was Gott will, und der Wille Gottes wird uns durch die Offenbarung bekannt, und da über diesen geoffenbarten Willen die Kirche und in einzelnen Fällen der Beichtvater entscheidet, so entscheidet der Beichtvater, was gut und bös sei. Damit sei der ethischen Sophistik Tür und Tor geöffnet. Es sei unbegreiflich, daß der Staat eine Ethik, welche ihn mit Verachtung behandle und die Familie, das Eigentum, das Recht, den Eid, überhaupt die Pflicht der Wahrhaftigkeit einer moralischen Skepsis preisgebe, noch als eine Stütze des Staatslebens behandle. Hier wird das Mittelalter plötzlich zur Gegenwart und man merkt, wohin die ganze Auslassung zielt. Als Hauptgewährsmann führt Dorner Pascal an. Man sieht, diese „unbefangene" Wissenschaft hat dicke Scheuleder um die Augen, wenn es sich um Katholisches handelt. Katholische Werke werden planmäßig ignoriert. Wir haben die feste Überzeugung gewonnen, daß Dorner keinen einzigen katholischen Autor studiert hat.

[4] Multa non sunt mala quia prohibita, sed prohibita, quia mala. Vgl. Suarez, De bonitate et malit. actuum hum. disp. 7, sect. 1; Lessius, De divin. perfect. l. 13, n. 186; Laymann, Theol. mor. l. 1, tract. 3, c. 1 (vgl. A. 2 auf S. 153).

[5] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 129. [6] S. th. 1, 2, q. 100, a. 8.

[7] De libero arbitrio l. 1, c. 3, n. 6 und besonders c. 6, n. 15. Migne, Patr. lat. XXXII 1229.

[8] Vgl. Suarez a. a. O. disp. 7, sect. 1; G. Biel, In 3, dist. 37, q. unic., a. 2.

Digitized by Google

§ 2. Widerlegung des Moralpositivismus des göttlichen Willens.

Wir geben unsern Gegnern zu, daß manche Handlungen bloß deshalb böse sind, weil sie von der rechtmäßigen Autorität verboten wurden. Wenn z. B. das Gesetz an Sonn- und Festtagen Enthaltung von knechtlicher Arbeit befiehlt, so ist die Arbeit an diesen Tagen nicht ihrer Natur nach, sondern bloß deshalb böse, weil sie von der rechtmäßigen Obrigkeit untersagt wurde. In gleicher Weise kann auch Gott etwas verbieten oder gebieten, was seiner Natur nach nicht sittlich bös ist.

Wir behaupten ferner nicht, daß alle Eigenschaften, die wir tatsächlich dem sittlich Guten oder Bösen zuschreiben, vom göttlichen Gebot unabhängig seien. Die Verpflichtung, die Verdienstlichkeit und überhaupt der sittliche Vollwert der Handlungen sind durch das ewige Gesetz Gottes bedingt. Unsere Behauptung ist also bloß: auch abgesehen von jedem göttlichen Verbote seien manche Handlungen schon aus sich und ihrer Natur nach irgendwie böse, so daß sie gerade deshalb notwendig von Gott verboten werden mußten.

1. Als ersten Beweis gegen den theonomen Moralpositivismus können wir den schon oben (S. 152) an vierter Stelle gegen den Moralskeptizismus geltend gemachten anführen. Es gibt viele Handlungen, die ihrer Natur nach dem Menschen unangemessen sind und der rechten Ordnung widersprechen.

Die meisten unserer Gegner gehen von der Voraussetzung aus, die Wesenheiten der Dinge hätten ihren letzten Grund im freien Willen Gottes. Das ist aber unrichtig. Daß ein Kreis nicht viereckig sein könne, hängt nicht vom Willen Gottes ab. Ebenso sieht Gott vor jedem Willensakt, daß der Mensch ein vernünftig-sinnliches Wesen ist, und daß es ihm als Geschöpf notwendig zukomme, seinen Schöpfer und Herrn zu lieben und zu verehren. Gott kann deshalb auch nie wollen, daß der Mensch nicht als vernünftiges Wesen lebe und als Geschöpf nicht seinen Schöpfer und Herrn liebe und verehre. Wenn er je darauf verzichten könnte, letztes Ziel aller Dinge zu sein, wäre er auch nicht mehr der unendlich Vollkommene.

2. Ist nur gut und bös, was Gottes freier Wille dazu gemacht, so können die Menschen nur durch positive Offenbarung erfahren, was gut und bös ist. Alle diejenigen also, welche mit oder ohne Schuld die positive Offenbarung nicht kennen, wären nicht im stande, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, ein sittlich geordnetes Leben zu führen und dadurch ihr Endziel zu erreichen; mithin müßte man auch die positive Offenbarung für unumgänglich notwendig erklären. Diese Folgerungen sind aber nicht annehmbar.

Man könnte einwenden, unsere praktischen Urteile über gut und bös seien eine Teilnahme am ewigen Gesetze Gottes oder eine Ausstrahlung desselben. Das ist richtig, aber wie kommen wir zu diesen Urteilen? Wir können das ewige Gesetz nicht in sich selbst schauen, ebensowenig sind uns diese Urteile angeboren; wir schöpfen sie vielmehr aus der Erfahrung. Wie können wir also ohne Offenbarung erkennen, was geboten oder verboten sei, wenn der Unterschied zwischen gut und bös von dem freien Willen Gottes abhängt?

Digitized by Google

3. Die Anhänger des theonomen Moralpositivismus glauben, es würde der göttlichen Vollkommenheit Eintrag tun, wenn man nicht die ganze sittliche Ordnung vom freien Willen Gottes abhängig machte. Aber weit entfernt, die göttliche Vollkommenheit zu erhöhen, zerstört ihre Ansicht die Heiligkeit Gottes. Gottes Heiligkeit besteht darin, daß sein Wille wesentlich nur das Gute und Rechte wollen kann. Sie setzt also eine der freien Wahl Gottes nicht unterstehende, ewige Richtschnur alles Wollens voraus, eine Richtschnur, mit der der göttliche Wille selbst nicht frei, sondern notwendig übereinstimmt, so daß gerade in dieser notwendigen Übereinstimmung Gottes Heiligkeit besteht[1].

Was bleibt nun von dieser Heiligkeit in der Ansicht unserer Gegner übrig? Nichts. Auf die Frage: Warum ist Gottes Wille unendlich heilig? gibt es nach ihr gar keine Antwort. Höchstens kann man antworten: Gottes Wille ist heilig, weil er will, was er will. Dieser Heiligkeit kann sich aber auch der schlechteste Mensch rühmen.

Es muß also eine objektive, unveränderliche, über alle Zeiten und Orte erhabene, nicht nur vom Willen der Menschen sondern auch vom freien Willen Gottes irgendwie unabhängige Richtschnur des sittlich Guten und Bösen geben[2]. Welches diese Norm sei, haben wir jetzt zu bestimmen.

Drittes Kapitel.

Die wahre Norm der Sittlichkeit: die vernünftige Natur des Menschen.

Erster Artikel.

Begriff und allgemeine Einteilung der sittlichen Normen.

Unter Norm des sittlich Guten, die auch kurzweg Norm der Sittlichkeit (Sittennorm) heißt, versteht man ein Merkmal oder Kennzeichen, an dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden können. Wir wünschen aber nicht bloß eine materiale Norm, die uns nur zeigt, was sittlich gut ist, sondern eine formale Norm, die uns zugleich den inneren Grund angibt, warum die

[1] *Voluntas*, sagt der hl. Thomas (De verit. q. 23, a. 6) *non habet rationem primae regulae*, sed est *regula recta* (d. h. regula quae regitur), dirigitur enim per rationem et intellectum, *non solum in nobis, sed in Deo*. . . . Dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum. Ähnlich drückt er sich aus S. th. 1, q. 21, a. 1 ad 2.

[2] Alles Obige stand schon in der ersten Auflage dieses Werkes. Trotzdem schrieb ein Rezensent in der „Frankfurter Zeitung" 1891, Nr 30, 3. Morgenblatt: „Selbstverständlich lehrt der Herr Pater die heteronome Moral, d. h. für ihn ist die Quelle der Pflicht, die von der Moral gelehrt wird, das Gebot Gottes, eine Theorie, die von der Kritik (!) niemals anerkannt werden kann. Ja, wenn auf eine zweifellose Art konstatiert werden könnte, was denn Gott gebietet!" Nun, auf diese Frage haben wir eine sehr eingehende Antwort gegeben, und zwar ohne uns auf die „Kirche" zu berufen, wie der Rezensent fälschlich behauptet. Wir haben überhaupt die Kirche gar nicht erwähnt und rein philosophisch aus der Natur des Menschen nachgewiesen, was gut und böse und folglich dem Menschen von seinem Schöpfer als Pflicht auferlegt sei. Der Rezensent hat offenbar unsere diesbezüglichen Ausführungen gar nicht gelesen.

Digitized by Google

eine Handlung gut ist, die andere nicht. Denn wir wollen nicht bloß wie immer das Gute vom Bösen unterscheiden lernen, sondern sein Wesen ergründen[1]. Die formale Sittennorm wird auch vielfach Moralprinzip genannt[2].

Die Zahl der schon von verschiedenen Seiten aufgestellten sittlichen Normen ist eine fast unübersehbare[3]. Unwillkürlich wird man beim Anblick dieses Chaos von Systemen an das Wort Ciceros erinnert: Nihil est tam absurdum, quod non ab aliquo philosophorum dicatur. Bevor wir an die Besprechung der wichtigsten derselben im einzelnen herantreten, halten wir es für zweckmäßig, eine allgemeine, übersichtliche Einteilung vorauszuschicken.

Wenn wir vom Moralpositivismus absehen, so lassen sich die Moralprinzipien füglich in zwei Klassen einteilen: in innere und äußere Moralprinzipien, je nachdem der Maßstab des Sittlichen in der Natur des Menschen selbst oder außerhalb derselben gesucht wird.

1. Fragen wir, warum eine Handlung das Prädikat gut verdiene, so antworten die Anhänger der äußeren Moralprinzipien: weil sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt oder weil sie nützlich ist zur Erreichung irgend eines Zweckes. Dient die Handlung zur Erreichung dieses Zweckes nicht, ja ist sie demselben schädlich, so wird die Handlung gleichgültig oder schlecht. Man kann diese äußeren Moralprinzipien unter dem Namen Utilitarismus im weitesten Sinne zusammenfassen, weil sie alle die sittliche Gutheit der Handlung in irgend einer Art von Nützlichkeit in Bezug auf einen Zweck erblicken.

Je nach der Verschiedenheit des aufgestellten äußeren Zweckes lassen sich die utilitaristischen Systeme in den Eudämonismus (Glückseligkeitslehre) und den Evolutionismus (Kulturfortschrittslehre) einteilen. Der Eudämonismus sieht das oberste Ziel des sittlichen Handelns im Glück (εὐδαιμονία)[4]. Wird unter dem zu erstrebenden Glück das individuelle Glück des Handelnden selbst verstanden, so haben wir den individuellen Eudämonismus, der auch Hedonismus (ἡδονή, Lust), Privatutilitarismus oder Moralprinzip des eigenen Wohlergehens heißt; versteht man dagegen unter dem Glück dasjenige der gesamten Gesellschaft, so haben wir den universalen oder gesellschaftlichen Eudämonismus, der auch Altruismus oder

---

[1] Eine solche materiale Norm des sittlich Guten ist z. B. der Wille Gottes. Denn sobald ich etwas als Gottes Willen erkenne, weiß ich auch untrüglich, daß es sittlich gut ist.

[2] Andere verstehen unter Moralprinzip den obersten und allgemeinsten Satz, der angibt, was gut und böse sei, und aus dem sich alle Regeln des sittlichen Handelns herleiten lassen. Das Moralprinzip in diesem Sinne ist nur das in eine allgemeine Satzformel gebrachte Moralprinzip in unserem Sinne.

[3] Eingehende Kritiken der verschiedenen Moralsysteme findet man u. a. bei Fr. J. Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprinzipien (1871) und: Studien über die rationellen Moralprinzipien (1875); ferner bei Gutberlet, Ethik und Religion (1892). Meyer, Institut. iuris natur. I, n. 156 ff; Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (1900). Auch v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein) und W. Wundt (Ethik) geben von ihrem Standpunkt vielfach gute Kritiken der verschiedenen Moralsysteme.

[4] Obwohl das Glück zunächst einen Zustand des Menschen bedeutet, so muß doch dieser Zustand durch ein Gut erreicht werden, welches außerhalb des Menschen liegt. Deshalb rechnen wir den Eudämonismus zu den äußeren Moralsystemen.

Digitized by Google

Sozialutilitarismus genannt wird. Daneben gibt es vermittelnde Systeme, welche den Egoismus und Altruismus auf dem Boden der Entwicklungslehre miteinander aussöhnen wollen.

Der Evolutionismus stellt die Entwicklung oder den Kulturfortschritt der menschlichen Gesellschaft als letzten Zweck und höchste Norm des Sittlichen hin.

2. Die inneren Moralprinzipien berücksichtigen nicht die Nützlichkeit der Handlung in Bezug auf einen bestimmten Zweck, sondern das Verhältnis der Handlung zum Handelnden selbst. Die Beziehung der Handlung zu einem äußeren Zweck kommt nur insofern in Betracht, als sich dadurch das Verhältnis der Handlung zum Handelnden ändert.

Die inneren Moralprinzipien lassen sich wieder einteilen in subjektive und objektive. Die inneren subjektiven Moralprinzipien berücksichtigen bloß die Beziehung der Handlung zu einem subjektiven Erkenntnis- oder Begehrungsvermögen. Gut und bös wird eine Handlung bloß deshalb genannt, weil ein Erkenntnis- oder Begehrungsvermögen des Menschen sie billigt oder mißbilligt, ihnen sittlichen Wert beilegt oder nicht. Diese rein subjektiven Moralprinzipien werden nach dem Vorgange englischer Schriftsteller heute vielfach unter dem Namen Intuitionismus zusammengefaßt, weil ihnen zufolge der sittliche Charakter einer Handlung gewissermaßen durch unmittelbare Anschauung (Intuition) oder nach Art eines Instinktes wahrgenommen und ausgesprochen wird. Je nach der Verschiedenheit des Vermögens, auf das man sich beruft, unterscheidet man wieder Vernunft- und Gefühls- oder Willensprinzipien, die wohl auch als Rationalismus und Sensualismus, Verstandes- und Gefühls- oder Willensmoral bezeichnet werden.

Die inneren objektiven Moralprinzipien nehmen die menschliche Natur selbst zur Richtschnur des sittlich Guten. So bezeichnen die Stoiker die leidenschaftslose, vernünftige Natur des Menschen als Norm des Sittlichen; die Leibniz-Wolffische Schule dagegen die Vervollkommnung des Handelnden (Perfektionismus); die aristotelisch-scholastische Schule endlich die volle, ganze Menschennatur nach ihrer spezifischen Eigentümlichkeit und ihrer Stellung im Weltganzen. Die zuletzt genannte Ansicht beläßt die Vernunft in ihrer Stellung als subjektives Erkenntnisprinzip des sittlich Guten und Bösen. Aber die Handlung wird nicht darum sittlich gut genannt, weil die Vernunft sie billigt, sondern die Vernunft billigt die Handlung, weil sie dieselbe an der vernünftigen Menschennatur mißt und als ihr angemessen erkennt. Sie stellt also kein rein subjektives, sondern ein wahrhaft objektives, unserem Urteil vorausgehendes Prinzip auf, das aber nicht außerhalb des Menschen zu suchen ist. Wir halten diese Ansicht für die richtige und werden sie im folgenden Kapitel eingehender entwickeln.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß manche ethischen Systeme sich unter verschiedenen Rücksichten teils den inneren teils den äußeren Moralprinzipien einreihen ließen. Sie durchdringen sich vielfach, und ein vollständig reines Einteilungsprinzip wird sich wohl schwerlich auffinden lassen. Wir berücksichtigen in unserer Einteilung nur den am meisten zu Tage tretenden Charakter eines Systems.

Digitized by Google

Nach dem Gesagten können wir die Einteilung der Moralprinzipien durch folgendes Schema veranschaulichen:

I. **Äußere Moralprinzipien** (Utilitarismus).

1. Moralprinzip der Glückseligkeit (Eudämonismus):
   a) Moralprinzip der individuellen Glückseligkeit oder Wohlfahrt (individueller Eudämonismus, Privatutilitarismus oder Hedonismus);
   b) Moralprinzip der allgemeinen Wohlfahrt (gesellschaftlicher Eudämonismus, Sozialutilitarismus oder Altruismus);
   c) Systeme, die zwischen Egoismus und Altruismus auf Grund der Entwicklungslehre zu vermitteln suchen (Spencer).
2. Moralprinzip des Kulturfortschrittes (Evolutionismus).

II. **Innere Moralprinzipien.**

1. Rein subjektive Moralprinzipien (Intuitionismus):
   a) Gefühlsmoral:
      α) Moralprinzip des sittlichen Gefühls und des moralischen Sinnes;
      β) Moralprinzip der Sympathie und des Mitleids;
      γ) Moralprinzip des sittlichen Geschmacks.
   b) Verstandesmoral (Kant).
   c) Die Willensmoral (Brentano, Schwarz).
2. Objektive Moralprinzipien:
   a) das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens;
   b) das Prinzip der Selbstvervollkommnung (Perfektionismus);
   c) das Moralprinzip der vernünftigen Natur des Menschen.

Wir beginnen unsere Darlegungen mit der zuletzt genannten Norm der vernünftigen Natur des Menschen, die wir für die einzig richtige Norm halten. Im folgenden Kapitel werden wir dann die ungenügenden oder unrichtigen Normen der Reihe nach auseinandersetzen und prüfen[1].

Zweiter Artikel.

Das Moralprinzip der vernünftigen Natur des Menschen in der Geschichte.

§ 1. Die Ansicht des Aristoteles.

Unter den neueren deutschen Philosophen außerhalb der peripatetisch-scholastischen Schule ist niemand der richtigen Erkenntnis der Norm des Sitt-

[1] In den früheren Auflagen haben wir zuerst die falschen oder ungenügenden Normen des Sittlichen auseinandergesetzt und geprüft, und dann erst die richtige Norm entwickelt und begründet. Auf Anraten eines verehrten und sachkundigen Freundes haben wir in der gegenwärtigen Auflage die Ordnung umgekehrt, so daß wir zuerst die richtige Norm darlegen und dann erst die unrichtigen widerlegen. Die Gründe, die uns zu dieser Umänderung bewogen, sind folgende: In fast allen falschen Systemen steckt ein richtiger Kern, sie fehlen meist durch Einseitigkeit und Übertreibung des richtigen Kerns. Es ist nun viel leichter in einer für den Leser verständlichen Weise das Richtige vom Unrichtigen zu unterscheiden, wenn die Darlegung der richtigen Norm schon vorausgegangen ist. Außerdem gewinnt bei dieser Ordnung die Widerlegung bedeutend an Klarheit und Kraft und lassen sich leichter Wiederholungen vermeiden, die bei der früheren Reihenfolge unvermeidlich waren. Es ist auch für den Leser ermüdend, sich durch einen ganzen Urwald von unrichtigen, unklaren und verworrenen Systemen hindurcharbeiten zu müssen, bis er endlich zu einem Standpunkt kommt, von wo aus er sich leicht und mühelos über das ganze Gebiet orientieren kann.

Digitized by Google

lichen näher gekommen als A. Trendelenburg und E. Zeller. Beide verdanken diesen Vorzug ihrem Zurückgehen auf die aristotelische Philosophie, um deren Wiederbelebung sie sich große Verdienste erworben haben.

Auch in der Ethik hielt Trendelenburg eine Rückkehr zu den Grundsätzen des Aristoteles, den er geradezu den „Ethiker der Jahrhunderte" nennt, für notwendig. „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswalde die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dieses Urteil vom Jahre 1545 gilt noch heute." [1]

Eine kritische Wanderung, die wir später durch die zahlreichen modernen Moralsysteme anstellen wollen, wird hoffentlich jeden von der Richtigkeit dieses Urteils überzeugen. Wir bemerken noch, daß jahrhundertelang auch auf den katholischen Universitäten die nikomachische Ethik den moralphilosophischen Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde.

Obwohl wir aber mit Trendelenburg die von Aristoteles gelegten Grundlagen in ihren Hauptumrissen für richtig halten, wenn auch der Erklärung und Ergänzung bedürftig, so scheint uns doch die Fassung, die er dem aristotelischen Moralprinzip gibt, nicht vollständig ausreichend. „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben werden, als die Idee seines Wesens zu erfüllen.... Alle großen objektiven Systeme der Ethik fassen daher den Gesichtspunkt, den Menschen als Menschen zu verwirklichen. So namentlich im Altertum Plato und Aristoteles." [2]

Diese Fassung scheint uns zu unbestimmt. Genauer drückt sich Trendelenburg an einer anderen Stelle aus, wo er behauptet, Aristoteles gründe den Inhalt der sittlichen Eudämonie „auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Tiere unterscheidet", er fasse also das, „was den Menschen zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken", als die sittliche Aufgabe des Menschen auf [3]. Diese Worte scheinen das Wesentliche der aristotelischen Ansicht richtig wiederzugeben.

Auch E. Zeller greift auf die aristotelische Ansicht zurück. „Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Prinzip würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, daß unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigentümlichen Wesen des Menschen gemäß ist, daß, mit andern Worten, die Idee der Menschenwürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Tuns sei. Denn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Teil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Maße aber, wie ihm dieses zum lebendigen Bewußtsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebenstätigkeiten, soweit dies von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Wert davon abhängig machen, daß dies geschehe; und da nur die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung

[1] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie III (1867) 170.
[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 34.
[3] Trendelenburg a. a. O. 165.

Digitized by Google

des eigenen Wertes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Teil seines Wesens, gründet, die Anerkennung des gleichmäßigen Wertes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluß der philosophischen Rechtslehre, umfaßt." [1] Wir fügen hinzu, daß sich aus der menschlichen Natur auch die Pflichten gegen Gott herleiten lassen, wenn man dieselbe nur der Wahrheit entsprechend auffaßt.

Bei den meisten neueren Schriftstellern wird Aristoteles entweder als Anhänger des gewöhnlichen Eudämonismus oder als Vorkämpfer des rechten Maßhaltens hingestellt. Diese Darstellung entspricht der Wahrheit nicht. Die wahre Ansicht des Stagiriten ist vielmehr, wie Trendelenburg und Zeller richtig erkannt, diese: Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen nach ihrer Arteigentümlichkeit angemessen oder geziemend ist, so daß also die menschliche Natur selbst, insofern sie eine vernünftige ist, den nächsten Maßstab des sittlich Guten abgibt. Weil man von dem der Natur Angemessenen sich auf doppelte Weise entfernen kann, durch zu viel und zu wenig, so läßt sich mit Recht behaupten, die Tugend bestehe in der Einhaltung des rechten Maßes, sie bilde die Mitte zwischen zwei Extremen.

Daß dies die Ansicht des Aristoteles ist, geht aus vielen Stellen der nikomachischen Ethik unzweideutig hervor. Das Gut eines jeden auf die Tätigkeit gerichteten Wesens, so lehrt er [2], besteht in der seiner Natur entsprechenden eigentümlichen Verrichtung. Das Gut des Flötenspielers als solchen besteht im vollkommenen Spielen, das des Bildhauers in der vollkommenen Verfertigung einer Statue. Dasselbe gilt auch in Bezug auf den Menschen als Menschen. Denn gleichwie die einzelnen Teile des Menschen, z. B. das Auge, der Fuß, eine ihnen eigentümliche Verrichtung haben, so muß es auch für den ganzen Menschen als Menschen eine eigentümliche Verrichtung geben. Die Eigentümlichkeit des Menschen besteht in seiner Vernünftigkeit. Folglich muß die ihm eigentümliche Tätigkeit (*τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*), welche zugleich sein eigentliches Gut (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) bildet, in der vernünftigen oder vernunftgemäßen Tätigkeit bestehen.

Diesen Begriff des Guten entwickelt er noch eingehender bei Behandlung der dem Menschen eigentümlichen Tugend (*ἀρετὴ ἀνθρωπίνη*). Die erste von ihm aufgestellte Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend lautet: *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς* [3], d. h. die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, deren Gegenstand das der freien Wahl unterstehende Handeln bildet und die in Bezug auf uns die rechte Mitte einhält. Wir werden diese schwierige Definition unten eingehender besprechen. Für unsern vorliegenden Zweck genügt der Hinweis auf den Zusatz: in Bezug auf uns (*τῇ πρὸς ἡμᾶς*), durch den Aristoteles klar andeutet, wie er die rechte Mitte verstanden wissen will. Von dieser Mitte behauptet er, sie sei nicht für alle dieselbe, sondern hange

[1] Vorträge und Abhandlungen. 3. Samml. (1884) 183.
[2] Ethic. Nic. I, c. 6, 1097 b 25 ff. [3] Ebd. II, c. 6, 1106 b 36.

Digitized by Google

von der verschiedenen Lage und Beschaffenheit des Handelnden ab. Um zu bestimmen, was für den einzelnen in konkreten Umständen Forderung der Mäßigkeit sei, gibt es kein objektives, für alle gleiches Maß, sondern dieses Maß ist die Natur des Handelnden selbst nach ihren individuellen Bedürfnissen. Deshalb kann dieselbe Menge Nahrung dem Milon zu gering, dem Anfänger in athletischen Übungen zu groß sein.

Noch deutlicher spricht die zweite aristotelische Begriffsbestimmung der moralischen Tugend für unsere Erklärung. Das griechische *ἀρετή* hat eine ausgedehntere Bedeutung als unser Tugend und bezeichnet überhaupt dasjenige, wodurch ein Ding in sich wohl beschaffen *(εὖ ἔχον)* und tüchtig *(σπουδαῖον)* zu der ihm eigentümlichen Verrichtung wird. So besteht die Tüchtigkeit *(ἀρετή)* des Auges in der richtigen zum Sehen erforderlichen Beschaffenheit. Ganz ähnlich besteht die Tugend des Menschen in der dauernden Disposition, durch die er selbst als Mensch und die ihm eigentümliche Verrichtung *(τὸ ἑαυτοῦ ἔργον)* gut oder wohlbeschaffen wird.

Das Gesagte genügt, um zu beweisen, daß Aristoteles in letzter Linie immer auf die menschliche Natur nach ihrer spezifischen Eigentümlichkeit zurückgreift, um zu entscheiden, was gut und bös sei. Ob nun damit der ganze Wert und Inhalt des sittlich Guten genügend erklärt sei oder ob die aristotelische Lehre einer Ergänzung bedürfe, werden wir später untersuchen [1].

Bei den Römern vertritt Cicero dieselbe Ansicht. Er unterscheidet ein doppeltes *decorum* in unsern Handlungen. Das eine besteht bloß in der Wohlanständigkeit, wie sie sich in unserem äußeren Verhalten, besonders in Bezug auf die Mäßigkeit, zeigt. Das andere dagegen fällt in Wirklichkeit mit dem sittlich Guten im allgemeinen zusammen. Dieses letztere besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der besondern Würde der vernünftigen Natur, die den Menschen vor den übrigen Sinneswesen auszeichnet [2]. Wir bemerken noch, daß Cicero ausdrücklich diese Anschauung als die herkömmliche (definiri *solet*) bezeichnet.

§ 2. Das aristotelische Moralprinzip in der Scholastik.

Es ist unrichtig, was vielfach den Scholastikern vorgeworfen wird, daß sie blind in allem dem Aristoteles folgten. Bei aller Verehrung, die sie — und gewiß mit Recht — dem großen Denker von Stagira entgegenbrachten, wußten sie doch ihre Selbständigkeit zu wahren, so daß sie nicht selten die von ihm aufgestellten Grundsätze berichtigten, vertieften oder auch wohl als unrichtig zurückwiesen. Daß dieses letztere nicht häufiger geschah, als es der Fall, ist ein Ruhm für Aristoteles und keine Schande für die Scholastik. Es ist nur

[1] Über die Ethik des Aristoteles vergleiche die treffliche Schrift von Filluka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien 1895. Er weist sehr gut nach, daß die aristotelische Ethik weder bloß empirisch, noch autonom, noch eudämonistisch, und das oberste Moralprinzip des Stagiriten die Natur des Menschen ist.

[2] De offic. 1, c. 27: Est autem eius (decori) descriptio duplex. Nam et *generale quoddam decorum intelligimus, quod in omni honestate versatur*, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere *definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo quo natura eius a reliquis animantibus differat.*

Digitized by Google

ein Tribut an die Wahrheit, ein Beweis, daß Aristoteles in vielen wesentlichen Punkten das Richtige gefunden hat und deshalb die Ergebnisse seiner Forschung bleibende Errungenschaften der Wissenschaft sind. In der Tat, eine Philosophie, die gegen den unübertroffenen Scharfsinn so vieler wohlgeschulten Denker, wie wir sie unter den Scholastikern finden[1], Stich hält, hat für die Richtigkeit ihrer spekulativen Ergebnisse eine menschliche Bürgschaft, wie man sie kaum größer verlangen kann. Wir müssen uns endlich entschieden von dem Vorurteil modernen Hochmuts lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den größten Forschern aufgestellte und durch den Fleiß der Jahrhunderte vermehrte Wissen als „Dogmatismus" vornehm belächeln und beiseite schieben, um ein ganz neues, unerhörtes „System" an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sichern Grundlagen weiter bauen. Der Mensch ist, und wäre er selbst ein Genie, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit andern und in langer Dauer Großes schaffen. Wenn jeder niederreißt, was sein Vorgänger aufgeführt, wird in alle Zukunft nie ein stattlicher Bau entstehen.

Daß der hl. Thomas, der Fürst der Scholastiker, das aristotelische Moralprinzip sich angeeignet, es vertieft und ergänzt hat, läßt sich mit Leichtigkeit aus seinen Werken dartun. Es könnte schon genügen, auf dessen Kommentar zur Ethik hinzuweisen, in dem er die oben gekennzeichnete Ansicht des „Philosophen" billigt und näher begründet.

a) Besonders deutlich spricht aber für unsere Erklärung des hl. Thomas die Begriffsbestimmung, die er an verschiedenen Stellen von der Tugend gibt. Die Tugend, so führt er an einer Stelle aus, besteht darin, daß ein Ding in der Weise beschaffen sei, wie es seiner Natur angemessen ist. Da nun die Natur eines Dinges vorzüglich in seiner Wesensform besteht, durch die es ein Wesen bestimmter Art wird, und da ferner die Wesensform des Menschen in seiner vernünftigen Seele besteht, so muß auch die Tugend des Menschen darin bestehen, daß er so beschaffen sei, wie es ihm nach seiner Vernunft angemessen ist, d. h. wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Was der Ordnung der Vernunft widerspricht, ist gegen die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist; was dagegen dieser Ordnung entspricht, ist der Natur des Menschen gemäß[2].

---

[1] Siehe oben S. 57 das Zeugnis des H. Grotius. Grotius gehört zu den wenigen Akatholiken, welche die Scholastik aus eigenem Studium kennen.

[2] *Virtus* uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*.... Sed considerandum est, quod *natura uniuscuiusque rei potissime est forma*, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per *animam rationalem*. Et ideo quod est contra ordinem rationis, est contra *naturam hominis, in quantum est homo*, quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit. c. 4 de div. nom. p. 4, l. 22. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus eius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi, et in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis (S. th. 1, 2, q. 71, a. 2).

Digitized by Google

An einer andern Stelle teilt der hl. Thomas die Fertigkeiten in gute und schlechte. Gut nennt er diejenigen, welche zu einer der Natur des Handelnden angemessenen Tätigkeit disponieren; schlecht dagegen diejenigen, welche zu einer Handlung hinneigen, welche der Natur des Handelnden unangemessen ist. Da nun die Natur des Menschen vorzüglich in der Vernunft besteht, so folgert er, daß diejenigen Fertigkeiten sittlich gut sind, welche den Menschen zur vernunftgemäßen Tätigkeit geneigt machen [1].

b) In der Summa contra gentiles (l. 3, c. 129) stellt er sich die Frage, ob alle menschlichen Handlungen bloß deshalb gut und böse seien, weil ein Gesetz sie gebietet bezw. verbietet, oder ob es Handlungen gebe, die ihrer Natur nach, also unabhängig von irgend einem Gesetz, schon gut oder bös seien. Er antwortet, das letztere sei der Fall. Als allgemeinen Grund führt er an, weil unabhängig von jedem Gesetz viele Handlungen der menschlichen Natur angemessen bezw. unangemessen sind. „Für alle Wesen, deren Natur eine festbestimmte ist, muß es notwendig Handlungen geben, die ihrer Natur angemessen sind; denn die eigentümliche Tätigkeit eines Dinges richtet sich nach seiner Natur. Nun aber ist die Natur des Menschen eine bestimmte; es muß also Handlungen geben, die aus sich dem Menschen angemessen sind." [2]

Diese allgemeine Behauptung wird dann durch die nähere Betrachtung der menschlichen Natur im einzelnen durchgeführt nach der dreifachen Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, seinem Endziel. Der niedere Teil der Natur hat sich dem höheren und vernünftigen unterzuordnen, als gesellschaftliches Wesen soll der Mensch alles vermeiden, was das Gemeinleben vernünftiger Wesen hindert. Endlich soll er sich Gott, seinem Schöpfer, unterwerfen [3].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 54, a. 3: Habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in *ordine ad naturam*, quod quidem contingit dupliciter: uno modo *secundum convenientiam ad naturam vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa;* et hoc *modo distinguuntur specie habitus bonus et malus.* Nam habitus bonus *dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis,* habitus autem malus, qui disponit *ad actum non convenientem naturae agentis.*

[2] C. gent. l. 3, c. 129: Quorumcumque est *natura determinata*, oportet esse operationes determinatas, quae illi *naturae conveniant;* propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas *secundum se* homini convenientes. Zu dieser Stelle bemerkt Silvester von Ferrara in seinem berühmten Kommentar zur philosophischen Summe des hl. Thomas mit Recht: Advertendum quod haec ratio supponit *tamquam manifestum*, ea quae alicui naturae ex se *conveniunt, esse ex se ipsis bona et recta:* quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum. Quod significatur, cum dicitur illud esse naturae conveniens: et ideo cum per rationem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi convenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

[3] In Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen heißt es: Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest.... Est autem homini naturale quod sit animal sociale. Ea igitur, sine quibus humana societas conservari non potest, sunt homini *naturaliter convenientia.* — In Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst wird ausgeführt: Secundum

Digitized by Google

In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas stets die Ausdrücke angemessen und unangemessen (conveniens, inconveniens) als gleichbedeutend mit gut und bös (bonum, rectum, malum). Wie könnte er so reden, wenn nach ihm die Gutheit nicht in der Angemessenheit mit der Natur des Menschen bestände?

c) Sehr bezeichnend für die Ansicht des hl. Thomas ist auch seine Erklärung des ersten und allgemeinsten natürlichen Sittengesetzes. Nachdem er die Behauptung aufgestellt hat, der erste Begriff der praktischen Vernunft sei der Begriff des Guten, und folglich auch das erste praktische Prinzip dasjenige, welches sich auf diesen Begriff stütze, nämlich das Prinzip: Bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum, fährt er fort:

„Auf dieses erste Gebot stützen sich alle andern Gebote des Naturgesetzes, so daß uns dieses alles das zu tun oder zu unterlassen gebietet, was die praktische Vernunft als ein Gut für den Menschen erfaßt (quae ratio practica naturaliter apprehendit esse *bona humana*). Weil aber das Gute den Charakter des Zweckes hat, und das Böse den des Gegenteils davon, so erkennt die praktische Vernunft naturgemäß alles als gut und folglich als zu erstrebend, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, das Gegenteil davon aber als böse und zu meidend. Deshalb richtet sich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes nach der Ordnung der natürlichen Neigungen." [1]

---

naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores virtutes animae propter rationem, sicut et in aliis rebus materia est propter formam et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. *Est igitur naturaliter rectum, quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur.* Si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et commessationes et inordinatus venereorum usus, per quae actus rationis impeditur, et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala. — Endlich in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Endziel: Unicuique *naturaliter conveniunt* ea, quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem e contrario se habent, sunt ei *naturaliter inconvenientia.* Ostensum est autem supra quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur, quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; quaecumque vero e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur, quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.

[1] S. Thom. 1, 2, q. 94, a. 2: Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione rationis practicae, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum;* et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia *illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.* Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod *omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona* et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.*

Digitized by Google

Diese Neigungen werden dann im einzelnen aufgezählt:

„Zuerst hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur, die ihm mit allen Substanzen gemeinsam ist, insofern nämlich jede Substanz nach ihrer Natur die Erhaltung ihres Daseins erstrebt, und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz dasjenige, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Der Mensch hat ferner eine Neigung zu einigem mehr Besonderem entsprechend der Natur, die ihm mit den übrigen sinnlichen Lebewesen gemeinsam ist, und in dieser Beziehung gehört zum Naturgesetz, was die Natur alle Tiere gelehrt hat, wie die Verbindung der beiden Geschlechter, die Erziehung der Kinder u. dgl. Drittens hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur der Vernunft, die ihm eigentümlich ist. So hat der Mensch eine natürliche Neigung, zur Erkenntnis der Wahrheit in Bezug auf Gott zu gelangen und in der Gesellschaft zu leben, und hiernach gehört zum Naturgesetze alles, was sich auf diese Neigung bezieht, wie z. B. daß er die Unwissenheit fliehe, die andern nicht beleidige, mit denen er umgehen muß, und anderes dergleichen, was dahin gehört." [1]

Wir bemerken zu dieser Stelle, daß in dem Prinzip: bonum faciendum unter bonum das sittlich Gute (bonum honestum) zu verstehen ist. Es handelt sich ja um das erste und allgemeinste Gebot des natürlichen Sittengesetzes. Ferner haben wir unter bonum hier zu verstehen dasjenige, was den Neigungen des Menschen entspricht oder dem Menschen gut ist. Sonst wäre die ganze Beweisführung falsch. Thomas will ja zeigen, daß auf Grund des allgemeinen Grundsatzes: bonum faciendum der Mensch alles tun solle, was seinen Neigungen entspricht, und was die Vernunft als zu den bona humana gehörig erkennt. Deshalb sagt er gleich im folgenden Artikel:

Dictum est artic. praeced. quod ad legem naturae pertinet omne illud ad *quod homo inclinatur secundum suam naturam.* Inclinatur autem *unumquodque ad operationem sibi convenientem secundum suam formam,* sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem [2].

Ganz derselben Lehre begegnen wir an unzähligen andern Stellen des Aquinaten. Doch die angeführten Stellen mögen genügen.

Während der hl. Thomas und seine älteren Schüler, wie Silvester von Ferrara [3] und Fr. Viktoria [4], sich nur gelegentlich für das aristotelische Moral-

[1] S. Thom. 1, 2, q. 94, a. 2: Inest enim *primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis,* prout scil. quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturae ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur. *Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum ceteris animalibus;* et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturae quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae et educatio liberorum et similia. *Tertio modo inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria;* sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem de Deo cognoscat, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

[2] 1, 2, q. 94, a. 3. [3] Vgl. 164, A. 2. [4] Relect. de homicid. n. 4.

Digitized by Google

prinzip aussprechen, haben die späteren Scholastiker das meist eingehend getan. So namentlich G. Vasquez[1], Fr. Suarez[2], Lessius[3], P. Laymann[4], Becanus[5], Coninck[6], Ad. Tanner[7], Franc. de Lugo[8], Viva[9] und viele andere. Aus neuerer Zeit zitieren wir noch Kleutgen[10] und Schiffini[11].

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß die große Mehrzahl der nachtridentinischen Scholastiker derselben Ansicht huldigte. Zwar lehren manche, die eigentliche formale Gutheit der menschlichen Handlungen hange in erster Linie von dem Ausspruche der Vernunft, in letzter von dem ewigen Gesetze Gottes ab; aber sie behaupten doch zugleich, Gott habe notwendig viele Handlungen gebieten, andere verbieten müssen. Und als letzten Grund dafür geben sie an, weil viele Handlungen ihrer Natur nach der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen oder widersprechen. Sie wollen also bloß behaupten, zum Zustandekommen der eigentlichen und vollkommenen sittlichen Gutheit und Schlechtheit der Handlung genüge die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Natur noch nicht, sondern es sei dazu außerdem noch das göttliche Gebot und Verbot notwendig; jene Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sei die Grundlage und Wurzel der Gutheit und Schlechtheit der Handlung (bonitas vel malitia fundamentalis vel radicalis) und der Grund, warum sie verboten werden müsse. So unter andern N. Mazzotta[12], S. Maurus[13], B. Mastrius[14], W. Walsh[15] und Salmanticenses[16].

---

[1] In 1, 2, disp. 58, c. 2: Prima regula (actionum humanarum) est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, est malum (cf. disp. 97, c. 3).

[2] De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 10: Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in *quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est* (cf. ib. disp. 3, sect. 3, n. 16. De leg. l. 2, c. 5, n. 2).

[3] In 1, 2, q. 19, art. 3, dub. 1, n. 11. Respondeo, honestatem obiecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali; *honestum enim est quod decet suppositum naturae rationalis, quatenus in operando ratione utitur*. Decet, inquam, vel tamquam operatio vel tamquam obiectum circa quod eius operatio versetur.

[4] Theol. mor. l. 1, tract. 2, c. 7, n. 2.

[5] De bonitate et malit. act. hum. c. 4, q. 2, n. 4.

[6] De moralit. actuum hum. disp. 3, dub. 2, n. 32.

[7] Theolog. Scholast. II, disp. 4, q. 1, n. 60.

[8] Decursus praevius ad Theolog. moralem sive de principiis actuum hum. II, c. 8, n. 3 et 6.

[9] De principiis moralit. quaest. ultima a. 1, n. 3.

[10] Philosophie der Vorzeit I[2] n. 269: „Indem wir den Menschen in sich selber und in seinen Beziehungen zu Gott und den Geschöpfen betrachten, finden wir den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes."

[11] Philosophia moralis I, n. 57.

[12] Theol. mor. De concs. disp. 1, q. 1, c. 2.

[13] Opus theologic. II, q. 24, n. 19: Respondeo in actionibus praeceptis, suasis vel prohibitis lege aeterna dari duas bonitates et malitias: alteram per quam antecedenter *exigunt* praecipi, suaderi vel prohiberi; alteram per quam consequenter ad praeceptum . . . sunt conformes vel difformes legi. . . . Tota bonitas et malitia *exigens* et *fundans* legem est quidem honestas et inhonestas *fundamentalis*, non autem formalis. Schon vorher n. 16 hatte er diese honestas fundamentalis als conformitas cum natura rationali ut regulabili lege aeterna erklärt.

[14] Disput. theolog. In 2 Sent., disp. 5, a. 1, n. 168.

[15] De actibus humanis, Dublinii 1880, n. 381.

[16] Tr. de bonit. et mal. d. 1, dub. 6, § 2, n. 89.

Digitized by Google

Schließlich sei noch bemerkt, daß H. Grotius[1] in seiner Ansicht über das oberste Moralprinzip noch ganz auf dem Boden der Scholastik steht. Um zu beweisen, daß etwas zum Naturrecht (d. h. zum natürlichen Sittengesetz) gehöre, braucht man nach ihm nur zu zeigen, daß es der vernünftigen und gesellschaftlichen Natur des Menschen angemessen oder unangemessen sei[2].

Dritter Artikel.

Nähere Erklärung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.

Die menschliche Natur selbst als nächste objektive Norm des sittlichen Handelns anzusehen, liegt so nahe, daß man sich billig wundern muß, wie diese Ansicht von vielen mißkannt werden konnte. Bei allen Wesen beurteilen wir ihr Handeln nach ihrer Natur und fordern, daß es ihr entspreche. Vom Menschen verlangen wir, daß er sich anders benehme als ein Tier, vom Manne, daß er anders handle als der Knabe; wir erwarten ein anderes Benehmen von der Frau als vom Manne, vom Vorgesetzten oder Gebildeten ein anderes als vom Untergebenen oder Ungebildeten. Warum also wird die menschliche Natur nicht als Norm des richtigen Verhaltens für den Menschen anerkannt? Vielleicht liegt der Grund hiervon in den ungenügenden Erklärungen dieser Norm, denen man zuweilen begegnet. Wir wollen deshalb dieselbe allseitig beleuchten und dann begründen[3].

1. Wenn wir die vernünftige Menschennatur als solche, d. h. insofern sie als eine vernünftige aufgefaßt und nach ihrer Arteigentümlichkeit betrachtet wird, als Norm des Sittlichen hinstellen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur die Vernunft oder der höhere, geistige Teil des Menschen die sittliche Norm ausmache und mithin nur die Tätigkeiten des höheren Teils sittlich gut sein könnten. Unter der vernünftigen Menschennatur haben wir die ganze Natur des Menschen mit Leib und Seele, mit den sinnlichen

---

[1] De iure belli et pac. l. 1, c. 1, § 12, n. 1: Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet ... a priori, si ostendatur *rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria* cum natura *rationali ac sociali*. Ib. § 10: Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui *alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem* etc.

[2] Auch in der Schule des Confucius scheint die rechte Mitte, wie sie der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, als Norm des sittlichen Verhaltens gegolten zu haben. So lesen wir im zweiten klassischen Buche der chinesischen Philosophie: „Das Gebot des Himmels heißt die vernünftige Natur; das Prinzip, das uns in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit der vernünftigen Natur leitet, Regel des sittlichen Verhaltens oder der rechte Weg." „Wenn sich die Menschen eine Verhaltungsmaßregel bilden, die ihnen fern liegt, d. h. die nicht ihrer eigenen Natur entspricht, so ist diese Regel nicht anzuerkennen." Vgl. Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions sauf la bible I, 163 et 166.

[3] O. Siebert (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 144) hat uns eingewendet, durch unser Moralprinzip („Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen angemessen ist") sei über den Inhalt des Sittlich-Guten nichts gesagt. Wir können uns diese Einwendung nur durch die Annahme erklären, daß er unsere folgenden Darlegungen nicht beachtet hat.

Digitized by Google

und geistigen Fähigkeiten — kurz mit allen ihren Teilen zu verstehen, aber insofern sie Teile einer vernünftigen Natur sind. Die Vernunft soll sozusagen alle Tätigkeiten des Menschen durchgeistigen, sie in die Sphäre des Vernünftigen erheben.

Wie das Tier ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Der Leib ist für die Seele, die niederen Kräfte sind für den Dienst des Verstandes und Willens da. Das Niedere soll dem Höheren als Werkzeug dienen. Es ist deshalb dem Menschen angemessen, so für den Leib und die niederen Kräfte zu sorgen, daß sie die höheren Tätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihm unangemessen, so den Leib zu vernachlässigen oder den sinnlichen Genüssen zu frönen, daß der Leib aufhört, taugliches Werkzeug der Seele zu ihren Zwecken zu sein, oder die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe verliert.

Auch die Art und Weise, wie sich der Mensch benimmt, besonders bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse, muß immer eine solche sein, wie sie sich für ein vernunftbegabtes Wesen geziemt. Die Vernunft muß gewissermaßen durch alle seine Tätigkeiten durchblicken. Sobald er z. B. im Genuß von Speise und Trank sich wie ein unvernünftiges, nur von seinen sinnlichen Trieben beherrschtes Tier benimmt, ist sein Betragen ungeziemend und tadelhaft. Er soll sich in allem selbst beherrschen.

Sollen die sinnlichen Tätigkeiten sozusagen durch die Vernunft geadelt werden, so müssen umgekehrt die höheren Tätigkeiten der Vernunft der Kraft des ganzen Menschen, auch des sinnlichen Teiles, angepaßt sein. Die geistigen Funktionen sind in dem Maße und in der Weise vorzunehmen, daß die niederen Kräfte nicht über Gebühr angespannt und so zum eigenen Schaden der Vernunft dienstunfähig werden.

2. Um den vollen Begriff der sittlichen Norm zu haben, müssen wir die menschliche Natur nicht bloß in sich betrachten, sondern auch nach ihrer Stellung im Weltganzen.

a) Der Mensch ist der unmittelbare Zweck der gesamten vernunftlosen Natur. Sie ist seinetwegen geschaffen und ihm unter die Füße gelegt. Sie soll ihm dienen als Wohnort, Werkzeug und Mittel zur Erhaltung und Entfaltung seiner Kräfte, zur Erreichung der ihm von Gott gesetzten Ziele. Demgemäß ist es für ihn ungeziemend und schlecht, wenn er sich nicht dieser Ordnung gemäß gegen die Geschöpfe benimmt. Nie darf er der vernunftlosen Natur gegenüber auf seine Herrscherstellung verzichten. Sobald er dieselbe nicht mehr als bloßes Mittel, sondern als Endziel oder auch nur als gleichberechtigt ansieht und behandelt, verstößt er gegen die Ordnung, die sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Die unmäßige Habsucht z. B., die Gold und Silber als Endziel behandelt, widerspricht der vernünftigen Natur des Menschen.

b) Durch seine Natur ist der Mensch auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit andern, welche dieselbe Natur und dasselbe Endziel haben, hingeordnet. Deshalb ist alles, was das gesellschaftliche Leben, wie es sich für

Digitized by Google

vernünftige Wesen geziemt, fördert, dem Menschen angemessen oder gut; alles, was dasselbe hindert oder stört, unangemessen und schlecht.

c) Doch nicht um seiner selbst willen ist der Mensch auf Erden. Gott, sein Schöpfer und Herr, ist sein Ziel und Ende. Wie alles andere, so mußte der Unendliche auch den Menschen zu seiner Verherrlichung erschaffen. Gott zu dienen, ihn zu verherrlichen, ist des Menschen höchste Aufgabe auf Erden, an deren Erfüllung sein ewiges Heil geknüpft ist. Was immer den Menschen zur Erkenntnis und Liebe seines Schöpfers und zur Unterwerfung unter ihn hinführt, ist dem Menschen angemessen und gut. Je mehr er Gott erkennen, loben und lieben kann nach Maßgabe seiner schwachen Kräfte, um so besser. Was ihn dagegen an dieser Aufgabe hindert, ist böse[1].

3. Kurz können wir das Gesagte in den Satz zusammenfassen: *Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen andern Wesen geziemend oder angemessen ist*[2], und zwar in den konkreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt hat. Der Mensch wird nicht in abstracto geboren, sondern in ganz bestimmten Verhältnissen. *Er soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.*

Weil die *wesentlichen* Beziehungen zu sich und zu andern Wesen für alle Menschen aller Zeiten und Orte die gleichen sind, so lassen sich allgemeine sittliche Grundsätze aufstellen, die in ihrer *abstrakten Fassung immer und überall dieselben bleiben* und doch zu konkreten Anwendungen führen, welche sich nach Zeit und Ort ändern können. Immer und überall wird es wahr bleiben, daß der Mensch die Mäßigkeit beobachten soll. Dieser Grundsatz ist unveränderlich, von allen besondern Umständen unabhängig. Er gilt für den Eskimo, den Kanaken nicht minder als für den gebildeten Europäer, und heute ebenso, als er von jeher gegolten hat und für alle Zukunft gelten wird.

Was aber im einzelnen Falle den Forderungen dieses allgemeinen Grundsatzes der Mäßigkeit entspreche, das kann sich nach Zeit und Ort nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen ändern.

4. Wir müssen aber noch auf eine Unterscheidung eingehen, die für unsere folgenden Ausführungen grundlegende Bedeutung hat. Wir meinen die Unterscheidung zwischen *objektiver* und *subjektiver Gutheit*. Eigentlich oder formell und subjektiv gut wird der Mensch nur durch seine *eigenen freien* Handlungen. Diese Gutheit der freien Handlungen, durch die der Mensch selbst formell gut wird, heißt die *subjektive Gutheit* (bonitas subiectiva vel formalis). Die subjektive Gutheit hängt aber ab von dem *Gegenstand*

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 129.

[2] Will man die höchste sittliche Norm ganz allgemein hinstellen, so daß sie für alle *vernünftigen Wesen* gilt, so kann man sagen: *Sittlich gut ist, was der Natur des Handelnden nach seiner Arteigentümlichkeit und nach seinen Beziehungen zu sich und andern Wesen angemessen und geziemend ist.* So gilt die Norm auch für die reinen Geister, ja für Gott selbst.

Digitized by Google

(Objekt), auf den die Handlungen gerichtet sind. Ist der Gegenstand einer Handlung gut, so wird auch die Handlung selbst gut. Ganz besonders gilt dies vom Willen, von dem alles freie Handeln des Menschen ausgeht. Ist der Wille auf einen guten Gegenstand gerichtet, so wird der Willensakt gut, ist er dagegen auf einen schlechten, verwerflichen Gegenstand gerichtet, so wird der Willensakt schlecht. Diese Gutheit im Gegenstand, welche den Handlungen ihre subjektive Gutheit verleiht, heißt die objektive Gutheit (bonitas obiecti oder bonitas obiectiva).

Bevor nämlich der Wille sich frei betätigen und so subjektiv gut werden kann, muß ihm der Verstand einen Gegenstand vorhalten. Dieser Gegenstand ist nun entweder gut, d. h. dem vernünftigen Menschen angemessen oder schlecht oder sittlich indifferent; und zwar hängt dieser Charakter des Gegenstandes nicht vom Willen ab; er braucht bloß von der Vernunft erkannt und dem Willen vorgehalten zu werden. Strebt nun der Wille nach einem Gegenstand, den ihm die Vernunft als schlecht vorhält, so wird das Streben schlecht; strebt er dagegen nach einem Gegenstand, den die Vernunft als gut und geziemend erkennt, so wird das Streben gut. Mit andern Worten: der Wille wird gut oder bös, je nachdem sein Gegenstand gut oder bös ist.

Der innere Grund, warum der Gegenstand den Willensakt zu einem guten oder bösen macht, ist leicht einzusehen. Der Willensakt ist ein Streben, ein Sich-Hinbewegen des Willens auf einen Gegenstand, und hängt deshalb von diesem Gegenstande ab wie die Richtung der Bewegung von ihrem Ziel. Von seiner Seite bringt der Wille wesentlich immer dasselbe zum Handeln mit. Wenn wir also unter seinen Betätigungen eine wesentliche Verschiedenheit wahrnehmen, einen Willensakt gut, einen andern schlecht nennen, so kann der Grund dieser Verschiedenheit nur im Gegenstand des Wollens zu suchen sein.

Mit Recht lehrt deshalb der hl. Thomas ganz allgemein: „Die Gutheit des Wollens hängt von der Gutheit des Gewollten ab.“ [1] Und wiederum: „Damit der Wille gut sei, ist notwendig, daß er sich in Bezug auf das Gute, insofern es gut, betätige, d. h. daß er das Gute wolle, und zwar wegen des Guten.“ [2] Er will sagen: sowohl der Gegenstand als der Beweggrund (das Material- und Formalobjekt) des Willens muß gut sein, damit der Willensakt gut werde. An einer andern Stelle heißt es: „Das Gute wird durch die Vernunft dem Willen als Gegenstand vorgestellt, und insofern es unter die Ordnung der Vernunft fällt (d. h. von der Vernunft als dem Menschen angemessen oder der rechten Ordnung entsprechend erkannt wird), gehört es zur Gattung des Sittlichen und verursacht die sittliche Gutheit im Willen.“ [3] Anderwärts nennt er die sittliche Gutheit und Schlechtheit

---

[1] S. th. 1, 2, q. 19, a. 7: Cum bonitas voluntatis dependeat *a bonitate voliti* . . ., necesse est quod dependeat ex intentione finis. Ebenso C. gent. l. 3, c. 116: Voluntas bona est ex eo, *quod vult bonum* . . ., quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus.

[2] S. th. 1, 2, q. 19, a. 7 ad 3: Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum.

[3] S. th. 1, 2, q. 19, a. 1 ad 3: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum: et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.

Digitized by Google

des Gegenstandes die ursprüngliche (primordialem) Gutheit und Schlechtheit, weil sie die Gutheit und Schlechtheit des Willensaktes verursache [1].

Mit dem englischen Lehrer stimmen die bedeutendsten Vertreter der Scholastik überein [2]. Unter den neueren Moralphilosophen wird leider diese wichtige und grundlegende Unterscheidung fast gar nicht berücksichtigt.

Zur objektiven sittlichen Gutheit ist zweierlei erfordert: erstens muß der Gegenstand unseres Wollens in sich selbst und absolut betrachtet ein Gut sein, zweitens muß derselbe dem Menschen als vernünftigem Wesen angemessen und geziemend sein. Ist der Gegenstand dem vernünftigen Menschen positiv unangemessen, ungeziemend, unpassend, so ist er sittlich schlecht; ist er weder positiv geziemend noch positiv ungeziemend, so ist er sittlich gleichgültig, indifferent. Natürlich muß die Vernunft diese Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes irgendwie erkennen. Denn unser Wollen hängt vom Gegenstande ab, nicht, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird. Mag also auch ein Gegenstand in sich sittlich schlecht und verwerflich sein, wird er infolge unverschuldeten Irrtums für gut gehalten, so ist auch der darauf gerichtete Wille gut; ist dagegen der Gegenstand in sich gut, wird er aber irrtümlich für schlecht gehalten, so wird auch der Wille schlecht [3].

Die subjektive Gutheit kann nur der freien Handlung des Menschen zukommen, die objektive Gutheit dagegen kommt zwar auch den freien Handlungen zu, aber außerdem vielen andern Dingen. Viele Dinge sind ein angemessener Gegenstand des vernünftigen Strebens, ohne menschliche Handlungen zu sein. So ist z. B. Gott ein geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe und Verehrung, ebenso die Heiligkeit und Seligkeit des Menschen, die Tugend, die Wahrheit, das Leben, das Wohlergehen des Nebenmenschen u. dgl. Die gewöhnlichsten Gegenstände unseres Wollens sind aber die menschlichen Handlungen selbst. Bevor sich der Mensch frei zu einer Handlung entschließt, muß der Verstand an diese Handlung gedacht, sie nach ihrem sittlichen Charakter beurteilt und als gut oder schlecht dem Willen vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon vor der Ausführung dem Verstande vorgeschwebt und von ihm als geziemend oder ungeziemend erkannt wird, ist sie objektiv gut oder schlecht. Diese objektive Gutheit oder Schlechtheit ist von unserem Willen unabhängig, sie ist in den Handlungen selbst und braucht nur vom Verstande erkannt und dem Willen vorgestellt zu werden.

Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm der Verstand als gut vorstellt, so wird er subjektiv oder formell und im eigentlichen Sinne gut. Im eigentlichen Sinne gut oder schlecht wird ja der Mensch nicht durch die Gegenstände seines Wollens, sondern durch das freie Wollen selbst; nur dieses

---

[1] De malo q. 2, a. 3. Wenn wir mit dem hl. Thomas die Gegenstände des Wollens sittlich gut oder bös nennen, so gebrauchen wir das Wort sittlich hier im weiteren und abgeleiteten Sinne (s. oben S. 137).

[2] Wir nennen beispielsweise Suarez (De bonitate et malit. actuum hum. disp. 2, sect. 1), Lessius (In 1, 2, q. 20, a. 1, dub. 2, n. 9), Becanus (De actib. hum. c. 4, q. 2), Mastrius (In 2. Sent., disp. 5, q. 4, a. 1).

[3] S. th. 1, 2, q. 19, a. 5.

Digitized by Google

verdient Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe, aber es hängt ab von seinem Gegenstand. Woran erkennen wir nun, ob ein Gegenstand unseres Wollens gut oder bös sei? Welches ist die Norm, nach der wir entscheiden? Wir antworten: die menschliche Natur in der oben dargelegten Weise.

5. Manche bezeichnen die Vernunft als die nächste Norm des sittlich Guten. Der hl. Thomas selbst scheint dies an sehr vielen Orten zu tun. So sagt er wiederholt, die ratio sei die regula proxima et homogenea actuum humanorum, die lex aeterna aber oder Gott selbst sei die regula remota et excedens[1]. Ferner definiert er das sittlich Gute als das dem Menschen nach seiner Vernunft Angemessene (quod est homini conveniens secundum rationem; bonum hominis est secundum rationem esse). Wieder an andern Stellen behauptet er, gut sei dasjenige, was der Ordnung der Vernunft (ordini rationis) entspricht, bös dasjenige, was dieser Ordnung widerspricht (quod est contra ordinem rationis)[2]; das Gute, das die Vernunft als Gegenstand dem Willen vorhält und das unter die Ordnung der Vernunft fällt, gehöre zur Gattung des Sittlichen und bewirke die sittliche Gutheit im Willen[3].

Wie ist das zu verstehen? Eine eingehendere Antwort auf diese Frage wird die von uns aufgestellte Norm des Sittlichen von einer neuen Seite beleuchten.

Alle Menschen pflegen im gewöhnlichen Leben ihr Handeln dadurch zu rechtfertigen, daß sie sagen, dasselbe sei vernünftig. Der Wille ist aus sich blind; er kann nur begehren und wollen, was ihm die Vernunft als gut vorhält. Er ist ganz auf die Leitung der Vernunft angewiesen. Der Ausspruch der Vernunft ist also die nächste und unmittelbare Richtschnur des Willens, die subjektive Norm desselben. Wenn wir deshalb sagen können, diese oder jene Handlung entspricht der Vernunft, ist vernünftig, so wissen wir, daß sie gut ist. Für das praktische Leben ist die Frage damit gelöst[4].

Aber nun entsteht gleich wieder die Frage, warum billigt die Vernunft die eine Handlung, die andere nicht? Bringt sie dieses Urteil rein aus sich hervor? Keineswegs. Die Vernunft hängt in diesem Urteil von einer objektiven Norm ab; sie urteilt nicht blind, sondern gestützt auf objektive Gründe. Deshalb sagt auch der hl. Thomas gerade dort, wo er die Vernunft als unmittelbare Regel des Willens hinstellt: die Gutheit des Willens hängt eigentlich vom Objekte ab; das Objekt aber wird dem Willen durch die Vernunft vorgehalten und deshalb hängt die Gutheit des Willens in der Weise von der Vernunft ab, wie sie von dem Objekte abhängt[5].

---

[1] Vgl. 1, 2, q. 19, a. 4; 2, 2, q. 17, a. 1 etc.

[2] Vgl. z. B. oben S. 163, A. 2.

[3] 1, 2, q. 19, a. 1 ad 3: Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in *quantum cadit sub ordine rationis*, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis.

[4] Sehr gut sagt Lessius im unmittelbaren Anschluß an die oben S. 167, A. 3 angeführten Worte: Verum quia nobis notior est recta ratio seu iudicium rationis quam natura ipsa rationalis, ideo obiecti honestatem potius explicamus per conformitatem ad rectam rationem quam ad naturam rationalem.

[5] 1, 2, q. 19, a. 3: *Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet.* Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est obiectum

Digitized by Google

Die Frage spitzt sich also dahin zu: wonach beurteilt die Vernunft die Gutheit oder Schlechtheit des Objektes? Sie muß dafür eine objektive Norm haben und diese Norm ist keine andere als die menschliche Natur. Die Vernunft vergleicht das Objekt mit der menschlichen Natur und erkennt so, was dem Menschen als Menschen ein angemessenes Objekt seines Liebens und Hassens, seines Begehrens und seines Abscheus u. dgl. sei.

Daß dies die Ansicht des hl. Thomas sei, geht aus unzähligen Stellen hervor. Wir verweisen auf das früher (S. 163 ff) Gesagte. Sobald er eingehender die einzelnen Tugendakte behandelt und nach den tieferen Gründen frägt, warum ein Akt gut, ein anderer bös sei, greift er immer auf die menschliche Natur zurück. Bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae[1]. Propria operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur[2]. Unicuique rei bonum est quod ei convenit secundum suam formam[3]. In *delectationibus* virtute dirigimur quasi *dignitate naturae humanae*, cuius deturpationem per temporales delectationes refugimus[4]. Also die Würde der menschlichen Natur ist unsere Norm bei den sinnlichen Genüssen. Natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem constituitur in specie *per animam rationalem*. Et ideo id quod est contra ordinem rationis est contra naturam hominis in quantum est homo[5]. Würde man an diesen und ähnlichen Stellen unter der ratio nur das dictamen rationis verstehen, so läge ein offenbarer Trugschluß vor. In der Schlußfolgerung würde die ratio in einem ganz andern Sinne genommen als in den Prämissen. Der Satz: habitus dicitur bonus, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis[6] spricht ein allgemeines Prinzip aus, das von allen Wesen gilt. Wendet man den Satz auf den Menschen an, so muß die Natur in demselben Sinne genommen werden wie bei den andern Wesen.

Daß die Vernunft bei Festsetzung dessen, was dem Menschen gut sei, an eine objektive Norm, nämlich die Natur des Menschen, gebunden ist, hebt der hl. Thomas besonders dort hervor, wo er von dem rechten Maß, dem medium rationis der Tugenden handelt. Erwähnt sei beispielshalber folgende Stelle: Rectificatio (virtutum moralium) non attenditur nisi *secundum comparationem ad ipsum hominem*, cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit, *prout debet, secundum diversas circumstantias*[7].

Aus dem Gesagten ergibt sich noch ein weiterer Grund, warum man mit Recht für gewöhnlich den Ausspruch der Vernunft und nicht die menschliche Natur als Norm anführt. Obgleich wir nämlich aus der menschlichen Natur, nach ihrer Arteigentümlichkeit betrachtet, alle allgemeinen Grundsätze des sittlichen Handelns herleiten können (s. oben S. 165), so genügt das doch für das praktische Leben nicht. Die Vernunft braucht zur Leitung der menschlichen Handlungen ein doppeltes Wissen, ein allgemeines und ein besonderes. Denn

voluntatis proportionatum ei. . . . Ideo *bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab obiecto.*

[1] 1, 2, q. 59, a. 5 ad 3. [2] C. gent. 3, 129. [3] 1, 2, q. 18, a. 5.

[4] In 3 dist. 34, q. 3, a. 2, sol. 1.

[5] 1, 2, q. 71, a. 2. [6] 1, 2, q. 54, a. 3.

[7] 2, 2, q. 58, a. 10 ad 1. Vgl. ferner 1, 2, q. 64, a. 2 und besonders De virtut. in Comm. a. 13 ad 17: Hoc medium (rationis) consistit in *proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem;* quae quidem *commensuratio diversificatur secundum diversos homines;* quia aliquid est multum uni quod est parum alteri: et deo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus.

Digitized by Google

bei der Beratschlagung über eine vorzunehmende Handlung bedient sie sich eines Syllogismus, dessen Schlußfolgerung die vorzunehmende oder zu unterlassende Handlung ist. Nun aber sind unsere wirklichen Handlungen ganz konkrete und bestimmte. Deshalb muß die Vernunft nicht nur einen allgemeinen Grundsatz (den Obersatz) haben, sondern auch einen singulären Satz (den Untersatz), der sich auf die hic et nunc vorliegenden Umstände bezieht. Erst der Schlußsatz ist die eigentümliche unmittelbare subjektive Norm des Handelns. Derselbe kommt aber durch die Tätigkeit der Vernunft zu stande[1]. Die Vernunft muß durch Beratschlagen, Vergleichen und Abwägen aller Umstände festsetzen, was hic et nunc der Fall ist und dann syllogistisch den Schlußsatz herleiten. Diesen Schlußsatz, der den ordo rationis oder das medium virtutis bildet, muß die Vernunft *suchen* und *auffinden*, er ist ihr Werk. Deshalb sagt der hl. Thomas oft, die Vernunft müsse das medium rationis suchen (quaerere) oder festsetzen (constituere)[2].

6. Aus der von uns gegebenen Erklärung der menschlichen Natur als Sittennorm ergibt sich von selbst, was von der Ansicht derjenigen zu halten ist, welche die *rechte Ordnung* als Norm des Sittlichen bezeichnen[3]. Die Ansicht läßt sich leicht mit der unsrigen in Einklang bringen. Die vernünftige Natur des Menschen soll ja nicht bloß absolut in sich selbst, *sondern nach allen ihren Beziehungen zu andern Wesen* aufgefaßt werden. Zur vollen Erfassung des sittlich Guten muß die *Ordnung* berücksichtigt werden, die sich aus der Stellung des vernünftigen Menschen zu andern Wesen ergibt. Was dieser *rechten, dem Menschen in seinem Handeln geziemenden Ordnung* entspricht, ist gut, was ihr widerspricht, ist bös. Man kann diese Ordnung die *sittliche Ordnung* nennen[4].

Trotzdem halten wir es für richtiger, die menschliche Natur selbst, insofern sie vernünftig ist, als objektive Norm des Sittlichen hinzustellen, und zwar aus einem doppelten Grunde. a) Auf die Frage, was sittlich gut sei, kann man freilich antworten: was der rechten Ordnung entspricht. Aber dann fragt sich gleich weiter, welches diese Ordnung sei. Zur Beantwortung dieser Frage muß man auf die Natur des Menschen in der oben gekennzeichneten Weise zurückgreifen. Die vernünftige Natur des Menschen als solche ist der Mittel- oder Brennpunkt, von dem aus die rechte

---

[1] Sehr gut entwickelt diese Lehre der hl. Thomas (1, 2, q. 76, a. 1): Ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scil. secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit *hunc* esse patrem.

[2] Vgl. z. B. 2, 2, q. 47, a. 7 ad 2 et 3.

[3] So verlangt *Clarke* (1675—1729), daß wir jedes Ding nach dessen eigener Natur und nach seinem Verhältnis zu uns und zum Weltganzen behandeln. Denn alle Dinge seien so eingerichtet, daß sie zusammen ein harmonisches Weltganze bilden.

[4] Kurz und schön schildert der hl. *Augustin* diese sittliche Ordnung in folgenden Worten: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörst Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höheren, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen, der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist" (Enarr. in Psalm. 143, n. 6).

Digitized by Google

Ordnung bestimmt und beleuchtet wird. Die Ordnung ist die richtige, welche sich für den vernünftigen Menschen als solchen nach allen seinen Beziehungen geziemt. b) Mit der rechten Ordnung läßt sich die objektive Gutheit, von der wir eben gesprochen, nicht erklären. Die Liebe zu Gott z. B. ist gut, weil sie einen guten Gegenstand hat. Warum ist nun Gott ein guter Gegenstand der menschlichen Liebe? Auf diese Frage läßt sich nicht antworten, weil Gott der rechten Ordnung entspricht; man muß vielmehr antworten, weil Gott ein höchst angemessener, passender und geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe ist.

Vierter Artikel.

Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Natur des Menschen.

§ 1. Beweis aus dem Begriff des Guten.

Zur Begründung des von uns aufgestellten Moralprinzips müssen wir vor allem den Begriff des Guten im allgemeinen eingehender erläutern.

1. Was verstehen wir unter gut? Bekannt ist die Begriffsbestimmung des Guten, die schon Aristoteles[1] als die herkömmliche und zutreffende bezeichnet: gut ist, wonach alles begehrt oder was alle erstreben. So wahr indessen diese Begriffsbestimmung ist, so enthüllt sie uns doch, wie der hl. Thomas bemerkt, nicht sowohl das innerste Wesen des Guten selbst als seine erste und allgemeinste Wirkung. Das Gute wird allerdings von allen erstrebt, aber nicht deshalb ist es gut, weil es erstrebt wird, sondern umgekehrt: es wird erstrebt, weil es in sich gut oder erstrebenswert ist.

J. F. Herbart behauptet zwar, die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern, auf die es gerichtet sei, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird“[2]. Ähnlich lehrt Chr. v. Ehrenfels: „Wir sprechen den Dingen Wert zu, weil wir sie begehren.“ „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und einem Subjekte, welche ausdrückt, daß das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder daß durch die ... Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objektes bei dem Subjekt ein auf der Gefühlsskala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird, als durch die ... Vorstellung von dem Tatbestand beim Nichtsein des Objektes. Die Größe des Wertes ist proportional der Stärke des Begehrens sowie dem Abstand zwischen den beiden charakterisierten Gefühlen.“[3]

Wenn diese Behauptung nur besagen wollte, daß wir aus der Stärke des Begehrens auf die Größe des Wertes schließen können, den das Objekt nach unserer Schätzung hat, so ließe sich nichts dagegen einwenden, aber für den Begriff des Wertes oder des Guten wäre damit nichts gewonnen; denn es fragt sich gleich weiter, warum lege ich der einen Sache Wert bei und der andern nicht, und warum begehre ich die eine, die andere aber nicht? Ein gesunder Apfel ist nicht deshalb gut, weil ich ihn begehre, sondern ich begehre ihn, weil ich erkenne, daß er gut ist. Umgekehrt ist ein wurmstichiger Apfel nicht deshalb schlecht oder wertlos, weil ich ihn nicht begehre, sondern ich begehre ihn nicht, verabscheue ihn vielmehr, weil ich erkenne, daß er schlecht oder verabscheuenswert ist.

---

[1] Ethic. Nic. I, 1, 1094 a 3: *Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.*
[2] Allgemeine prakt. Philosophie (WW. Ausg. Hartenstein 1851) VIII 5 u. 179.
[3] System der Werttheorie I 65.

Digitized by Google

Man kann auch nicht einwenden: ich begehre ein Ding, weil mir sein Besitz Lust verschafft. Denn wenn ich ein Ding nur wegen der mit seinem Besitz verbundenen Lust begehre, so ist die Lust das eigentlich Gute oder Wertvolle für mich, und dann muß man eine Definition des Guten aufstellen, die vor allem auf die Lust selbst paßt. Ist etwa die Lust auch bloß deshalb gut und wertvoll, weil ich sie erstrebe? Nein, ich erstrebe sie, weil sie gut ist.

Aber, wirft man noch ein, es ist doch Tatsache, daß wir nur nach Dingen begehren, die uns *gefallen*? Also ist das Gefallen an der Sache der letzte Grund, warum wir ihr Wert beilegen und sie erstreben. Allerdings setzt das Begehren ein Gefallen an der Sache voraus, aber dieses Wohlgefallen an der Sache ist die Wirkung des Gegenstandes, wie aus dem hervorgeht, was wir früher (S. 66) über die einfache Liebe gesagt haben. Erkennen wir, daß irgend ein Gegenstand uns gut und begehrenswert ist, so entsteht im Begehrungsvermögen ein Wohlgefallen, eine Art einfacher, meist unwillkürlicher Anpassung an denselben; diese einfache Liebe ist der Grundeffekt der Seele und wird von den andern Akten des Begehrens, der Hoffnung usw. vorausgesetzt. Man kann also richtig sagen: wir können nur das begehren, was uns gefällt. Aber dieses Gefallen selbst ist die *Wirkung* des Gegenstandes, insofern er als angemessen und begehrenswert erkannt wird. Auf keinen Fall ist das Wohlgefallen der Grund, warum wir dem Gegenstand unseres Begehrens Wert beilegen.

Worin besteht nun die Eigenschaft, die ein Ding zu einem guten macht und der Grund ist, warum es erstrebt wird? In seiner *Angemessenheit mit der Natur des Begehrenden*. Ein Ding ist gut, weil und insofern es irgend einem angemessen ist oder konveniert, oder auch, weil es mit seiner Neigung und Fähigkeit *übereinstimmt*, ihr *entspricht*. Kein Ding strebt nach dem, was seiner Natur nicht entspricht. Je mehr es ihm dagegen angemessen ist, sie vervollkommnet, um so besser ist es ihm.

Sehr gut entwickelt diese Lehre der hl. Thomas. Jedes Ding strebt nach seiner Erhaltung und der seiner Natur zukommenden Vervollkommnung und dementsprechend auch nach dem, was dieser Erhaltung und Vervollkommnung dienlich oder förderlich ist. Alles Seiende nun, insofern es dazu beitragen kann, ein Ding in dem ihm eigentümlichen Sein zu erhalten und zu vervollkommnen, ist *gut* oder *begehrenswert*. Gut und begehrenswert ist dasselbe. Denn jedes Begehren geht seiner Natur nach auf Dinge, die dem begehrenden Wesen irgendwie angemessen sind und es vervollkommnen. Nur solche Dinge können aber einem Dinge begehrenswert sein, die mit seiner Natur *harmonieren* und ihr irgendwie *ähnlich* sind. Deshalb sagt der hl. Thomas oft: Nihil tendit in suum contrarium; unumquodque appetit, quod est sibi simile et conveniens [1].

---

[1] C. gent. l. 3, c. 7. Diese und ähnliche Ausdrücke kehren beim hl. Thomas in unzähligen Wendungen wieder. So heißt es C. gent. III 3: Id ad quod agens determinate tendit, oportet *esse conveniens* ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam *convenientiam* cum ipso. Und 1, 2, q. 27, a. 1: Unicuique bonum est quod est sibi *connaturale et proportionatum*. Und wiederum 1, 2, q. 29, a. 1: Sicut unumquodque habet *naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit*, quae est amor naturalis: ita *ad id quod est repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem*, quae est odium naturale. . . . Sicut autem omne *conveniens* in quantum huiusmodi habet rationem *boni*, ita omne *repugnans* in quantum huiusmodi habet

Digitized by Google

2. Je nachdem ein Ding als *sich selbst* oder *einem andern* Wesen gut oder konvenierend aufgefaßt wird, unterscheidet man das Gute im *absoluten* und *relativen* Sinne.

Im *absoluten* Sinne ist *jedes* Ding gut; denn alles, was ist, hat irgend ein Sein, irgend welche Vollkommenheit, die wenigstens ihm selbst angemessen und gut ist. Nichts kann existieren, ohne ein Ding bestimmter Art zu sein, also eine bestimmte Wesenheit und Natur zu haben. Nun gibt es aber nichts, was einem Ding angemessener und begehrenswerter sein könnte, als seine eigene Natur und Wesenheit. Hat ein Ding *alle* ihm nach seiner Natur zukommenden und gebührenden Eigenschaften, so ist es *vollkommen*. So sind eine Feder, eine Uhr, ein Pferd, ein Gemälde vollkommen, wenn sie die Eigenschaften besitzen, die ihnen nach ihrer Natur und ihrem Zweck zukommen, und die wir deshalb auch von ihnen erwarten. Dasselbe kann man vom Menschen sagen.

Relativ oder *für ein anderes Wesen* gut ist dasjenige, was einem *andern* angemessen und begehrenswert ist. Damit ein Ding einem andern gut sein könne, muß es selbstverständlich irgendwie in sich selbst gut sein. Nur durch die Vollkommenheit, die es in sich selbst besitzt, kann es einem andern erstrebenswert und angemessen sein. Doch ist nicht alles in sich Gute *jedem andern* gut; es muß vielmehr, um einem andern gut zu sein, die *diesem entsprechende* Vollkommenheit besitzen oder mit seinen Neigungen harmonieren. Eine Arznei mag in sich gut sein, einem Gesunden ist sie nicht gut, wohl aber einem Kranken. Das relativ Gute unterscheidet sich also dadurch von dem absolut Guten, daß es diesem noch die Beziehung der Angemessenheit zu den Neigungen und Fähigkeiten eines andern Wesens hinzufügt.

3. Zu welcher von beiden Arten von gut gehört nun das sittlich Gute? Ist es gut im absoluten oder relativen Sinne? *Im relativen Sinne.*

Sittlich gut und bös wird zunächst vom *Gegenstand* des Willens ausgesagt, wie wir schon auseinandergesetzt haben (S. 170). Je nachdem der *Gegenstand* unseres Wollens gut oder bös ist, wird auch der *Wille* gut oder bös, und durch den Willen alle andern menschlichen Handlungen. Nun ist aber absolut und in sich betrachtet jeder Gegenstand, den der Wille begehren kann, gut, wie wir schon gezeigt haben. Warum kann trotzdem der Willensakt durch den Gegenstand böse oder schlecht werden? Weil nicht jeder Gegenstand, der in sich gut ist, auch *relativ in Bezug auf den Willen* gut oder ein passendes Objekt des menschlichen Begehrens ist. Es kann sein, daß ein Gegenstand in sich sehr gut und vollkommen und trotzdem ein schlechtes Objekt für den Willensakt ist. So ist z. B. die Allmacht gewiß etwas Gutes und Vollkommenes und doch wäre der Wille des Menschen schlecht und unvernünftig, wenn er im Ernst den Besitz der Allmacht wünschte und erstrebte. Warum? Weil dieser Besitz dem Menschen unmöglich und wider-

---

rationem *mali*. Und 1, 2, q. 8, a. 1: Omnis appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. *Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens.* Vgl. noch 1, 2, q. 18, a. 5; 1, 2, q. 9, a. 2; De veritate q. 26, a. 4 ad 5.

Digitized by Google

sprechend ist. Er ist dem Menschen kein angemessenes Objekt seines Begehrens. Es handelt sich hier also offenbar um das relativ Gute.

Das ist auch unzweifelhaft die Ansicht des hl. Thomas. Er wirft die Frage auf, ob die menschliche Handlung durch ihr Objekt gut oder bös werde und macht sich gleich die Einwendung: das Objekt der Handlung ist immer irgend eine Sache; nun aber ist das Böse nach dem Ausspruch des hl. Augustin nicht in den Sachen selbst, sondern im sündhaften Gebrauch derselben. Also kann die Gutheit und Schlechtheit der Handlung nicht vom Objekt kommen. Was antwortet er auf diese Schwierigkeit? Die äußeren Sachen seien zwar gut in sich selbst, aber sie seien nicht immer der Handlung proportioniert oder entsprechend und deshalb seien sie, als Objekte solcher Handlungen betrachtet, nicht gut[1]. Hier ist offenbar vom relativ Guten die Rede.

3. Betrachten wir nun das relativ Gute in Bezug auf den Menschen näher. Dasselbe wurde schon von den Hauptvertretern der antiken Philosophie eingeteilt in das nützliche, angenehme und um seiner selbst willen begehrenswerte Gute (bonum utile, delectabile et honestum). Wie ist diese Einteilung zu verstehen?

Ein Ding kann uns entweder um seiner selbst willen begehrenswert sein oder bloß deshalb, weil es uns zur Erreichung eines andern Gutes verhilft. Letzteres ist das nützliche Gute (bonum utile). Das Geld z. B. ist nur ein nützliches Gut, weil es nicht seiner selbst wegen erstrebenswert ist, sondern nur insofern es zur Erreichung anderer Güter dient. Dagegen sind Gesundheit, Leben, Schärfe des Verstandes, Wissenschaft, Tugend usw. um ihrer selbst willen begehrenswert. Das nützliche Gute ist nicht Endziel und Ruhepunkt für den Willen, sondern bloß Mittel und Durchgangspunkt; das um seiner selbst wegen begehrenswerte Gute dagegen ist Endziel, Zweck und Ruhepunkt für den Willen[2].

Das um seiner selbst willen begehrenswerte Gute kann wieder doppelter Art sein. Entweder ist es dem Willen nur insofern begehrenswert, als sein Besitz Lust erzeugt, d. h. das Strebevermögen befriedigt und beruhigt[3] — das

---

[1] S. th. 1, 2, q. 18, a. 2 ad 1: Licet res exteriores *sint in seipsis bonae,* tamen non semper habent *debitam proportionem ad hanc vel illam actionem;* et ideo, *in quantum considerantur ut obiecta talium actionum,* non habent rationem boni. — Ganz dieselbe Lehre kehrt in der folgenden q. 19, a. 1 wieder. Er wendet sich ein: Voluntas non potest esse nisi boni. Si igitur bonitas voluntatis iudicaretur ex obiecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala, und wieder lautet die Antwort: voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, *non tamen simpliciter convenientis appetendum;* et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper. Auch im Kommentar zu den Sentenzen (In 2 dist. 36, q. 1, a. 5c und C. gent. III 9 trägt er dieselbe Lehre vor. An letzterer Stelle sagt er: Nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod *secundum se est bonum, malum autem homini,* in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Man vergleiche auch Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 10 et 11, et disp. 7, sect. 3, n. 5 ff.

[2] S. Thom., S. th. 1, q. 5, a. 6.

[3] S. oben S. 68.

Digitized by Google

ist das angenehme oder lustbringende Gute (bonum delectabile); oder es ist ihm begehrenswert um seiner selbst willen auch ohne Rücksicht auf die damit verbundene Lust — das ist das einfachhin um seiner selbst willen begehrenswerte Gute (bonum honestum).

Der Besitz des bonum honestum ist zwar auch mit Lust verbunden, aber es ist ohne Rücksicht auf diese Lust begehrenswert. So ist die Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen erstrebenswert auch abgesehen von der Befriedigung, welche sie im Willen erzeugt. Dasselbe gilt vom Leben, von der Gesundheit, der Tugend u. dgl.; dagegen ist das unmäßige Trinken nur wegen der damit verbundenen Sinneslust begehrenswert.

Zu welcher von den drei Arten des Guten gehört nun das sittlich Gute? denn das sittlich Gute ist ja eine Art des Guten; es muß also in einer Art von Angemessenheit und Begehrungswürdigkeit für den Menschen bestehen und außer den genannten drei Arten gibt es keine. Zu welcher Art gehört es also? Zu dem um seiner selbst willen dem Menschen Begehrenswerten oder vielmehr das um seiner selbst willen dem Menschen Begehrenswerte, das bonum honestum und das sittlich Gute sind eins und dasselbe. Wir reden ja hier zunächst von der objektiven Gutheit (S. 170). Denn daß nicht alles, was nützlich und lustbringend ist, zum sittlich Guten gehört, wissen wir aus der täglichen Erfahrung. Sehr oft ist das uns Nützliche und Angenehme sittlich verwerflich. Also kann das sittlich gute Objekt nur dasjenige sein, welches dem Menschen als Menschen, d. h. als vernunftbegabtem Wesen um seiner selbst willen angemessen, begehrenswert und geziemend ist.

Wir können denselben Beweis kurz folgendermaßen zusammenfassen: Das sittlich Gute fällt notwendig unter den allgemeinen Begriff des Guten, und zwar des relativ Guten. Ja es muß in der vorzüglichsten Art des relativ Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nach allgemeiner Anschauung das in vorzüglichem Sinne Begehrens- und Schätzenswerte, welches den Menschen vor allen vernunftlosen Wesen auszeichnet. Es kann also nur in der Angemessenheit, die wir oben gekennzeichnet, bestehen. Die Norm oder den Maßstab für diese Angemessenheit bildet aber die vernünftige Natur des Menschen als solche. Diese ist also die nächste Norm des sittlich Guten[1].

Aber sind denn etwa Gesundheit, Wissenschaft, Energie, glückliches Gedächtnis, Schärfe des Verstandes, Schönheit usw. schon sittlich gut? Diese Einwendung erledigt sich aus dem, was wir über die objektive und subjektive Gutheit gesagt haben. Gesundheit, Wissenschaft, Schönheit u. dgl. können nicht subjektiv oder formell gut sein. Denn die subjektive Gutheit ist eine ausschließliche Eigenschaft der freien Handlungen und in etwa auch derjenigen Fertigkeiten, die wesentlich auf das sittlich gute Handeln gerichtet sind, d. h. der Tugenden. Dazu aber gehören die genannten Güter nicht, weil sie entweder keine Handlungen und keine Fertigkeiten sind, wie Gesundheit, Leben, Schönheit usw., oder nicht wesentlich auf das sittlich Gute gerichtet sind, sondern sich auch zum Bösen mißbrauchen lassen, wie Wissenschaft,

[1] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 11.

Digitized by Google

Schärfe des Verstandes, Energie des Willens usw. Wohl aber können diese Dinge objektiv gut genannt werden, weil sie an sich angemessene Gegenstände des menschlichen Willens sind[1]. Deshalb kann man sich auch über den Besitz dieser Güter freuen, natürlich mit Unterordnung unter Gott, den Urquell und das Endziel alles Guten.

Also, könnte man vielleicht aus dem Gesagten folgern, ist es auch immer sittlich gut, die Gesundheit zu pflegen, dem Erwerb der Wissenschaft und Kunst obzuliegen u. dgl. Das folgt nicht. Wir können auf unsern Gegenstand anwenden, was der hl. Thomas von der sittlichen Tugend sagt, welche unsere Wißbegierde nach den Anforderungen der Vernunft regelt (studiositas). Die Kenntnis der Wahrheit ist an und für sich sittlich gut. Deshalb kann man sich auch über dieselbe mit Recht freuen. Nur aus zufälligen Ursachen wird sie schlecht, sei es nun wegen irgend einer Wirkung oder weil man daraus Anlaß zum Stolze nimmt oder sie zur Sünde mißbraucht. Das Streben und die Bemühung nach Erkenntnis der Wahrheit aber kann nicht nur auf die genannte Weise aus zufälligen Ursachen sittlich schlecht sein, sondern auch aus sich selbst, indem man z. B. etwas studiert, was einen vom notwendigen Studium abhält, oder indem man die Kenntnis von jemand zu lernen sucht, von dem man sie nicht lernen darf usw.[2] Dasselbe gilt nun auch von der Gesundheit, dem Leben, natürlichen Talenten u. dgl. Diese Güter sind an sich dem Menschen angemessen, aber das Streben, sie zu erwerben oder zu erhalten, ist aus sich sittlich gleichgültig und wird erst durch die besondern Umstände gut oder schlecht.

Eine Schwierigkeit bleibt uns noch zu erledigen, auf die schon Hobbes seinen Moralpositivismus gegründet hat.[3] Das Gute ist das Begehrenswerte; dieses aber ändert sich je nach der Verschiedenheit des Begehrenden. Deshalb könne dasselbe Ding dem einen gut, dem andern schlecht sein. Auch bei Kant kehrt dieser Gedanke wieder. Der gute Wille kann nach ihm nicht von dem Gegenstande oder der Materie abhangen, weil auf diesem Wege keine unbedingten und allgemeingültigen Sittengebote zustande kämen. Zum Werte werde ein Ding erst dadurch, daß es dem Begehrenden gefalle und was dem Begehrenden gefalle, darüber könne nur er selbst entscheiden.

Allein das Gute ist erstens nicht identisch mit dem Gefallenden, wie sich aus unsern Ausführungen klar ergibt[4]. Sodann ist die Natur der Menschen im Wesentlichen dieselbe. Wir können deshalb allgemeingültige Grundsätze darüber aufstellen, was dem Menschen angemessen und begehrenswert ist, so z. B. ist allen Menschen begehrenswert, was zu ihrer Erhaltung und Vervollkommnung beiträgt, wie z. B. Leben, Gesundheit, Weisheit, Wissenschaft, Maßhalten in den sinnlichen Genüssen u. dgl. Die Natur des Menschen ist ferner sozial und deshalb ist allen Menschen gut und angemessen, was zur Erhaltung des Gesellschaftslebens notwendig, böse dagegen, was mit dem Gesellschaftsleben unverträglich ist: jede Art von Unrecht, Treubruch, Ehebruch u. dgl.

---

[1] Die Wissenschaft rechnet der hl. Thomas nach dem Vorgang des hl. Augustin ausdrücklich zu den bona honesta. Vgl. 2, 2, q. 145, a. 1 ad 1.

[2] S. th. 2, 2, q. 167, a. 1: Studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. *Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est;* potest autem per accidens esse mala. . . . Sed *ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem:* uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitione veritatis, prout per accidens coniungitur ei malum. . . . Alio autem modo potest esse vitium *ex ipsa inordinatione appetitus et studii* ad discendam veritatem etc.

[3] S. oben S. 140. [4] S. oben S. 177.

Digitized by Google

§ 2. Weitere Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.

1. Es ist ein allgemeiner Grundsatz, daß sich die eigentümliche Tätigkeit eines jeden Wesens nach seiner Natur richtet[1]. Der Schöpfer bewegt alle geschaffenen Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele nicht durch bloß äußerlichen Antrieb, wie der Mensch einen Stein oder der Dampf den Kolben, sondern durch die Natur selbst. Die Natur ist ja nichts als das Wesen eines Dinges, insofern es das Prinzip einer bestimmten Tätigkeitsweise ist. Der hl. Thomas definiert die Natur tiefsinnig und wahr als „den in die geschaffenen Dinge hineingelegten Kunstplan Gottes, durch den sie zu dem ihnen vorgesteckten Ziele hinbewegt werden."[2] Deshalb ist einem jeden Wesen die Tätigkeit gut, die seiner Natur entspricht. Warum sollte dieses beim Menschen anders sein? Der Mensch ist aber ein vernünftiges Wesen, die vernünftige Seele ist das bestimmende, formgebende Prinzip seines Seins. Also ist diese die nächste Norm des sittlichen Handelns für den Menschen. Der Mensch handelt dann gut, wenn er so handelt, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Alle andern Dinge werden durch innere Kräfte und Triebe notwendig zu der ihrer Natur entsprechenden Ordnung hingetrieben; der Mensch aber soll frei die ihm nach seiner Natur zukommende Ordnung einhalten. In diesem Sinne kann man das Wort Schillers verstehen:

„Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren.
Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!"

2. Betrachten wir die sittlichen Urteile und Vorschriften, wie sie uns tatsächlich bei allen Völkern begegnen, so muß die Sittennorm folgende Eigenschaften besitzen. Sie muß vor allem derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also auch in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch zugleich zu konkreten Anwendungen führen, die nach den Umständen verschieden sind. Das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt für alle Menschen unwandelbar, aber was im einzelnen Fall demselben entspreche, hängt von den konkreten Umständen ab. Die Norm des Sittlichen muß ferner allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein. Denn alle sollen überall und immerdar ihr Denken und Trachten nach den Anforderungen der sittlichen Norm einrichten. Dieselbe darf also nicht hoch über den Menschen oder ferne von ihnen zu suchen sein; jeder muß sie gewissermaßen mit sich herumtragen. Sie muß endlich derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen. Sonst müßten wir mehrere sittliche Normen annehmen und folglich auch auf die Begriffseinheit des sittlich Guten verzichten.

Alle diese Eigenschaften kommen aber der von uns aufgestellten Sittennorm und nur ihr zu. Faßt man die menschliche Natur nach ihrer Wesenheit ins Auge, so ist sie etwas Unwandelbares, allen Menschen immer und überall Gemeinsames, das sich ebensowenig ändert als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus der menschlichen Natur, wenn man von allem Unwesent-

[1] C. gent. l. 3, c. 129; vgl. oben S. 161 und 174. [2] Vgl. oben S. 96.

Digitized by Google

lichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine und unwandelbare Regeln des Verhaltens herleiten, die für alle Zeiten und Orte in gleicher Weise gelten und doch nach der Verschiedenheit der konkreten, individuellen Umstände sehr mannigfaltige Anwendungen zulassen. Wir haben dies schon an dem Beispiel der Mäßigkeit gezeigt. Ähnliches gilt in Bezug auf alle andern Vorschriften. Jeder braucht nur auf sich selbst zu schauen, um in jedem Augenblick zu wissen, was sich für ihn in seinen bestimmten Lebensverhältnissen als Vater, Ehegatte, Kind, Untertan usw. schickt. Auch in der Praxis ist es eine Grundforderung des sittlichen Verhaltens: *γνῶθι σαυτόν*.

Daß sich aus der aufgestellten Norm alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen, ergibt sich schon aus dem oben (S. 168 ff.) Gesagten und wird der Verlauf unserer Erörterungen im einzelnen bestätigen. Es ist deshalb nicht richtig, wenn Stange[1] behauptet: „Es gibt keine noch so allgemeine ethische Idee, welche in nuce alle konkreten Zwecke des sittlichen Handels in sich enthielte, so daß man aus ihr nur die einzelnen sittlichen Zwecke zu deduzieren brauchte."

4. Ein weiterer Vorzug der von uns vertretenen Sittennorm ist, daß sie glücklich die Einseitigkeit der gleich zu besprechenden unrichtigen und ungenügenden Moralprinzipien vermeidet und doch das Wahre derselben enthält. Wir werden bei Beurteilung der verschiedenen Moralsysteme im einzelnen darauf hinweisen. Darum genüge hier diese allgemeine Andeutung.

5. Im Lichte der dargelegten Norm erklärt sich leicht, warum wir mit dem sittlich Guten die Idee des Würdevollen, Erhabenen, Liebenswürdigen und Schönen verbinden. Das sittlich Gute entspricht in der Tat so ganz der wahren Würde des Menschen, indem es in ihm die Vernunft zur Herrschaft bringt. Die niederen Kräfte sollen ihrer Stellung gemäß der Vernunft Lakaiendienste leisten, und die gesamte äußere Natur ist nur der Wohnort, das erbeigene Arbeitsfeld des Menschen. Durch die sittliche Ordnung tritt der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, nimmt er der vernunftlosen Natur gegenüber die ihm gebührende Herrscherstellung ein, führt in ihm selbst die Vernunft das königliche Zepter und erhebt sein Tun unermeßlich über das sinnliche Treiben der Tiere. Darin besteht die wahre Würde des Menschen, sozusagen sein geistiger Adel. Daher die Selbstverachtung, wenn wir freiwillig Schlechtes getan, und die Verehrung, die wir dem sittlich Hochstehenden selbst im Gewande des Bettlers zollen.

Diese sittliche Ordnung ist auch schön, denn die Wahrnehmung derselben weckt den Affekt der Billigung und des Wohlgefallens. Deshalb nennen die Griechen und Römer das sittlich Gute schön (*καλόν* oder *καλὸν ἀγαθόν*, honestum, decorum; das Gegenteil *αἰσχρόν*, turpe)[2]. Der hl. Augustin bezeichnet ebenfalls das sittlich Gute als das geistig Schöne[3]. Auch dem hl. Thomas von Aquin ist diese Bezeichnung geläufig. „Sittlich gut wird etwas genannt, insofern es wegen der geistigen Schönheit einen gewissen Vor-

[1] Einleitung in der Ethik II 126.

[2] Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen I 329.

[3] Lib. 83, QQ. 30: Honestum voco *intelligibilem pulchritudinem*, quam spiritualem nos proprie dicimus.

Digitized by Google

rang besitzt, der es der Ehre würdig macht." [1] Ja an einer Stelle behauptet er geradezu, das sittlich Gute sei dasselbe, was das geistig Schöne [2]. Trotzdem sind die Begriffe des sittlich Guten und Schönen nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine Erkenntnis Ursache des Wohlgefallens, gut dagegen, insofern es dem Begehrenden angemessen ist [3].

Fünfter Artikel.

Verhältnis der Sittennorm zur Wesenheit Gottes.

Wiederholt haben wir behauptet, manche Handlungen seien nicht bloß deshalb gut und bös, weil sie Gott geboten oder verboten, sondern umgekehrt, Gott habe sie — vorausgesetzt, daß er vernünftige Wesen schaffen wollte — notwendig gebieten oder verbieten müssen, weil sie in sich und unabhängig von jedem Gebote schon in gewissem Sinne gut oder bös seien.

Machen wir damit nicht den Menschen unabhängig von Gott? Grotius ging in der Betonung der Unwandelbarkeit des sittlichen Charakters vieler Handlungen so weit, daß er behauptete, auch wenn es — was ohne Frevel nicht zugegeben werden könne — keinen Gott gäbe, würden viele Handlungen gut oder bös bleiben [4].

1. Diese Behauptung geht allerdings zu weit. Vor allem schon deshalb, weil Gott der Urgrund und Urquell nicht nur alles wirklichen, sondern auch alles möglichen Seins ist. Gäbe es keinen Gott, so gäbe es überhaupt nichts. Gleichwie die Planeten all ihr Licht von der Sonne entlehnen, und sobald sie außer dem Bereiche dieser Lichtquelle sind, in Nacht versinken: so sind alle wirklichen und möglichen Geschöpfe gewissermaßen nur Ausstrahlungen der unendlichen Seinsfülle Gottes, freilich nicht im Sinne einer pantheistischen Emanation. Geschöpfe sind nur möglich, weil Gott der Unendliche in unendlich mannigfaltiger Weise nachahmbar ist. Aber keines von den Abbildern der göttlichen Wesenheit, wie sie in den göttlichen Ideen von Ewigkeit her existieren, vermag die unendliche Vollkommenheit des Urbildes zur vollen Darstellung zu bringen. In verschiedenen Abstufungen kann ein jedes nur nach einer Seite einen schwachen Strahl der unendlichen Vollkommenheit in sich aufnehmen und widerspiegeln.

Von allen diesen möglichen Wesen erkannte Gott von Ewigkeit her, was ihnen als Nachahmungen und Abbildern der göttlichen Vollkommenheit nach allen ihren möglichen Beziehungen zum Urquell ihres Seins, zu sich selbst und zu andern Geschöpfen gut und entsprechend sei. Diese Urteile der göttlichen Vernunft sind wie die Wesenheiten der erkannten Dinge und ihr ewiges Urbild, die göttliche Wesenheit, ewig und unwandelbar. Selbst wenn Gott

---

[1] S. th. 2, 2, q. 145, a. 3: Honestum dicitur secundum quod aliquid habet *quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem.*

[2] A. a. O. a. 2: Honestum est idem spirituali decori.

[3] A. a. O. 1, q. 5, a. 4 ad 1: Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt unum ..., sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum.... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent.

[4] De iure belli et pac. Prolegom. n. 11.

Digitized by Google

nicht beschlossen hätte, die Welt zu erschaffen, würde er erkennen, was für den vernünftigen Menschen in allen seinen möglichen Beziehungen gut und angemessen wäre. Diese Urteile sind also vom wirklichen Dasein der Geschöpfe unabhängig, nicht aber vom Dasein Gottes.

Daß in der Tat unsere sittlichen Urteile nicht in der menschlichen Natur ihre letzte Grundlage haben können, geht aus der absoluten Notwendigkeit und Unwandelbarkeit derselben hervor. Alle Menschen zu allen Zeiten urteilen mit Notwendigkeit, daß feiger Verrat am Vaterland, Meuchelmord, Meineid, Ehebruch, Treulosigkeit und ähnliches bös und verabscheuungswürdig sind. Diese Urteile hangen nicht von uns ab, unser Verstand ist vielmehr genötigt, sie als objektive, gegebene Wahrheit anzuerkennen. Sie sind ferner unabhängig von Zeiten und Orten und stehen unwandelbar über allem Wechsel der Umstände. Wer das leugnet, muß auch leugnen, daß die Moralphilosophie eine Wissenschaft sei, denn die Wissenschaft hat es mit dem Notwendigen und Unwandelbaren zu tun. Ja er muß überhaupt jede Wissenschaft leugnen. Denn wenn die gedachte Wesenheit des Menschen nicht mehr unwandelbar ist, so sind auch die Wesenheiten des Kreises, der Bewegung und alle ähnlichen Begriffe nichts Feststehendes, Unwandelbares. Dann ist auch der geistige Zusammenhang der Menschen untereinander zerrissen. Wir können nicht wissen, ob die früheren Geschlechter dieselben Begriffe gehabt haben wie wir und ob die kommenden Geschlechter noch durch die Identität der Begriffe in einem geistigen Verbande mit uns stehen und uns begreifen werden. Denn wie können sich die Menschen gegenseitig verstehen, wenn sie nicht dieselben Begriffe haben? Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie sehr eine solche Auffassung gegen den gesunden Sinn aller Menschen verstößt. Mögen wir uns noch so weit zurück in die Geschichte vertiefen und die allerältesten Denkmäler erforschen, wir fühlen gleich den geistigen Zusammenhang, in dem wir mit diesen längst verschwundenen Geschlechtern stehen, es begegnen uns dieselben Begriffe des tagtäglichen Lebens, deren auch wir nicht entbehren können. Und so wird es immer bleiben.

Diese unwandelbare Begriffswelt, von der unser ganzes Denken abhängig ist, kann nicht in der Luft hangen, sondern fordert, soll sie mehr sein als bloße Phantasmagorie, ein wirkliches, unwandelbares und ewiges Sein, das ihr als Grundlage dient. Dieses Sein kann aber nicht in der physischen Welt gesucht werden, wo alles beständigem Wandel unterliegt, es ist kein anderes als die göttliche Wesenheit und die ewigen Ideen im göttlichen Verstande. Wie der Künstler seine Ideen in seinen Kunstwerken gewissermaßen verkörpert, so hat auch Gott seine Ideen in die geschaffenen Dinge hineingelegt. Und unser Verstand ist von Haus aus darauf veranlagt, diese Ideen aus den geschaffenen Dingen herauszulesen.

So führen uns die sittlichen Ideen über die menschliche Natur hinaus, zu dem ewigen und letzten Urgrund aller Dinge. Ist auch die menschliche Natur das unmittelbare Maß des sittlich Guten, so kann sie doch die Norm der unwandelbaren sittlichen Urteile nur insofern sein, als sie selbst die Idee des Menschen, wie sie im göttlichen Erkennen von Ewigkeit her ruht, verkörpert. Die Ideen der Dinge im göttlichen Erkennen sind aber nach

Digitized by Google

ihrem Inhalte nichts anderes als die Abbilder, durch die Gott seine eigene Wesenheit als nachahmbar erkennt. Das gilt auch von der Idee des Menschen. Die göttliche Wesenheit ist also der letzte Grund, warum die menschliche Natur nach ihrem Wesen unwandelbar ist und ihr viele Handlungen notwendig entsprechen, andere widersprechen, d. h. warum es einen notwendigen, unwandelbaren Unterschied zwischen gut und bös gibt.

2. Wenn wir aber die Natur des Menschen als Norm und die göttliche Weisheit bzw. die göttliche Wesenheit als den letzten Grund des sittlich Guten bezeichnen, machen wir dann nicht die sittliche Ordnung wenigstens vom Willen Gottes oder vom ewigen Gesetze Gottes unabhängig, obwohl doch dieses ewige Gesetz die oberste Richtschnur alles Handelns ist?[1]

Keineswegs. Die verwirklichte Natur des Menschen ist ja das Werk und der Ausdruck des göttlichen Willens. Wenn wir aus jedem Kunstwerk auf die Gedanken und Absichten des Künstlers schließen dürfen, so ist ein solcher Schluß von den Werken Gottes auf die Absichten ihres Urhebers noch unvergleichlich mehr berechtigt. Gott hat ja den Geschöpfen aus freier Güte das Dasein gegeben; er wollte sie mit allen ihren Eigenschaften und Neigungen, so daß wir aus diesen Eigenschaften den Willen des Schöpfers sozusagen herauslesen können.

Allerdings, wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, mußte er ihm auch alles das geben, was zu seiner Natur gehört. Das schuldete er seiner Weisheit, und insofern ist nicht der Wille Gottes, sondern dessen ewige Weisheit die höchste Richtschnur alles Handelns, wie der hl. Thomas zeigt. Allein diese Schuldigkeit (debitum) setzt den freien Willen, zu erschaffen, schon voraus und hängt von ihm ab[2]. Indem Gott die Dinge schaffen will, will er auch alles, was zu ihrer Natur gehört oder von derselben gefordert wird, so daß die Dinge mit ihren Eigenschaften, Neigungen und Trieben uns den Willen Gottes verkünden.

Jetzt verstehen wir, warum der hl. Thomas aus der Ordnung der angebornen Neigungen der menschlichen Natur auf die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes schließen konnte[3]. Ebenso begreifen wir, warum er die Natur die in die Dinge hineingelegte, den Dingen sozusagen eingehauchte „göttliche Kunst" nennt, „kraft deren sie sich zu einem bestimmten Ziele hinbewegen"[4].

---

[1] Vgl. S. Thom. 1, 2, q. 19, a. 4: Bonitas voluntatis pendet a lege aeterna.

[2] De verit. q. 23, a. 6 ad 3: Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate.... Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: *debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus, quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina*, et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis.

[3] Vgl. oben S. 165 f. [4] Vgl. oben S. 182 und 96, A. 1.

Digitized by Google

Wenn also der Mensch frei seiner Natur entsprechend, handelt erfüllt er den Willen Gottes, selbst ohne daran zu denken.

Selbstverständlich soll der Mensch zuweilen im Leben sich ausdrücklich durch die vollkommene Liebe auf Gott hinordnen. Nichts ist ja der Natur des Menschen geziemender, entsprechender, als daß er seinen Schöpfer und sein Endziel, den Inbegriff alles Guten, über alles liebe, sich ihm ganz unterwerfe, von ihm seine Seligkeit erhoffe, und nichts seiner Natur widersprechender als das Gegenteil davon: Gotteshaß, Auflehnung gegen Gott u. dgl. Aber nur zuweilen ist diese ausdrückliche Hinordnung erfordert, im übrigen genügt der Mensch seiner Pflicht, wenn er seiner Natur entsprechend lebt, in den Umständen, in die ihn die Vorsehung geführt. Er kann und mag höher streben, aber das ist Sache der Vollkommenheit. Die übernatürlichen Pflichten, die aus dem Christentume folgen, können freilich nicht aus der bloßen Natur abgeleitet werden.

Durch das Gesagte gewinnt auch die beim hl. Thomas oft wiederkehrende Behauptung ihre richtige Beleuchtung, die Gutheit des menschlichen Willens hange ab von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen[1]. Diese Behauptung scheint auf den ersten Blick geeignet, die Besorgnis zu erwecken, hier werde eine schwierige Forderung erhoben. Aber diese Besorgnis schwindet, wenn man alle betreffenden Ausführungen im Zusammenhange liest. Die ganze, in jedem Akt geforderte Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht darin, daß der Mensch das (sittlich) Gute als Zweck (als ratio volendi) erstrebe. „Gleichwie das Wissen des Menschen dem göttlichen gleichförmig wird, wenn er das Wahre erkennt, so wird die Handlung des Menschen der göttlichen gleichförmig, wenn sie dem Handelnden angemessen ist."[2]

Im folgenden Artikel erklärt der hl. Thomas dies noch näher. Wir wissen im allgemeinen, daß Gott alles, was er will, nur insofern will, als es gut ist. „Und wer immer deshalb etwas will, insofern es gut ist, stimmt mit dem göttlichen Willen in Bezug auf den Grund des Gewollten (die ratio voliti, den Zweck) überein."[3] Unser Wille hat ja vom göttlichen Willen das Dasein und die Richtung auf das Gute erhalten; sobald er deshalb das Gute anstrebt, wird er dem Willen Gottes ähnlich, und zwar nicht bloß insofern er Wirkursache ist und einen Akt setzt, sondern auch insofern er einen guten Akt setzt und auf das Gute gerichtet ist[4].

---

[1] 1, 2, q. 19, a. 9; In 1 dist. 49, q. 1, a. 3; De verit. q. 22, a. 7.

[2] 1, 2, q. 19, a. 9 ad 1: Conformatur scientia hominis scientiae divinae, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae, *in quantum est agenti conveniens.*

[3] 1, 2, q. 19, a. 10 ad 1.

[4] In 1 dist. 48, a. 2 ad 6: Omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae *tendens in bonum ad quod ordinatum* est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum *est bonum actum voluntatis* eliciens.

Digitized by Google

3. Das dargelegte Verhältnis der Sittennorm der menschlichen Natur zum ewigen Gesetz und der Wesenheit Gottes erklärt uns von selbst den alles überragenden Wert der sittlichen Ordnung, der ohne Rücksicht auf Gott und das Endziel des Menschen völlig unerklärlich erscheint. Alle unbefangenen Menschen haben die Überzeugung, daß die Tugend, die sittliche Ordnung alle andern Erdengüter unermeßlich überragt, so daß man nötigenfalls bereit sein muß, lieber alles andere, selbst das Leben, hinzugeben, als etwas sittlich Böses, Unerlaubtes zu tun. Diese Überzeugung spricht sich in dem Verhalten des Regulus aus, der lieber Freiheit und Leben opfern, als sein gegebenes Wort nicht halten will.

Faßt man die Tugend rein diesseitig auf, so wird man ihrer wahren Bedeutung nicht gerecht. Warum ist die sittliche Ordnung so himmelweit verschieden von Kunst, Wissenschaft, Reichtum und Ehre? Auch der Künstler handelt ja frei und mit Vernunft. Warum schätzen wir trotzdem das sittliche Verhalten unvergleichlich höher als das bloße künstlerische Schaffen? Nur durch ihren Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Endzweck des Menschen und der ganzen Schöpfung, durch ihre Verknüpfung mit den höchsten und ewigen Gütern erlangt die sittliche Ordnung ihren Wert und ihre unermeßliche Bedeutung und Würde.

Darin haben die Anhänger der sog. absoluten Teleologie, wie z. B. E. v. Hartmann, W. Wundt, recht: das Sittliche kann nicht außer dem Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Zweck der ganzen Schöpfung gedacht werden; es muß in notwendiger Beziehung zu demselben stehen. Deshalb sind alle Moralsysteme, die nicht über das Individuum oder irgend einen beschränkten Interessenkreis hinausschauen, vollständig ungenügend. Sie werden der Höhe und dem Adel der sittlichen Ordnung nicht gerecht.

Aber der Endzweck des Kulturfortschrittes oder der Erlösung des Absoluten von der immanenten Qual des Daseins wird keinen vernünftigen Menschen befriedigen. Der Endzweck liegt höher. Er ist kein anderer als die Verherrlichung des Schöpfers und mit Unterordnung unter dieselbe die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe. Die richtige Auffassung der menschlichen Natur als Norm des Sittlichen zeigt uns aber, wie die sittliche Ordnung notwendig mit dem höchsten Weltzweck zusammenhängt, und sie gibt uns zugleich den letzten Grund an, warum nur die vernünftigen Wesen an der sittlichen Ordnung teilhaben.

Nur die vernünftigen Wesen sind nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Alle Geschöpfe sind zwar Gott irgendwie ähnlich, so daß man aus ihren Eigenschaften auf die Eigenschaften ihres Schöpfers schließen kann, wie man aus den Fußspuren auf das Dasein eines Menschen schließt, aber bloß die vernünftigen Geschöpfe sind Gottes Ebenbilder[1]. Zum Begriff des Bildes gehört ein Doppeltes: a) das Hervorgehen des einen aus dem andern, so daß das Urbild irgendwie ursächlich — wenigstens als vorbildliche Ursache — zur Entstehung des andern beiträgt; b) die Ähnlichkeit des Abbildes mit

[1] S. Thom. 1, q. 93, a. 1.

Digitized by Google

dem Urbilde in den eigentümlichen Arteigenschaften des letzteren. Der gemalte Löwe ist das Bild des lebenden Löwen wegen der Ähnlichkeit, die er mit ihm in der spezifischen Gestalt hat. In höherem Grade ist der junge Löwe das Bild des alten Löwen, der ihn gezeugt.

Unter allen Geschöpfen sind daher nur diejenigen Ebenbilder Gottes, welche ihrem Schöpfer in den Eigenschaften ähnlich sind, die wir in vorzüglichem Sinne als die charakteristischen Eigenschaften Gottes ansehen, nämlich in seinem geistigen Denken und Wollen. Das gilt aber nur von den vernünftigen Wesen. Vervollkommnet sich deshalb der Mensch nach seiner vernünftigen Seite, oder insofern er vernünftig ist — und das geschieht durch jede sittlich gute Handlung —, so vervollkommnet er dadurch das göttliche Ebenbild in sich selbst. Mit Recht haben deshalb Plato und Cicero die sittliche Aufgabe des Menschen in die Verähnlichung mit der absoluten Idee des Guten, d. h. mit Gott verlegt. Ganz vorzüglich aber besteht die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in der Erkenntnis und Liebe Gottes. Der eigentliche Gegenstand der göttlichen Erkenntnis und Liebe ist Gott selbst, der Inbegriff alles Wahren und Guten. Folglich ist der Mensch dann im vollkommensten Sinne das Ebenbild Gottes, wenn er ihn vollkommen erkennt und liebt.

Man redet viel von sittlichen Idealen. Gewiß, der Mensch bedarf der sittlichen Ideale. Er ist zu Großem und Hohem geboren. Alle diese Ideale sind vereint in dem einen lebendigen, persönlichen, unerreichbaren Ideal: in Gott selbst. Der unendlich Vollkommene und Allheilige ist der Inbegriff aller nur denkbaren Ideale, und wer wahrhaft Ernst macht mit der Verwirklichung der sittlichen Ordnung in seinem Leben, wer die ihm durch seine Natur vorgezeichnete Ordnung auslebt, der verähnlicht sich immer mehr diesem Urquell aller Ideale.

So steht die sittliche Ordnung in innigem, unauflöslichem Zusammenhang mit dem Endzweck der Schöpfung. Die Vollkommenheit eines Geschöpfes hängt davon ab, daß es die ihm nach seiner Natur im Weltganzen zukommende Stellung einnehme und auslebe. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt die Verherrlichung Gottes, welche den höchsten Weltzweck bildet. Die vernunftlosen Geschöpfe werden durch blinde Triebe oder Kräfte zu der ihnen zukommenden Ordnung hingeführt. Der Mensch aber soll frei die ihm als göttlichem Ebenbild gebührende Stellung einnehmen. Der vernunftlosen Natur gegenüber soll er Herrscher, seinesgleichen gegenüber Bruder und Freund, Gott gegenüber Diener sein. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt der wahre sittliche Wert des Menschen und seine freie Mitarbeit an der Verwirklichung des höchsten Weltzweckes.

Unterzieht sich der Mensch hienieden frei dieser Aufgabe, so wird er einst in einem besseren Jenseits zur vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes gelangen, und erst dann wird das göttliche Ebenbild und durch dasselbe die Verherrlichung Gottes und das Glück des Menschen vollkommen sein. Aber der Mensch als freies Wesen hat es in der Gewalt, seiner Aufgabe untreu zu werden und sein ewiges Heil zu verscherzen.

Digitized by Google

Sechster Artikel.

Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen.

I. Mit der menschlichen Natur und durch dieselbe treten die sittlich guten Handlungen, wie eben gezeigt wurde, in notwendige Beziehung zum Endziel des Menschen. Folgt nun daraus vielleicht, daß diese Beziehung zum Endziel die sittliche Gutheit der Handlungen ausmache oder daß das sittlich Gute *begrifflich* in der Nützlichkeit in Bezug auf das Endziel des Menschen bestehe? Daß dem nicht so ist, ergibt sich klar aus allem, was wir über den Begriff des sittlich Guten bisher ausgeführt haben. Weil aber die gegenteilige Ansicht in neuerer Zeit Anhänger gefunden hat, so müssen wir dieselbe eingehender prüfen.

Mehrere Schriftsteller behaupten nämlich, die menschlichen Handlungen seien gut oder schlecht, *weil und insofern sie das Endziel des Menschen fördern oder hindern*. Danach besteht also die sittliche Gutheit und Schlechtheit der Handlung *formell und begrifflich* in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit in Bezug auf das Endziel des Menschen.

Andere drücken sich etwas verschieden davon aus. Sie sagen: „Gut ist ein Wollen und Handeln, das mit dem Endziel des absoluten Willens *im Einklange steht*, die von ihm *geforderte Vollkommenheit des Seins* besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht,“ [1] oder wiederum: „Gut ist eine Handlung, die das Endziel des Menschen „bejaht,“ schlecht diejenige, welche dasselbe „verneint“.

Die Frage, um die es sich in dieser Kontroverse handelt, ist nicht, ob die sittlich guten Handlungen irgendwie zum Endziel des Menschen beitragen müssen. Alle geben zu, daß die sittlich guten Handlungen das Endziel des Menschen fördern und fördern sollen. Die Frage ist vielmehr die, ob die Handlung notwendig nach *der Absicht des Handelnden* auf das Endziel gerichtet sein müsse, um gut zu sein, oder ob es genüge, daß sie *ihrer Natur nach und mithin interpretativ* zu diesem Endziele beitrage, ohne daß der Handelnde selbst diese Hinbeziehung auf das Endziel erkenne und erstrebe.

Stellen wir uns sozusagen auf den Standpunkt *Gottes* und betrachten wir das Handeln der Geschöpfe von diesem Standpunkt (theozentrisch), so ist klar, daß Gott alles zu seiner eigenen Verherrlichung und an zweiter Stelle zum ewigen Wohle der Menschen hinordnen mußte. Es kann also keine Handlung seinem Willen entsprechen, die diesem Zwecke nicht dient.

Anders muß die Antwort lauten, wenn wir uns auf den Standpunkt des *Menschen* stellen. Gott bewegt, wie alle Dinge, so auch den Menschen, *durch seine Natur* auf das Endziel hin. Sobald der Mensch seiner Natur entsprechend handelt, trägt er zur Verherrlichung Gottes und seinem eigenen Heile bei, auch wenn er bei den einzelnen Handlungen gar nicht an diese Beziehung seiner Handlung zum Endziele denkt, ja vielleicht gar nichts davon weiß.

---

[1] Vgl. Prof. *Mausbach*, Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin, Freiburg (Schweiz) 1898, 9.

Digitized by Google

Zuweilen im Leben muß der Mensch freilich ausdrücklich an sein Endziel denken und sich und all sein Handeln auf Gott als letzten Endzweck hinordnen, mit andern Worten: einen Akt der vollkommenen Liebe erwecken. Aber in Bezug auf die einzelnen Handlungen ist das nicht notwendig. Deshalb kann auch ein Ungläubiger, ein Atheist, ein verwahrloster Wilder manche sittlich gute Handlung vollbringen, obwohl er das Endziel vielleicht nicht kennt oder nicht daran denkt, jedenfalls die Handlung nicht auf dieses Endziel hinordnet.

Wir sagten: manche sittliche Handlung; denn die ganze sittliche Ordnung kann er nicht erkennen und noch weniger verwirklichen, ohne das Endziel des Menschen zu kennen. Das ergibt sich aus dem, was wir über die Norm des sittlich Guten (S. 169) gesagt haben. Um zu finden, was sittlich gut sei, muß man die menschliche Natur nicht bloß in sich betrachten, sondern auch in ihren Beziehungen zu den Mitgeschöpfen und besonders zu Gott, ihrem letzten Ziel und Ende. Ja diese Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und Herrn, ist die höchste und wichtigste, der alle andern Beziehungen untergeordnet sind. Eine vollständige Erkenntnis der sittlichen Ordnung ohne Erkenntnis des Endziels ist also unmöglich. Zu der richtig erfaßten Norm des sittlich Guten gehört auch die Erkenntnis des Endziels des Menschen. Daraus folgt aber nicht, daß das sittlich Gute formell in der Nützlichkeit in Bezug auf das Endziel des Menschen bestehe. Gut ist, was dem Menschen nach allen seinen Beziehungen zu Gott, seinem Endziel, zu sich selbst und zu seinen Mitgeschöpfen, angemessen und geziemend ist. Daß die sittliche Gutheit nicht in der Nützlichkeit der Handlung in Bezug auf das Endziel besteht, läßt sich leicht beweisen.

II. 1. Wer behauptet, eine Handlung sei formell insofern gut, als sie das Endziel des Menschen fördert, muß notwendig den wesentlichen Unterschied zwischen dem nützlichen Guten und dem sittlich Guten (bonum utile et bonum honestum) fallen lassen. Denn eine Handlung sittlich gut nennen, weil und insofern sie das Endziel fördert oder zu demselben hinführt, heißt die sittliche Gutheit der Handlung in ihre Nützlichkeit in Bezug auf das Endziel verlegen, dann gehört aber das sittlich Gute zum nützlichen Guten und die bekannte auch von unsern Gegnern nicht bestrittene Einteilung des Guten in das bonum honestum, delectabile et utile wird unhaltbar. Höchstens könnte man das Gute zuerst einteilen in das bonum delectabile und bonum utile und letzteres unterabteilen in das bonum utile ad ultimum finem und das bonum utile ad alios fines. Es wäre dann auch falsch, was der hl. Thomas mit allen Scholastikern lehrt [1], der Begriff des Guten komme zuerst (per prius) dem bonum honestum zu, an zweiter Stelle dem bonum delectabile und erst an letzter dem bonum utile.

Man hat eingewendet, in Bezug auf das letzte Ziel könne man nicht von bonum utile reden. Allein das ist unrichtig. Zum nützlichen Guten gehört alles, was nicht um seiner selbst willen erstrebt wird, sondern nur insofern es zu einem andern Gut verhilft (ut ducit in alterum). Nun sind aber die Handlungen nach unsern Gegnern nur insofern gut und werden nur insofern erstrebt, als sie zum letzten Ziele führen

[1] S. th. 1, q. 5, a. 6 ad 3.

Digitized by Google

oder dasselbe fördern, mag man nun unter diesem Ziel die Ehre Gottes oder die Glückseligkeit des Menschen verstehen. Also gehören sie zum nützlichen Guten. Der hl. Thomas, auf den sich unsere Gegner berufen, rechnet auch ausdrücklich die Beziehung der Handlung zum letzten Ziel zum bonum utile. *Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scil. felicitatem.* Et secundum hoc idem subiecto est honestum et utile et delectabile. Sed ratione differunt. Nam *honestum* dicitur, secundum quod habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; *delectabile* autem, in quantum quietat appetitum; *utile* autem refertur ad aliud[1]. Hier wird ausdrücklich die Beziehung der sittlichen Handlung zum letzten Ziel zum bonum utile gerechnet, und diese Beziehung als nicht zum Begriff des bonum honestum gehörig bezeichnet. Der hl. Thomas konnte kaum formeller gegen die von uns bekämpfte Ansicht Stellung nehmen, als es hier geschieht[2].

2. Die Ansicht, die Gutheit bzw. Schlechtheit der Handlungen bestehe in ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit für die Erreichung des Endzieles, vermag nicht zu erklären, warum die verschiedenen Handlungen eine wesentlich (spezifisch) verschiedene Gutheit oder Schlechtheit haben. Die sittliche Gutheit eines Aktes der Barmherzigkeit ist wesentlich verschieden von der eines Aktes der Gerechtigkeit oder Mäßigkeit. Ebenso ist die Schlechtheit des Diebstahls wesentlich verschieden von der des Ehebruchs, der Verleumdung, des Meineides usw. Besteht aber die Schlechtheit der Handlung formell darin, daß sie das Endziel des Menschen hindert, so sind die genannten Handlungen in Bezug auf die Schlechtheit nicht mehr wesentlich voneinander verschieden. Der Diebstahl, die Unzucht, der Mord kommen alle darin überein, daß sie den Menschen an der Erreichung seines Endzieles hindern, ihn davon abwenden. Also sind sie nicht wesentlich (spezifisch) voneinander verschieden. Dasselbe gilt mutatis mutandis von den sittlich guten Handlungen.

Oder wird man sagen, der Mord sei mehr verboten als der Diebstahl? Aber selbst wenn man das zugäbe, so würde daraus noch keine spezifisch verschiedene Schlechtheit sich ergeben. Das bloße Mehr oder Weniger ändert am Wesen der Sache nichts. Und dann, woher weiß ich, daß Gott überhaupt Diebstahl und Mord verbietet und den Mord mehr verbietet als den Diebstahl? Zur christlichen Offenbarung darf man hier nicht seine Zuflucht nehmen, da es sich um allgemein gültige Gebote des natürlichen Sittengesetzes handelt.

3. Die Kern- und Grundfrage bei Bestimmung des sittlich Guten und Bösen ist, wie wir schon oben (S. 174) gesagt, die Frage, worin die objektive

[1] S. th. 2, 2, q. 145, a. 3.

[2] Ähnlich sagt Thomas in 2 sent. dist. 21, q. 1, a. 3: Inter bona invenitur aliquod, quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur *sui gratia, etsi in aliud ducunt;* quia in omnibus *honestis utilitas coincidit honestati, nisi in ultimo,* quod propter se tantum cupiendum est. Warum sind alle sittlichen Güter auch nützlich? Weil sie zum letzten Ziele führen (in aliud ducunt). Diese Beziehung zum letzten Ziel gehört also nicht zum Begriff des sittlich Guten. Das letzte Ziel gehört ferner nach dem hl. Thomas zu den bona honesta. Warum? etwa weil es zum letzten Ziele führt? Das wäre eine absurde Antwort. Man muß also eine Definition des bonum honestum aufstellen, die auch auf das letzte Ziel paßt.

Digitized by Google

Gutheit und Schlechtheit bestehe. Nun aber ist die Ansicht, welche die Gutheit formell in die Nützlichkeit in Bezug auf das Endziel verlegt, nicht im stande, die objektive Gutheit zu bestimmen und zu erklären.

Warum ist der Akt der Liebe Gottes für den Menschen sittlich gut? Die Antwort muß lauten: weil der Gegenstand dieses Aktes, Gott selbst, das Ziel aller Ziele, ein sittlich guter ist. Warum ist aber Gott ein sittlich guter Gegenstand für die Liebe des Menschen? Offenbar kann man nicht antworten: weil er das Endziel des Menschen fördert; denn danach wäre ja Gott nur deshalb dem Menschen der Liebe wert, weil er ihm zum Endziele verhilft. Man kann auch nicht antworten: Gott sei ein sittlich guter Gegenstand der menschlichen Liebe, weil er vom Menschen sittlich gut geliebt werden könne; denn so bewegt man sich in einem fehlerhaften Kreis. Zuerst wird die Liebe Gottes gut genannt, weil Gott gut ist, und nachher wird Gott gut genannt, weil die Liebe zu ihm gut ist[1]. Die Antwort kann nur lauten: Gott ist ein sittlich guter Gegenstand für den Menschen, weil das höchste, unendliche Gut und Endziel aller Dinge ein angemessener, geziemender, entsprechender Gegenstand der Liebe des vernünftigen Geschöpfes ist[2]. Deshalb sagt der hl. Thomas allgemein: Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto *convenienti*[3]. Das gilt auch von der Liebe Gottes.

Ganz dieselbe Beweisführung könnten wir in Bezug auf die Liebe und das Verlangen nach unserer ewigen Seligkeit und von der Hoffnung auf dieselbe anstellen. Warum sind diese Willensakte gut? Weil sie ein gutes, ja das beste Objekt haben. Warum ist aber die ewige Seligkeit ein gutes Objekt für die Liebe und Hoffnung des Menschen? Kann ich etwa antworten, weil sie zum letzten Endziel führt? Nein; denn sie ist das Endziel. Man muß also eine andere Definition des sittlich Guten aufstellen, die auch auf das Endziel paßt.

---

[1] Mit Recht sagt Suarez (De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 1, n. 6): Deus est obiectum per se amabile ab homine rectissimo amore; non est autem ita amabilis Deus, quia amor, qui in ipsum tendit, rectus est, sed e contrario: quia Deus de se ita bonus est et ita amabilis, ideo amor, qui tendit in illum sub hac ratione rectus est; ergo haec bonitas obiectiva supponitur in ipso Deo, neque convenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis.

[2] Hören wir wiederum Suarez. Nachdem er erklärt hat, die objektive Gutheit bestehe nicht in der bloßen Vollkommenheit eines Dinges in sich, fährt er fort: Requirit ergo (bonum honestum obiectivum) aliquam *convenientiam cum natura hominis;* unde fit ut ipsum esse divinum si obiciatur homini ut sibi appetendum, non habeat rationem obiecti honesti, quia est quid homini improportionatum; si vero proponatur ut amandum Deo, sit obiectum honestissimum et proportionatum homini; ergo hoc honestum ut tale est, requirit *formaliter convenientiam et proportionem cum natura rationali* (De bonitate etc. a. a. O. sect. 2, n. 11). Und wiederum an einer andern Stelle: Deus aliter est bonum et finis hominis, et aliter lapidis, quia in eo alia est capacitas, quam sit in lapide. Quod ergo Deus sit homini conveniens (obiectum), significat in Deo perfectionem et connotat in homine capacitatem ... illud ergo obiectum honestum est tale, quale exigit dignitas seu capacitas naturae humanae secundum propriam inclinationem rationalem (ib. n. 17).

[3] 1, 2, q. 18, a. 2.

Digitized by Google

Warum ist die Liebe zum Gemeinwohl, das Bestreben es zu fördern, sittlich gut? Weil das Gemeinwohl ein sittlich gutes Objekt ist. Und was soll das heißen? Kann ich etwa antworten, das Gemeinwohl ist ein gutes Objekt, weil es mich oder andere zu meinem Endziele führt? Dann könnte ich das Gemeinwohl gar nicht um seiner selbst willen lieben, sondern nur insofern es zu andern Gütern nützlich ist, es wäre mithin gar kein bonum honestum mehr.

4. Die Ansicht, welche das sittliche Gute formell und begrifflich in die Nützlichkeit der Handlung in Bezug auf das Endziel oder in die Übereinstimmung mit dem Endziel verlegt, muß auch notwendig zu einem unerträglichen Rigorismus führen. Bei jeder einzelnen überlegten Handlung verfolgt der Mensch einen Zweck. Ist dieser Zweck nicht sittlich gut, so wird die Handlung schlecht. Sollen also unsere Handlungen gut werden, so müssen wir bei jeder einzelnen derselben einen sittlich guten Zweck haben[1].

Was ist nun nach der Ansicht unserer Gegner erfordert, damit der Zweck unserer Handlung sittlich gut sei? Daß man bei jeder einzelnen Handlung, die nicht Gott selbst zum Gegenstande hat, irgendwie an die Beziehung dieser Handlung zum Endziel aller Dinge denke und dieselbe unter dieser Rücksicht bezwecke oder wolle. Sie sagen ja ausdrücklich, die geschaffenen Dinge seien aus sich nicht fähig, sittliche Gutheit im Willen zu erzeugen. Also solange wir ein irdisches Gut, z. B. das Wohlergehen des Nebenmenschen, um seiner selbst willen lieben und anstreben, ohne Rücksicht auf seine Beziehung zu Gott, haben wir noch keinen sittlich guten Zweck, handeln also nicht sittlich gut.

Daraus folgt nun zunächst, daß diejenigen schlechten Christen und Nichtchristen, die Gott zwar kennen, aber sich um ihn als das letzte Ziel gar nicht kümmern, auch nicht eine einzige sittlich gute Handlung vollbringen, ja in allen ihren Werken sündigen. Sie mögen aus Mitleid Almosen geben, manches aus Liebe zum Vaterland tun u. dgl., alles ist sündhaft, weil sie keinen sittlich guten Zweck haben. Ja, solange sie in dieser Gemütsverfassung bleiben und nicht sich selbst auf Gott hinordnen, können sie überhaupt kein natürlich gutes Werk vollbringen.

Noch schlimmer geht es den Ungläubigen und Atheisten, die das wahre Ziel des Menschen nicht kennen und deshalb auch nicht anstreben. Solange sie in diesem Zustand der Unwissenheit sind — mag dieselbe auch schuldbar sein — sind sie absolut nicht im stande, auch nur ein einziges gutes Werk zu vollbringen; alle ihre Werke sind Sünden. Diese Folgerung enthält einen unerträglichen Rigorismus.

---

[1] S. Thom. 1, 2, q. 18, a. 9: Oportet quod *quilibet individualis* actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus *ex parte intentionis finis*. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad finem debitum ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod ordinetur vel non ordinetur. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

Digitized by Google

Man kann auch nicht einwenden, die Werke der Barmherzigkeit, der Kindesliebe u. dgl., welche von solchen Ungläubigen und Sündern geschehen, die sich um das letzte Ziel des Menschen gar nicht kümmern, seien physisch gut, aber nicht moralisch oder sittlich gut. Sie haben nach allgemeiner Lehre der Theologen die bonitas *virtutis civilis*, wie der hl. Thomas sich ausdrückt [1].

5. Wie unzulässig es ist, eine Handlung formell deshalb gut zu nennen, weil sie das Endziel fördert, ergibt sich weiterhin aus der Erwägung, daß man auch in Bezug auf Gott von sittlich gut und sittlich bös reden kann, daß man also einen allgemeinen Begriff des sittlich Guten aufstellen muß, der sich irgendwie (analog) auf Gott und auch auf die Seligen im Himmel anwenden läßt.

Gott ist unendlich heilig, d. h. sein Wille stimmt notwendig mit der höchsten Norm des Guten und Bösen überein. Er kann nicht lügen, seinen Versprechungen untreu werden, dem Menschen befehlen, ihn zu lästern u. dgl., ja er muß ihm dies notwendig verbieten. Dagegen kann er sich freigebig den Menschen mitteilen, er kann Mensch werden, sich erbarmen usw.

---

[1] Man vergleiche z. B. In 2 dist. 40, q. 1, a. 5, wo der heilige Lehrer von den Handlungen spricht, die nicht auf Gott bezogen werden. Auch diese Handlungen sind nach ihm immer auf einen Zweck gerichtet. Finis autem ille est *bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum res exteriores, quae ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet;* quia virtus civilis dirigit in omnibus quae sunt corporis, et etiam quae propter corpus quaeruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus. Zwei Dinge also sind nach dieser Stelle notwendig und genügen, damit die menschliche Handlung gut sei. Erstens: sie muß auf ein Gut der Seele oder des Leibes oder auf äußere Güter gerichtet sein, die zum Nutzen der Seele oder des Leibes bestimmt sind; zweitens: dieses Gut muß der Vernunft, dem vorzüglichsten Teile des Menschen, nicht widersprechen und sich in dem von der Vernunft vorgeschriebenen Maße halten. — Wer also z. B. im Genuß von Speise und Trank sowohl in Bezug auf Quantität als Art und Weise des Benehmens das rechte Maß hält, der setzt einen Akt der natürlichen Tugend der Mäßigkeit, auch wenn er dabei in keiner Weise seine Handlung auf das letzte Ziel hinordnet. Professor Mausbach behauptet (Philosoph. Jahrbuch 1901, 90): „Die Beziehung auf das absolute Ziel ist das aller Sittlichkeit Gemeinsame." Es kann sich hier nicht um die objektive, von der Absicht des Handelnden unabhängigen Beziehung zum letzten Ziele handeln; denn darum dreht sich die Kontroverse nicht (vgl. oben S. 190). Es handelt sich vielmehr um die vom Handelnden gewollte Beziehung zum letzten Ziel. Nun kann aber bei denen, die sich um das letzte Ziel oder um Gott nicht kümmern, von einer solchen Beziehung keine Rede sein. Also haben sie keinen sittlich guten Zweck. Denn wo die Gattung (genus) nicht ist, da kann auch die Art (species) nicht sein. Die Art setzt sich ja aus dem genus und der differentia specifica zusammen. Übrigens gibt Prof. Mausbach zu, die nähere Norm sei für den Menschen die menschliche Natur (ebd. S. 91). Also muß er auch zugeben, daß die bonitas formaliter in der convenientia cum natura humana besteht, womit dann die objektive oder interpretative Einfügung der sittlich guten Handlung in die Zweckordnung der gesamten Schöpfung von selbst gegeben ist. Vielleicht wollte auch mein verehrter Gegner nur die Notwendigkeit dieser objektiven Einordnung der menschlichen Handlung in die Zweckordnung aller Dinge nachdrücklich betonen. Dann wären wir ja sachlich miteinander einverstanden.

Digitized by Google

Welches ist nun die Norm, nach der sich der Wille Gottes notwendig richten muß? Warum kann Gott nicht lügen? Vom Standpunkt der Ansicht, die wir bekämpfen, könnte man höchstens antworten: weil die Lüge das Endziel, die Ehre Gottes, hindert. Aber woher weiß ich, daß Gott in allem seine Ehre als letztes Endziel anstreben muß? Und woher weiß ich, daß die Lüge nicht zu seiner Ehre gereicht? Mit der bloßen Rücksicht auf Förderung des Endziels kommt man in diesen Fragen nicht aus. Man muß vielmehr sagen: Wie dem Menschen eine Handlung sittlich gut oder bös ist, weil sie seiner vernünftigen Natur entspricht oder angemessen, geziemend bzw. unangemessen, ungeziemend ist: so ist auch für Gott in seinem Wirken nach außen die eine Betätigung angemessen, seiner unendlichen Vollkommenheit geziemend und entsprechend, die andern dagegen unangemessen und ungeziemend.

Für jedes Wesen, auch für Gott selbst, ist seine Natur die unmittelbare Norm seines Handelns. Die Tätigkeit eines Wesens richtet sich nach seiner Natur. Propria operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur, sagt der hl. Thomas[1] ganz allgemein. Daher kann Gott nichts tun, was seiner Weisheit und Güte widerspricht[2]. So wie wir antwortet auch Suarez auf die gestellte Frage. Viele Handlungen, z. B. die Lüge, sind schon an und für sich und unabhängig von jedem Verbote böse[3], andere dagegen gut, wie z. B. die Wahrheit zu sagen, und deshalb behalten diese Handlungen ihren Charakter des Guten und Bösen auch in Bezug auf Gott, und folglich widerspricht ihm die eine, während ihm die andere naturgemäß ist[4].

Viertes Kapitel.

Die unrichtigen oder ungenügenden Normen des Sittlichen.

Nachdem wir die wahre Norm des Sittlichen allseitig beleuchtet und begründet haben, wenden wir uns der Prüfung der unrichtigen oder unzulänglichen Normen zu. Es wird uns jetzt leichter sein, in diesen Systemen den richtigen Kern aus den falschen Zutaten herauszuschälen.

Wir beginnen unsere kritische Wanderung mit den inneren objektiven Moralprinzipien, die der richtigen Norm am nächsten kommen, dann

---

[1] C. gent. l. 3, c. 129.

[2] S. Thom., S. th. 1, q. 21, a. 4: Non potest facere aliquid Deus quod non sit *conveniens* sapientiae et bonitati ipsius. In 3 dist. 1, q. 2, a. 3: Sunt quaedam, quae habent aliquid in se *divinae sapientiae et bonitati repugnans* inseparabiliter coniunctum, ut peccare, mentiri et huiusmodi et ista dicimus Deum non posse; quaedam vero sunt quae de se non habent *inconvenientiam ad divinam sapientiam*, sed solum ex ordine aliquo suae praescientiae etc.

[3] Wenigstens irgendwie. S. oben S. 155.

[4] De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 6: Licet per impossibile non esset superior praecipiens aut prohibens, hoc ipsum obiectum, quod est mentiri, per se propositum turpe est, et e contrario dicere verum est honestum, et ideo etiam respectu Dei intelliguntur habere has rationes, et ideo alterum ei repugnat, alterum est connaturale. Für weitere Ausführungen über den Begriff des sittlich Guten verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Worin besteht das Wesen des sittlich Guten und Bösen", im Philosoph. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1896, 121 ff, und 1899, 19 ff.

Digitized by Google

wenden wir uns den inneren subjektiven Moralprinzipien zu und schließen endlich mit der Prüfung des Utilitarismus in seinen mannigfaltigen Schattierungen. Wir betrachten also die oben (S. 159) aufgezählten unrichtigen Moralsysteme in der umgekehrten Reihenfolge.

Erster Artikel.

Die inneren objektiven Moralprinzipien.

§ 1. Das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens.

Das höchste Gut des Menschen ist nach der Schule Zenos die Glückseligkeit. Diese aber besteht in der Tugend oder der naturgemäßen Tätigkeit. Denn jedes Wesen strebt von Natur aus nach dem, was seiner Natur angemessen ist, dem naturgemäßen Leben *(ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)*. Da nun die Natur des Menschen vernünftig ist, so besteht seine Tugend und sein Glück darin, daß er der Vernunft entsprechend lebt. Da weiterhin die einzelne Natur nur ein Teil des nach Gesetzen wohlgeordneten Weltganzen ist, so folgt, daß jeder, der seiner Natur entsprechend lebt, dadurch mit der allgemeinen Natur oder der allgemeinen Weltvernunft, d. h. dem göttlichen Willen, übereinstimmt, während derjenige, der nicht seiner Natur entsprechend handelt, sich gegen das göttliche Gesetz auflehnt[1].

Weil Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, so braucht es außer der Tugend nichts zur Glückseligkeit, und sie allein ist ein wahres Gut und um ihrer selbst willen zu erstreben. Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist weder gut noch bös, sondern gleichgültig *(ἀδιάφορον)* und je nach Umständen zu wählen oder abzuweisen. Die Lust ergibt sich aus der Tugend, darf aber nicht als Zweck erstrebt werden.

Zum sittlich guten Handeln genügt aber nach der Stoa die bloße äußere Tat nicht; es gehört dazu auch die rechte Gesinnung. Erfüllt der Mensch die pflichtmäßigen Handlungen ohne die rechte Gesinnung, so ist sein Handeln bloß schicklich *(καθῆκον)*; vollbringt er dagegen das Gute um des Guten willen, so ist die Handlung wahrhaft sittlich gut *(κατόρθωμα)*.

Die Leidenschaften betrachtet die stoische Schule[2] als ein Hindernis in der Erfüllung der Pflicht und deshalb als vernunftwidrig. Der Weise ist, wenn auch nicht unempfindlich, doch leidenschaftslos. Die Leidenschaftslosigkeit *(ἀπάθεια)* ist Pflicht.

Der Grundgedanke der Stoiker scheint kein anderer zu sein als: das unmittelbare und nächste Maß des Sittlichen ist die Natur des Menschen nach ihrer vernünftigen Seite. Diesen Grundgedanken hat die Stoa mit Plato und

---

[1] So glauben wir das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* erklären zu müssen. Unter der Natur haben wir wohl die besondere Natur des Menschen zu verstehen. Vgl. Clem. Alex., Stromat. l. 2, c. 19 (Edit. Migne) et l. 5, c. 14; Zeller, Philosophie der Griechen III³, 3, 211; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I 272. Bezeichnend sind die Worte Marc Aurels (VI 44): *Συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.*

[2] S. oben S. 64.

Digitized by Google

Aristoteles gemein, und er ist richtig, wie sich aus den Ausführungen im vorigen Kapitel ergibt. Unrichtig aber ist die Art und Weise, wie sie diesen Grundgedanken ausführt und begründet.

Schon die Annahme, Tugend und Glückseligkeit seien eins und dasselbe, ist unrichtig. Die Stoiker behaupten ja nicht bloß, die Tugend sei ein notwendiger Bestandteil der Glückseligkeit, oder sie müsse den Menschen einst zum vollkommenen Glücke führen, sondern sie behaupten, schon in diesem Leben fallen Glückseligkeit und Tugend zusammen. Diese Annahme ist unrichtig. Wer würde wohl einen unwissenden, mit Armut und Krankheit heimgesuchten, von allen verlassenen Menschen für vollkommen glückselig halten? Unter vollkommener Glückseligkeit denkt sich jeder einen Zustand, in dem man von allen Übeln frei und im Besitze alles Guten ist. Die Stoiker werden freilich antworten, die Krankheiten seien kein Übel. Aber hierin haben sie den gesunden Menschenverstand gegen sich. Sind die Krankheiten und Schmerzen auch keine sittlichen Übel, so sind sie doch wahre Übel der physischen Ordnung. Der stoische Philosoph Posidonius soll vor Pompejus über das Thema, nur das sittlich Gute sei gut, gesprochen, und da er an heftigen Gichtschmerzen litt, während des Vortrags ausgerufen haben: Umsonst quälst du mich, Schmerz! Nie werde ich bekennen, daß du ein Übel seist![1] Ein solcher stoischer Held ist ein passender Vorwurf für ein Lustspiel.

Es ist sodann eine moralisch unmögliche Forderung, der Mensch solle in seinem sittlichen Streben sich völlig von jeder Rücksicht auf Lust und Schmerz lossagen und nur die Tugend um ihrer selbst willen lieben. Das haben auch die späteren Stoiker eingesehen, indem sie zugaben, der Weise des Zeno sei ein bloßes Ideal, welches sich niemals verwirklichen lasse. Die Wolken des Aristophanes sind der rechte Platz für einen solchen stoischen Tugendhelden.

Der Grundfehler der stoischen Schule besteht in der unrichtigen Auffassung der menschlichen Natur. Sie berücksichtigt nur die Vernunft des Menschen und kennt nur ein einziges Strebevermögen, wodurch sie zur Verwerfung aller Leidenschaften verleitet wird. Ferner fassen manche Stoiker infolge ihrer halb pantheistischen Grundanschauung den Menschen nicht nach seinem richtigen Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und Endziele, auf. Deshalb mündet auch die stoische Moral schließlich in eine Art Vergötterung ihres eingebildeten Weisen. Der Weise steht an Würde selbst dem Zeus nicht nach[2].

§ 2. Das Moralprinzip der Selbstvervollkommnung.

I. 1. Das von Chr. Wolff (1679—1754) aufgestellte oberste Prinzip des Sittlichen lautet: Sittlich gut ist, was den Zustand des Menschen als eines vernünftigen Wesens wahrhaft vervollkommnet[3]. Zwar wollte Wolff auch die Vollkommenheit anderer berücksichtigt wissen, doch nur in untergeordneter Weise, insofern alle ihre eigene Vollkommenheit nur durch gegenseitige

[1] Cic., Tuscul. II 25 61.

[2] Seneca, De prov. 1: Bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

[3] Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen (1720). Ausführlicher in seiner Philosophia moralis sive Ethic. 5. vol. (1753).

Digitized by Google

Hilfe erreichen können. Als höchste und erste Pflicht bezeichnet er: „Mache dich selbst vollkommen." Unter Vollkommenheit aber versteht er „die Übereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem".

Diese Idee der Harmonie als Norm des Sittlichen hat die Wolffische Schule Plato entlehnt. Plato bezeichnet zwar die sittliche Aufgabe des Menschen als eine Verähnlichung mit der absoluten und höchsten Idee des Guten, d. h. mit Gott; aber wollen wir erfahren, worin diese Verähnlichung bestehe, so verweist er uns auf die Harmonie zwischen den drei Teilen der Seele: der Vernunft, dem begehrlichen und erzürnenden (mutigen) Teil des sinnlichen Strebevermögens. Jeder dieser drei Teile soll die ihm zugewiesene Stellung einnehmen. Die Vernunft soll herrschen, die andern Teile sollen sich ihrem Gebote unterwerfen. In der richtigen Wahrung dieses Verhältnisses besteht die Harmonie, die Gesundheit und Schönheit der Seele. Diese Gesundheit und Schönheit als habituelle Anlage bildet die Tugend.

Anklänge an diese Platonische Vervollkommnungslehre finden sich bei dem Engländer A. Ferguson (1724—1816)[1], demzufolge der Mensch seiner Natur nach ein immer fortschreitendes, gleichsam in der Aufeinanderfolge existierendes Wesen ist, dessen Vollkommenheit nie auf einmal vorhanden ist und nie an einem Ziele anlangt, wo man sagen kann: jetzt ist alles vollendet. Daraus folgert er, daß der höchste Zweck des Menschen in einem immerwährenden Streben nach höherer Vollkommenheit bestehe. Diese Vervollkommnung bildet zugleich des Menschen höchstes Glück.

2. J. G. Fichte (1762—1814) hat zwar in seiner praktischen Philosophie im wesentlichen auf Kantischen Grundlagen weitergebaut. Doch in Bezug auf das oberste Moralprinzip ist er ein Anhänger der Vervollkommnungslehre.

Fichte unterscheidet im praktischen Ich (Begehrungsvermögen) zwei Triebe: den Naturtrieb und den geistigen Trieb (Freiheitstrieb). Jener strebt nach Genuß und macht uns dadurch vom Objekt abhängig; dieser dagegen sucht Freiheit, widerstrebt deshalb dem sinnlichen Trieb und macht uns unabhängig. Der Freiheitstrieb erhebt uns somit über die Natur. Beide Triebe wollen miteinander vereinigt sein. Der Urtrieb, dem beide Triebe als der gemeinsamen Wurzel entstammen und der die Vereinigung beider verlangt, ist der sittliche Trieb.

Wie aber können beide Triebe vereinigt werden? Dadurch, daß der höhere Trieb sich selbst immer mehr und mehr von dem Naturtrieb unabhängig macht, obwohl er ihn nie vernichten kann, weil die Natur die Folge unserer Beschränkung ist. Die Betätigung des sittlichen Triebes und unser sittliches Leben besteht also in einer unendlichen Reihe von Handlungen, durch die wir in beständigem Fortschritt der absoluten Freiheit uns nähern, ohne dieselbe je erreichen zu können[2].

Unsere Bestimmung ist daher nicht, frei zu sein, sondern frei zu werden. Die unendliche Reihe aller Handlungen, die diesem in der Unendlichkeit liegenden Zwecke dienen, kann die Bestimmung des Menschen genannt werden, und man kann darum die oberste sittliche Forderung auch folgendermaßen ausdrücken: „Er-

---

[1] Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt von Garve (1772) 142. Vgl. auch Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittlichkeit, Breslau 1798, 185.

[2] Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, WW. IV 149.

Digitized by Google

fülle jedesmal deine Bestimmung."[1] Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück. Deshalb sieht Fichte die Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich als das Sittengesetz an[2].

3. H. Ulrici[3] kennzeichnet seine Ansicht in folgenden Sätzen: „Das Gute ist das Wollen des Vollkommenen um seiner selbst willen und fällt in eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Zieles sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft es zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Alles, was dem Streben nach diesem Ziele hindernd und widerstrebend in den Weg tritt, fällt unter den Begriff des Schlechten, und wo es vom bewußten Willen ausgeht, unter den Begriff des Bösen."

Als subjektives Erkenntnisprinzip dessen, was die Vollkommenheit fördert, dient uns das angeborne Gefühl des Sollens. Denn dieses ist „die Affektion der Seele durch die ihr eingeborne Bestimmtheit des Zweckes und Zieles ihres Lebens, ihrer Entwicklung und Fortbildung", es ist „Ausdruck dessen, was die Seele sein soll, Ausdruck der Vollkommenheit, zu der sie sich zu erheben hat"[4]. Diese unmittelbare und unbewußte, im Gefühl des Sollens enthaltene Perzeption des Guten in seiner Allgemeinheit ist die ethische Kategorie, durch die wir allmählich fortschreitend zum klaren Begriff des sittlich Guten gelangen.

Durch diesen Zusatz über das angeborne Pflichtgefühl, das ohne bestimmten Inhalt sein soll, tritt Ulrici in die Reihen der Anhänger der inneren rein subjektiven Moralprinzipien, von denen später die Rede sein wird. Der Hauptgrund für die Annahme dieses sittlichen Gefühles ist die Behauptung, die Sittlichkeit könne nicht auf metaphysische und religiöse Grundlagen, sondern nur auf sittliche Elemente zurückgeführt werden. Aber wenn er unter „sittlichen Elementen" Dinge versteht, die einzeln genommen schon im eigentlichen Sinne sittlich sind, so ist das eine unrichtige Behauptung[5]. Werden aber unter „sittlichen Elementen" Dinge verstanden, die nicht zwar formell sittlich, aber geeignet sind, in ihrem Zusammenwirken die Sittlichkeit zu stande zu bringen, so ist die Behauptung richtig, führt aber nicht zur Annahme eines angebornen sittlichen Gefühls. Die Erscheinungen des sittlichen Lebens lassen sich mit Sicherheit aus allgemeinen metaphysischen Grundsätzen erklären.

II. 1. Das Vervollkommnungsprinzip enthält den richtigen Gedanken, daß das sittlich Gute die wahre Vollkommenheit des Menschen ausmacht, daß jeder Fortschritt im Guten ein Fortschritt in der wahren Vollkommenheit, ein Zuwachs an Gottähnlichkeit ist; aber es ist für sich allein genommen viel zu unbestimmt, um einen sichern Maßstab des Sittlichen abzugeben. Nicht jede Vervollkommnung ist ein Fortschritt auf sittlichem Gebiete. Wer an Kenntnissen und Kunstfertigkeiten zunimmt, vervollkommnet sich; wird er dadurch

---

[1] Das System der Sittenlehre ꝛc. 150. Vgl. auch K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie V[2] 580; Jodl, Geschichte der Ethik II 62 ff.

[2] Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philos. II[8], 3. XI, 13.

[3] Naturrecht (1873) 157. [4] Ebd. 143. [5] S. oben S. 15.

Digitized by Google

immer sittlich besser? Manche, die in Kunst und Wissenschaft einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen, stehen in der sittlichen Ordnung sehr tief. Es ist ja bekannt, daß man, um manchen unserer Kulturheroen die Ehre vor dem gewöhnlichen Publikum zu retten, für die „Genies" Ausnahmen vom Dekalog in Anspruch nahm. Man müßte also erst näher bezeichnen, worin die Vollkommenheit bestehe, welche als Maßstab des Sittlichen zu gelten habe. Es ist nicht zu verwundern, daß ein so unbestimmtes und dehnbares Moralprinzip auch einem Goethe gefiel. Gestattet es doch den größten ethischen Freisinn im praktischen Leben. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens oder die Verwirklichung des ethischen Ideals betrachtete er als die oberste sittliche Aufgabe. Das ist ein weites Dach, unter welches sich bei einigem guten Willen auch der sittliche Nihilismus unterbringen läßt. Es kommt nur darauf an, was sich jeder unter der künstlerischen Ausgestaltung des Lebens denkt.

Auch die Zuhilfenahme des Begriffs der harmonischen Entwicklung reicht nicht aus, um das sittlich Gute zu bestimmen. Oder ist etwa zur sittlichen Gutheit erfordert, daß ein Mensch harmonisch alle Fähigkeiten entwickle? Dann wäre es um das sittliche Leben vieler unserer Berufsstände, bei denen von einer harmonischen Entwicklung aller Fähigkeiten wohl kaum die Rede sein kann, schlecht bestellt. Ein Taglöhner oder Handwerker mag sittlich sehr hoch stehen, obwohl all sein Denken und Wollen auf einen engen Kreis beschränkt ist und eine harmonische Vervollkommnung aller seiner Fähigkeiten nicht stattfindet. Wollte man entgegnen, trotzdem könne die erforderliche Harmonie vorhanden sein, so bliebe zu erklären, worin dieselbe bestehe und woran man sie erkenne.

2. Mit der Antwort, es handle sich bloß um die sittliche Harmonie und Vervollkommnung, kommt man keinen Schritt weiter. Es kehrt gleich die Frage wieder, was man sich darunter zu denken habe. Gallwitz z. B. bezeichnet die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit als das Ziel und Maß des Sittlichen[1].

Die einzelne Tat für sich genommen verdient das Prädikat „sittlich" nicht; zur sittlichen Beurteilung ist vielmehr erfordert, daß man die Beziehung der Handlung zur Individualität ins Auge fasse. Diejenige Handlung ist gut, welche dem individuellen Charakter des Handelnden entspricht[2].

Es gibt deshalb auch keine allgemeinen objektiven Normen und Gesetze, an denen die Handlungen zu messen wären, für jeden ist seine eigene von allen andern verschiedene sittliche Persönlichkeit die ausschlaggebende Norm. „Die sittliche Persönlichkeit gleicht in der Mitte ihrer Entwicklung einem Bauwerk, welches in einem bestimmten Stil begonnen ist; was bei der Ausführung auf allen Stadien verlangt werden muß, ist, daß der anfänglich vorgebildete Stil streng ausgeführt werde."[3]

Aber gibt es nicht auch eine stilgerechte Entwicklung der Persönlichkeit in der Richtung des Bösen? Allerdings. Deshalb fügt Gallwitz hinzu, das Sittliche sei der Fortschritt in der Ausbildung und Veredlung der Persönlichkeit. „Bildung der Persönlichkeit ist eine fortgehende Erweiterung derselben durch Aufnahme von Kennt-

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1891).
[2] Ebd. 3. [3] Ebd.

Digitized by Google

nissen und Interessenkreisen, welche ursprünglich außerhalb ihrer selbst liegen und das Eigentum anderer Menschen waren." [1] Diese Bereicherung des eigenen Ich durch Aufnahme wertvoller Bildungselemente hat nach Gallwitz unausbleiblich die Nebenwirkung zur Folge, „daß sittliche Anregung ausgestreut, Gemeinschaft gebildet und dadurch das Gemeinwohl gefördert wird. Damit ist zugleich der Gegensatz der beiden gleichberechtigten sittlichen Forderungen, sowohl seinem persönlichen Selbstzweck zu leben, als auch sein Selbst für andere dahinzugeben, unter einer höheren Einheit begriffen" [2].

Daß auch die Individualität des Handelnden bei der sittlichen Beurteilung ein wichtiger Faktor ist, sobald es sich um die konkrete Anwendung der allgemeinen Grundsätze handelt, unterliegt keinem Zweifel. Aber sie allein kann nicht Norm des Sittlichen sein. Die Ausbildung der Anlagen und Neigungen für Sprachwissenschaft, Musik oder Turnen verdient noch nicht das Prädikat des sittlich Guten. Allerdings will Gallwitz den Unterschied zwischen sittlich und natürlich nicht gelten lassen, aber alle Welt macht doch diese Unterscheidung. Worin besteht also die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit? Dazu bedarf es eines sichern und klaren Maßstabes. Was Gallwitz davon erzählt, daß die im Inneren des Menschen gegebene individuelle Anlage mit der Gesamtnatur in geheimer Beziehung stehe und von derselben Motive zu Taten empfange, welche über alle bewußten Zwecksetzungen hinausgehen, daß sie das Göttliche im Menschen sei, welches mit dem Göttlichen außerhalb desselben in Beziehung stehe [3] u. dgl., ist nicht im stande, uns klare und bestimmte Grundsätze an die Hand zu geben.

Wir können auch nicht zugeben, eine einzelne Handlung aus sich verdiene nur, wenn sie dem Charakter oder der Individualität des Handelnden entspreche, sittlich gut genannt zu werden. Wenn jemand aus Mitleid einem Unglücklichen hilfreich beispringt oder eine Beleidigung großmütig verzeiht, so nennen wir eine solche Tat gut, mag sie nun dem Gesamtzustand, dem „Baustil" des Handelnden entsprechen oder nicht.

Zweiter Artikel.

Die rationalistischen Moralprinzipien.

§ 1. Das Moralprinzip des gesunden Menschenverstandes.

Der Skeptizismus Berkeleys und Humes hat wenigstens das Gute gehabt, daß er zu eingehenderen Untersuchungen über die Quellen unserer Erkenntnisse Veranlassung gab. So viel war klar geworden: gegen die Zweifelsucht war mit Grundsätzen, die sich bloß auf dunkle Gefühle stützten, nicht auszukommen. Aber wohin sollte man seine Zuflucht nehmen? Th. Reid (1710—1796) glaubte im gemeinen Menschenverstand oder im gesunden Sinn der Durchschnittsmenschen einen sichern Damm gegen die andrängenden Wogen des Zweifels gefunden zu haben.

---

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart 147.
[2] Ebd. 149. [3] Ebd. 180.

Digitized by Google

Es gibt, lehrt Reid, Grundsätze, welche wir durch unsere Natur selbst anzunehmen genötigt sind, ohne daß wir ihre Wahrheit zu begründen im stande wären. Zu diesen Grundsätzen führt uns nicht Vergleichung der Ideen oder Schlußfolgerung, sie sind uns durch die Natur selbst unmittelbar eingegeben und werden von uns instinktiv für wahr gehalten. Dieser Instikt ist nun eben der gemeine, gesunde Menschenverstand (common sense), und soweit er sich auf das sittliche Gebiet bezieht, heißt er das Gewissen, die moralische Fähigkeit oder der moralische Sinn. Reid gebraucht also auch den Ausdruck: moralischer Sinn, verwahrt sich aber nachdrücklich gegen die Annahme, dieser moralische Sinn sei bloß ein Gefühl. Auf dem bloßen Gefühle lasse sich keine unveränderliche Moral aufbauen. Die moralische Billigung oder Mißbilligung bestehe vielmehr in Urteilen des Verstandes, welche von Gefühlen des Wohlgefallens oder Mißfallens begleitet seien [1].

Es ist anzuerkennen, daß Reid dem gemeinen, gesunden Menschenverstand seine Rechte gegenüber dem zerstörenden Skeptizismus zu wahren suchte. Vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung sind alle Menschen im Besitze einer Summe von klaren und sichern praktischen Grundsätzen. Diese täuschen die Menschen nicht, auch wenn sie nicht alle von dem nachdenkenden Geiste so leicht zu begründen sind. Der wissenschaftliche Weg ist eben nicht der einzige sichere Weg zur Erkenntnis der Wahrheit. Wie übel wäre es sonst um die Menschheit bestellt gewesen, ehe man anfing zu philosophieren, und wie übel stünde es noch heute um sie, und zwar nicht bloß um die weit überwiegende Mehrheit, die den wissenschaftlichen Weg nie betritt, sondern auch um die Menschheit überhaupt. Diese kann unmöglich in den notwendigen Wahrheiten des täglichen Lebens auf die Männer der Wissenschaft angewiesen sein. Man sehe doch nur, welch kunterbunter Wirrwarr unter den Jüngern der Minerva herrscht. Der eine reißt nieder, was der andre aufgebaut. Selbst in grundlegenden Fragen gibt es kaum zwei, die miteinander übereinstimmen. Wenn irgendwo, so herrscht hier das bellum omnium contra omnes. Gott hat deshalb sehr weise die menschliche Vernunft so eingerichtet, daß sie viele notwendige praktische Wahrheiten mit voller Sicherheit und Klarheit erkennt, ohne die wissenschaftlichen Gründe dafür zu durchschauen. In diesem Sinne ist man berechtigt, von dem gemeinen Menschenverstand als einer sichern Norm der Wahrheit zu reden.

Reid begeht jedoch einen doppelten Mißgriff. Erstens dehnt er den gemeinen Menschenverstand viel zu weit aus, so daß er ihm sogar die allerhöchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftprinzipien zuweist. Das ist aber unrichtig. Gegenstand des gemeinen Verstandes sind bloß abgeleitete Wahrheiten, deren Erkenntnis dem Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung durchschnittlich unentbehrlich ist. Sodann ist auch die Reidsche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes unklar. Derselbe ist nicht ein blinder Instinkt, sondern eine Veranlagung der Vernunft, vermöge deren wir leicht aus den allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Wahrheiten die zum praktischen Leben notwendigen Grundsätze gewissermaßen unwillkürlich folgern, ohne uns der wissenschaftlichen Gründe dafür klar bewußt zu sein.

---

[1] Vgl. Essays on the active powers of man: Essay V of Morals, chapt. 7. Works II (edit. by Hamilton), Edinburgh 1880, 674.

Digitized by Google

Der gemeine Menschenverstand kann also weder die einzige Quelle noch die höchste Norm der Wahrheit sein. Gewiß auch der Philosoph, und besonders der Moralphilosoph, auf dessen Gebiet der common sense eine wichtige Rolle spielt, darf die Urteile desselben nicht mißachten. Ja diese können und sollen sogar einen Prüfstein für seine wissenschaftlichen Ergebnisse bilden, so daß alle Schlußfolgerungen, die dem allgemeinen Urteil aller Menschen in den notwendigen Beziehungen des täglichen Lebens widersprechen, als irrig abzuweisen sind. Aber wo es sich um die philosophische Erfassung dieser notwendigen Wahrheiten handelt oder um ihre Zurückführung auf die letzten Gründe, kann man sich unmöglich auf den common sense berufen. Das hieße von vornherein jede philosophische Untersuchung unmöglich machen.

§ 2. Das Moralprinzip des kategorischen Imperativs.

Ähnlich wie Reid wurde Im. Kant (1724—1804) hauptsächlich durch den Gegensatz zu Hume zu seiner neuen Erkenntnistheorie und dadurch zu seiner Ethik geführt. Überhaupt hat der Ausgangspunkt des Königsberger Philosophen mit demjenigen des Hauptes der schottischen Schule sehr viel Verwandtschaft, wie verschieden auch ihre Ergebnisse sind. Beide gehen in ihrer Theorie von der Überzeugung aus, daß nur noch in dem gemeinen Menschenverstande eine sichere Schutzwehr gegen den Skeptizismus und eine unverrückbare Grundlage für alle übersinnlichen Erkenntnisse zu finden sei.

In Bezug auf Reid bedarf diese Behauptung keiner weiteren Begründung; in Bezug auf Kant aber läßt sie sich leicht aus seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beweisen. In der „Kritik der reinen Vernunft" gelangt Kant zum Ergebnis: Unsere Erkenntnis ist auf die uns durch die Erfahrung zugänglichen Erscheinungen der Dinge beschränkt. Alle Betätigungen des Verstandes und der Vernunft sind nichts als eine Bearbeitung des durch die Erfahrung gegebenen Stoffes durch aprioriſche, uns angeborne Begriffe und Ideen. Daraus folgt: Eine eigentliche Metaphysik ist unmöglich. Kant war somit auf theoretischem Gebiete dem Humeschen Skeptizismus, den er bekämpfen wollte, erlegen. Aber in der praktischen Vernunft glaubt er einen Standpunkt zu finden, von dem aus er unsere über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnisse von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott wieder philosophisch als Postulate der praktischen Vernunft retten könne. Nur in unserem sittlichen Bewußtsein haben wir nach ihm eine sichere Bürgschaft, daß wir einer höheren Welt angehören. Dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt er den Begriff der Pflicht, welcher den Ausgangs- und Kernpunkt seiner ethischen Untersuchungen bildet[1].

[1] Man vergleiche den ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", der den Titel trägt: „Übergang der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis in die philosophische." Am Ende des zweiten Abschnittes heißt es: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffes der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlich anhänge oder vielmehr zu Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine Chimäre ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip desselben anerkennen" (S. 71). Neben-

Digitized by Google

Was ist Moralität? oder: was ist sittlich gut? Durch Untersuchung der sittlichen Begriffe, nach denen alle Menschen zu urteilen und zu handeln pflegen, gelangt Kant zu folgender Antwort:

Wahrhaft und ohne Einschränkung gut ist nur der gute Wille. Alle andern Güter, Talente, Reichtümer, Ehre usw., können zum Bösen mißbraucht werden und haben daher nur einen bedingten Wert. Nur der gute Wille allein hat einen unbedingten, von äußeren Erfolgen gänzlich unabhängigen Wert. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut." Er ist wie ein Juwel, das seinen Wert in sich selbst trägt.

Gut ist aber nur derjenige Wille, der sich nicht von irgend einem zu erreichenden Zweck, sondern allein von der Pflicht zum Handeln bestimmen läßt, mit andern Worten: der Wille, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig ist. Zum guten Willen gehören also zwei Prinzipien: das objektive Prinzip oder das Gesetz, welches die Handlungen vorschreibt, und das subjektive Prinzip oder die Maxime, durch welche der Wille zur vorgeschriebenen Handlung angetrieben wird[1]. Vollzieht der Wille die vom Gesetz verlangte Handlung nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung oder um eines durch sie zu erreichenden Vorteiles willen, so haben wir bloße Legalität; tut er sie dagegen allein aus Pflicht, um des Gesetzes willen, so haben wir Moralität[2]. Zur Moralität ist mithin Übereinstimmung zwischen Gesetz und Maxime erforderlich. Da nun aber das moralische Gesetz in strenger Allgemeinheit für jeden vernünftigen Willen gilt, so kann auch die Maxime nur gut sein, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit annehmen kann, oder nach Kants eigenen Worten: wenn ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle[3].

---

bei sei hier noch bemerkt, daß zwar Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" das sittliche Bewußtsein als eine unerwiesene Grundlage voraussetzt, die er erst nach Abschluß seiner philosophischen Deduktionen als einfachhin wissenschaftlich erwiesen gelten lassen will. Dagegen betrachtet er in der „Kritik der praktischen Vernunft" das sittliche Bewußtsein aller Menschen als eine für sich vollständig genügende Grundlage für die weiteren philosophischen Ausführungen. Mit Recht macht Zeller (Über das Kantische Moralprinzip) darauf aufmerksam, daß Kant nur deshalb in der Metaphysik die gefährlichsten kritischen Operationen kaltblütig vornimmt, weil er weiß, daß alle Glaubensartikel, deren der Mensch für sein praktisches Verhalten bedarf, von einer andern Seite her gesichert sind. Er spricht der theoretischen Vernunft die Befähigung zur Erkenntnis des Wirklichen ab, weil sie uns nicht über die sinnliche Erscheinung hinausführt; er preist die praktische Vernunft, weil sie dies leistet.

[1] „Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt eine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen sehr verschieden sein können." Metaphysik der Sitten 25.

[2] Diese Unterscheidung hat Kant der stoischen Schule entlehnt (s. oben S. 197), nur hat er sie enger eingeschränkt. Während die Stoiker verlangen, man solle das Gute um des Guten willen tun, will Kant, man solle das Gute lediglich aus Pflicht oder Achtung vor dem Gesetz vollbringen.

[3] Grundleg. zur Metaphysik der Sitten, WW. IV (Ausg. Hartenstein) 20.

Digitized by Google

Die obigen Sätze enthalten die Kerngedanken der Kantischen Moral. Alles übrige, was er hinzufügt, sind nur Erklärungen, weitere Ausführungen des Gesagten und Schlußfolgerungen aus denselben.

Zunächst folgert Kant aus dem Gesagten, daß das richtige Moralprinzip nicht ein *materiales*, sondern nur ein rein *formales* sein kann, d. h. man darf den wahren Maßstab des Sittlichen nicht in der Materie [1], sondern nur in der Form und im Prinzip des Wollens suchen [2]. Eine Handlung hat ja erst dann sittlichen Wert, wenn sie lediglich aus Pflicht, in keiner Weise aus Neigung geschieht. Nimmt man aber die Materie des Wollens zum Maßstab des Sittlichen, so macht man immer ein Interesse oder eine Lust zur Triebfeder des Handelns und bekommt nur ein Handeln aus Neigung. Berücksichtigt man ferner den Erfolg unseres Handelns, so gelangt man nie zu *allgemeinen*, für alle Vernunftwesen geltenden sittlichen Prinzipien, wie sie die Sittlichkeit fordert. Denn ob ein Gegenstand uns Lust oder Unlust, Vorteil oder Nachteil bringe, läßt sich nicht a priori und allgemein, sondern nur auf dem Wege der Erfahrung bestimmen. Endlich führt die Berücksichtigung der Materie des Wollens immer nur zu *hypothetischen Imperativen* oder zu Ratschlägen der Klugheit; man handelt dann nach dem Grundsatz: wenn du einen bestimmten Zweck erreichen willst, so mußt du in einer bestimmten Weise handeln, z. B. willst du im Alter nicht darben, so mußt du in der Jugend arbeiten. Das Prinzip der Sittlichkeit kann aber nur ein *kategorischer Imperativ* sein. Denn die Vernunft gebietet uns das sittliche Verhalten kategorisch und unbedingt, mag daraus folgen was da will.

Können also die den sittlichen Prinzipien eigene Allgemeinheit und Notwendigkeit unmöglich aus der Erfahrung geschöpft werden, so müssen diese Prinzipien vor aller Erfahrung in der Vernunft sein und völlig a priori den Willen bestimmen. Der moralische oder kategorische Imperativ ist mithin ein synthetisches Urteil a priori, das a priori, allgemein und unbedingt das Sollen mit den Handlungen verknüpft [3].

Eine weitere Folgerung ist die *Autonomie* der praktischen Vernunft. Das unterscheidende Zeichen des kategorischen Imperativs ist „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht". Ein solches Wollen ist aber nur möglich, wenn der Wille nicht einem fremden Gesetz unterworfen, sondern „selbst zu oberst gesetzgebend" (nomothetisch) ist, so daß er nur seiner eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemeinen Gesetzgebung untersteht. Also gebietet der kategorische Imperativ, „alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" [4].

Aus diesem Prinzip der Autonomie erklärt sich nun, warum alle bisherigen Versuche, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, scheitern mußten. Indem man den Willen den Gesetzen eines andern unterwarf (Prinzip der Heteronomie), bekam man niemals Pflicht, sondern nur Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen (eigenen oder fremden) Interesse heraus.

Da für alle Vernunftwesen das Gesetz gilt, sich selbst und andere niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich zu behandeln, so bilden sie zusammen ein Reich der Zwecke; jedes von ihnen ist gesetzgebendes Glied in diesem

---

[1] Unter Materie des Willens versteht Kant „jeden Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird".

[2] Grundleg. zur Metaph. der Sitten 38; Kritik der prakt. Vernunft, WW. IV 118.

[3] Grundleg. zur M. d. S. 42; Kr. d. pr. V. 151.

[4] Grundleg. zur M. d. S. 57; Kr. d. pr. V. 134.

Digitized by Google

Reiche, und darin liegt die wahre Würde der vernünftigen Natur. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ [1]

Wie die Sittlichkeit die Autonomie, so hat diese die Freiheit zur Voraussetzung. Könnte sich der Wille nicht selbst bestimmen, so fiele er in die Notwendigkeit, welche äußere Gesetze ihm auferlegen, und dadurch in die Heteronomie. So folgt aus der Annahme der Sittlichkeit die Annahme der Freiheit. „Du kannst, denn du sollst.“ Die Freiheit ihrerseits ist nur möglich, wenn wir vernünftige Wesen sind, die als Intelligenzen einer höheren intelligiblen Welt angehören. In der Sinnenwelt ist alles an mechanische Kausalität gebunden. Wie nun Kant weiter in der „Kritik der praktischen Vernunft“ aus den gewonnenen Resultaten auf die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als notwendige Postulate des sittlichen Willens schließt, haben wir schon früher dargetan [2].

§ 3. Kritik des Kantischen Moralprinzips [3].

Was an der Moral Kants Anerkennung verdient, ist die energische Betonung der Pflicht und der Notwendigkeit, der Pflicht oft alle irdischen Vorteile zum Opfer zu bringen. Während die utilitaristischen Systeme die Sittlichkeit nahezu in eine kleinliche Nützlichkeitsrechnung auflösen, wo alles nach Krämerart als Soll und Haben gebucht wird, um einen Lustüberschuß zu erzielen, betont Kant entschieden die Pflicht. Er rückt den Begriff der Pflicht wieder in den Vordergrund der ethischen Erörterungen, während ihn die Anhänger der Nützlichkeitsmoral in den Hintergrund drängen und schließlich zu einem nichtssagenden Worte verflüchtigen [4].

Damit hangen zwei andere Vorzüge der Kantischen Ethik zusammen. Nach utilitaristischer Anschauung tritt bei der moralischen Beurteilung der gute Wille ganz zurück; dieser hat für sie keine oder nur untergeordnete Bedeutung. Und doch besteht ohne Zweifel der wahre sittliche Wert des Menschen allein im

---

[1] Grundleg. zur M. d. S. 61.

[2] S. oben S. 112 ff. Vgl. auch Cathrein, Glauben und Wissen 2. u. 3. Aufl. 14 ff.

[3] Zur Kritik Kants sind besonders hervorzuheben: A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles, Historische Beiträge III; E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen III 156 ff; Überweg, Kants kategorischer Imperativ als Prinzip der Ethik, in: Brasch, Die Welt- und Lebensanschauung Überwegs (1889) 353 ff; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, n. 403 ff; Gutberlet, Ethik und Religion 163 ff; Willmann, Geschichte des Idealismus III 463; Paulsen, Im. Kant. Sein Leben und seine Lehre (1899) 330 ff; K. Stange, Einleitung in die Ethik, 1. Al (1900). Nach Stange ist „die Auslegung der Kantischen Ethik in einer ganzen Reihe von wesentlichen Punkten noch durchaus ein Problem“ (ebd. Vorrede).

[4] Mitten in seinen trockenen Auseinandersetzungen begegnen wir folgendem rhetorischen Erguß: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürlichen Abscheu im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ (Kritik der prakt. Vernunft 200.)

Digitized by Google

guten Willen, in der rechten Gesinnung. Mag einer sonst noch so stiefmütterlich von der Natur bedacht sein, so kann er doch sittlich hoch stehen, wenn er nur das Herz am rechten Fleck hat und sein Wille gut ist. Das betont Kant mit Recht in nachdrücklicher Weise.

Während man ferner bei andern Systemen die rechte Würdigung der sittlichen Ordnung vermißt, ist Kant bemüht, den alles überragenden Wert des sittlich Guten zum Ausdruck zu bringen und ihm dadurch gerecht zu werden, daß er die Sittlichkeit mit dem höchsten Weltzweck in Verbindung bringt. Das ist ein wahrer und fruchtbarer Gedanke. Die sittliche Ordnung kann nie bloßes Mittel werden für irdische Zwecke, dazu ist sie zu adelig, zu erhaben. Auch das ist ein wahrer Gedanke, daß die sittliche Ordnung in besonderer Weise mit der Würde des Menschen als Vernunftwesen zusammenhängt und diese Würde zum Ausdruck bringen soll. Es ergibt sich das von selbst aus unsern Ausführungen über die Natur des Menschen als Norm des Sittlichen. Das allgemeingültige natürliche Sittengesetz beweist, daß wir freie, vernunftbegabte Wesen, daß unser Wille nicht unter der Herrschaft des starren Naturmechanismus steht, sondern über demselben, daß wir Mitbürger einer höheren geistigen Welt sind, in der ganz andere Gesetze gelten als in dem naturhaften Treiben der rein sinnlichen Wesen. Aber man darf diese Würde nicht übertreiben und den Menschen nicht von der Unterordnung unter seinen Schöpfer und sein Endziel losreißen.

Es verdient endlich hervorgehoben zu werden, daß Kant die unumstößliche Gültigkeit der sittlichen Urteile der gemeinen Menschenvernunft — und zwar unabhängig von allen philosophischen Untersuchungen — offen anerkannte. Galten ihm doch diese Urteile für so unumstößlich, daß er auf sie alles gründen zu können glaubte, was wir von der übersinnlichen Welt wissen. Er verwahrt sich deshalb entschieden gegen die Annahme, als beabsichtige er ein neues Prinzip in der Moral aufzustellen[1]. Es ist nun freilich ein großer Irrtum, zu meinen, auf theoretischem Wege könne man nicht zur Erkenntnis des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und ähnlicher Wahrheiten gelangen[2]. Allein darin hat Kant recht, auch die sittlichen Urteile der Menschen, deren Vorhandensein und Allgemeingültigkeit eine unumstößliche Tatsache ist, haben das Dasein Gottes, des höchsten und ewigen Gesetzgebers und Weltregierers, die Unsterblichkeit der Seele usw. zur unerläßlichen Voraussetzung. Die Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins der Menschen liefern, wenn auch nicht in der von Kant gewollten Weise, einen vollgültigen Beweis für diese Wahrheiten. Die Ethik, in der rechten Weise betrieben, gestaltet sich von selbst zu einer Apologie des Theismus.

So gerne wir aber diese Vorzüge der Kantischen Moral anerkennen, so können wir dieselbe doch keineswegs als eine befriedigende Lösung der Probleme des sittlichen Lebens ansehen.

---

[1] „Wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder doch in durchgängigem Irrtum gewesen sei?" Grundleg. zur M. d. S. 103 A.

[2] Vgl. hierüber Cathrein, Glauben und Wissen 48 ff.

Digitized by Google

1. Bedenklich ist schon der Standpunkt, von dem der Gründer der kritischen Schule an die Untersuchung der Erscheinungen des sittlichen Lebens herantritt. In der „Kritik der reinen Vernunft" war er nahezu beim Nihilismus angelangt. Unter dem Messer seiner Kritik hatte sich alles in wesenlose Erscheinungen aufgelöst, die wir durch unsere angebornen Anschauungen, Begriffe und Ideen verarbeiten. Es blieb ihm deshalb nichts übrig, als sich an die praktische Vernunft mit ihren sittlichen Urteilen zu wenden und von diesem Rettungsanker aus das Verlorene wieder zu gewinnen. Folgerichtig mußten auch die sittlichen Begriffe von vornherein so von allem Empirischen und Sinnlichen gesäubert werden, daß sie als *Brücke in die intelligible Welt* dienen konnten. Dadurch bekommen seine Untersuchungen eine schiefe Richtung; sie stehen schon im Dienste eines Seefahrers, der Indien auf einem neuen Wege entdecken will. Nur so läßt sich erklären, warum er von vornherein aus unsern sittlichen Urteilen alles Empirische, Sinnliche mit solch ängstlicher Sorgfalt ausschließt und dieselben zu einem von aller *Materie* absehenden, rein *formalen* kategorischen Imperativ stempelt. Ein so ätherisches Gesetz war ihm notwendig als Leiter in die „Verstandeswelt". Doch auf diese Weise gerät er in *Widerspruch* mit sich selbst. In unserem Erkennen sind wir nach Kant auf die Erscheinungs- und Sinnenwelt beschränkt. Anderseits lehrt er, wir sollen uns Übersinnliches zum Ziele setzen. Wir sollen das Gesetz und die Pflicht wollen, wir sollen sowohl andere als uns selbst immer als Zweck und nie als bloßes Mittel wollen, das höchste Gut soll das notwendige Objekt jedes durch das Gesetz bestimmbaren Willens sein[1]. Wie ist das aber möglich, wenn unser Erkennen an der sinnlichen Erscheinungswelt haftet? Hat unser Wille Übersinnliches zum Gegenstand, so müssen wir es auch erkennen können. Ignoti nulla cupido.

Sehr gut sagt E. *Zeller*[2]: „Alles vernünftige Handeln setzt eine Kenntnis der Zwecke und Beweggründe voraus, um derentwillen gehandelt wird. Sollen wir aus andern als sinnlichen Beweggründen handeln, so müssen wir auch von andern als den sinnlichen Erscheinungen etwas wissen; es ist daher nicht richtig, daß wir in unserem Erkennen auf die Erscheinungs- und Sinnenwelt beschränkt sind. Und Kant leitet ja auch wirklich aus der praktischen Vernunft jene Überzeugungen ab, die er zwar als Sache des Glaubens, als praktische Postulate bezeichnet, die sich aber ihrer wissenschaftlichen Form nach von theoretischen Sätzen nicht unterscheiden, da sie aus den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins durch beweiskräftige Schlüsse gewonnen sein wollen: den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es läßt sich nicht verkennen, daß damit die Metaphysik, welche aus dem Gebiete der reinen Vernunft ausgewiesen worden war, durch die Hintertüre der praktischen Vernunft sich wieder einschleicht und daß das entgegengesetzte Verhalten des Denkens und Wollens zur übersinnlichen Welt, welches Kant annimmt, auf einer unhaltbaren Trennung des Zusammengehörigen beruht. Wenn unser Denken nicht über die Sinnenwelt hinausführte, so könnte sich auch unser Wille nichts Übersinnliches zum Ziele setzen; wenn wir umgekehrt mit unserem Wollen nicht in die Schranken der Sinnenwelt gebannt sind, so können wir es auch mit unserem Denken nicht unbedingt sein, da der Wille, welcher sich auf das Übersinnliche richtet, den Gedanken des letzteren notwendig in

[1] Vgl. oben S. 112.

[2] Vorträge und Abhandlungen III 156.

Digitized by Google

sich schließt, dieser Gedanke daher durch die bloße Analyse dessen, was uns in der Anschauung gegeben ist, gefunden und zu einer ... gesicherten Erkenntnis erhoben werden kann."

2. Die Ausführungen Kants ruhen auf einer nicht bloß unbewiesenen, sondern unhaltbaren Voraussetzung. Aus dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" stellt er fest, was ein guter Wille sei: einfachhin gut ist nur der Wille, der sich in Ausführung des Gesetzes einzig von der Idee der Pflicht leiten läßt. Jede Rücksicht auf eine Neigung oder ein durch die Handlung zu erreichendes Gut ist mit echter Sittlichkeit unverträglich [1].

Aber berechtigt wirklich die Befragung des gewöhnlichen Bewußtseins zur Annahme, der Wille sei nur dann sittlich gut, wenn er sich allein von der Achtung vor dem Gesetz bestimmen läßt? Urteilen wirklich die gewöhnlichen Menschen „im gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft", daß zum sittlichen Willen die Ausschließung jeder Rücksicht auf ein Interesse oder eine Befriedigung des Handelnden erforderlich sei? Wir glauben, in dieser Form sieht jeder, daß sich Kant für seinen „einfachhin guten Willen" nicht auf die psychologische Erfahrung berufen kann, sondern daß er uns nur bietet, was ihm im Gange seiner philosophischen Spekulation notwendig war. In der Tat, wenn David von sich bekennt, daß er sein Herz zur Erfüllung der Gebote hinneigte um der Vergeltung willen, wenn der hl. Paulus sich in seinen Trübsalen mit dem Gedanken an die zu erwartende Krone der Gerechtigkeit tröstet, so werden solche Gesinnungen von Kant als zu unlauter aus dem Verzeichnis des sittlich Guten gestrichen. Wenn zarte Mutter- oder Kindesliebe, innige Freundschaft zu großen Opfern befähigen, unabhängig vom Gebote starrer Pflicht, so blickt der kritische Philosoph mit Geringschätzung auf ein solches, der Sittlichkeit entbehrendes Tun herab. Und wenn unzählige Christen durch alle Jahrhunderte nach dem Beispiele der Apostel aus Liebe zu Gott alles verlassen haben, wenn sie sich freuten, aus Liebe zu Christus alle Arten von Schmach und Widerwärtigkeiten und selbst den schimpflichsten Tod zu erdulden, was sagt Kant dazu? Er hat nur ein verächtliches Achselzucken für ein solches Handeln aus Neigung. Kann er sich dafür etwa auf den gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft berufen? Urteilen die gewöhnlichen Sterblichen wirklich so? Wir glauben, das gerade Gegenteil ist der Fall. Ist aber diese Grundvoraussetzung der Kantischen Ethik unbewiesen und unhaltbar, so sind es auch die darauf gebauten Schlüsse.

Übrigens widerspricht sich Kant. Jedes Handeln aus Neigung ist nicht sittlich; nur wenn ich aus reiner Achtung vor der Pflicht handle, darf ich Anspruch auf Sittlichkeit erheben. Aber um aus Pflicht handeln zu können, muß ich doch einsehen, daß es gut ist, aus Pflicht zu handeln, und dieses Gute muß ich lieben. Jede freie, überlegte Handlung geht ja aus dem Willen hervor, der Wille kann aber nur erstreben, was ihm gut ist und er

[1] „Das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung ist wohl denkenden Personen selbst lästig": WW. IX 257 (Ausg. Rosenthal). Kant protestiert ausdrücklich gegen jede „moralische Schwärmerei".

Digitized by Google

liebt. Die Liebe ist der Urquell alles Wollens und dadurch auch alles menschlichen Handelns. Die Liebe ist aber eine Neigung.

3. Eine weitere unhaltbare Grundlage Kants ist seine Erkenntnistheorie. Ethik und Erkenntnislehre hangen bei ihm innig zusammen. Die erstere ist zum Teil die notwendige Folge und zum Teil die Ergänzung der letzteren. Um die Notwendigkeit und Allgemeinheit in unsern auf Erfahrungsgegenstände gerichteten Urteilen zu erklären, nimmt Kant synthetische Urteile *a priori* an, die ihren Stoff der Erfahrung verdanken, in denen aber das Prädikat mit dem Subjekt völlig a priori als notwendig ausgesagt wird. Solche Urteile setzt nun Kant auch in seiner Moral voraus. Der kategorische Imperativ soll eben ein derartiger synthetischer praktischer Satz a priori sein[1].

Nun aber sind diese synthetischen Urteile a priori unhaltbar und führen notwendig zum Skeptizismus. Nach den Regeln der gesunden Logik wird ein Prädikat erst dann vom Subjekt ausgesagt, wenn der Verstand einsieht, daß es diesem irgendwie zukommt. Zu dieser Einsicht kann er aber nur auf zwei Wegen gelangen: entweder durch Vergleichung des Subjekts und Prädikats oder durch die Erfahrung. Einen dritten Weg gibt es nicht. Nach Kant würde die Vernunft ganz blindlings, auf eine uns völlig unbegreifliche Weise das Prädikat mit dem Subjekt, in unserem Fall das Sollen mit der Handlung verbinden. Damit werden dem Skeptizismus alle Schleusen geöffnet[2]. Es ist auch unrichtig, daß wir von der Erfahrung ausgehend nicht zu allgemeingültigen und notwendigen Urteilen gelangen können. Durch die Erscheinung hindurch vermag der Verstand mit Hilfe der Abstraktion das Wesentliche, Notwendige und Unwandelbare der Dinge zu erfassen und so zu allgemeinen und notwendigen Urteilen zu gelangen, wie schon Aristoteles gezeigt und nach ihm die Scholastiker[3].

4. Auch die Kantische Begründung des rein formalen Charakters des Sittengesetzes ist unhaltbar. Sie läßt sich in die beiden Behauptungen zusammenfassen: a) Alle materialen, praktischen Prinzipien „gehören unter das Prinzip der Selbstliebe“[4]; b) das Prinzip der Selbstliebe ist mit der Sittlichkeit unvereinbar. Untersuchen wir beide Behauptungen.

a) Alle materialen Prinzipien, d. h. alle Prinzipien (Maximen), welche auf die Erreichung eines Gegenstandes gehen, „dessen Wirklichkeit begehrt wird“ und welcher der Erfahrung entlehnt ist, fallen unter das Prinzip der Selbstliebe. Warum? „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an. . . . Sie ist also nur insofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 42.

[2] Vgl. über diese Frage Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg 1878; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I 300.

[3] Vgl. Cathrein, Glauben und Wissen 8 ff.

[4] Kritik der prakt. Vernunft 119.

Digitized by Google

Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von einerlei Art, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören." [1]

In dieser Beweisführung ist schon die Behauptung unrichtig, jede Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache sei sinnlicher Natur und mithin Gegenstand des (sinnlichen) Begehrungsvermögens. Lust oder Freude ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz des ihm angemessenen Gutes. Wie es eine doppelte Erkenntnis gibt: eine sinnliche und eine geistige, so gibt es auch ein doppeltes Strebevermögen: ein sinnliches und ein geistiges (den Willen), und dementsprechend auch eine doppelte Lust oder Freude: eine sinnliche und eine geistige. Kant aber schließt jedes Streben nach der Erreichung eines Gutes, mag es auch noch so geistig und erhaben sein, z. B. der eigenen Vollkommenheit, der Glückseligkeit im Besitze Gottes usw., vom Willen aus und weist dieses Streben dem niedern sinnlichen Strebevermögen zu. Der Wille soll als einziges Formalobjekt das sittliche Gesetz haben, das Sollen, das von ihm selbst ausgeht. Denn Wille und praktische Vernunft sind nach Kant identisch [2]. Diese verkehrte Willenstheorie ist ohne Zweifel der Grundfehler im Kantischen System. Sie macht es unmöglich, den Ursprung des Bösen zu erklären. Der Wille ist nicht immer gut, das lehrt die tagtägliche Erfahrung. Wie kann er nun böse werden, wenn er nur auf das Sittengesetz geht, nur dieses um seiner selbst wegen wollen und lieben kann? Daß das niedere sinnliche Begehrungsvermögen auf sinnliche Lust und Befriedigung geht, kann doch nicht böse sein, das liegt in seiner Natur. Böse wird dieses Streben erst, wenn der höhere Wille an diesem Streben gegen die Vorschrift der Vernunft sich beteiligt. Dazu wird aber vorausgesetzt, daß er auch nach Lust und Befriedigung streben könne.

Unrichtig ist ferner die Annahme, daß alle materialen, praktischen Prinzipien auf Lust abzielen. Mit andern Worten: nach Kant gibt es außer der Pflicht keinen andern Beweggrund des Handelns als die Lust. So gefaßt springt die Unrichtigkeit dieser Behauptung in die Augen. Außer der Lust und der Pflicht kann uns als Beweggrund des Handelns die Erkenntnis dienen, daß eine Handlung an und für sich geziemend und gut ist, oder daß sie der rechten Ordnung entspricht, unabhängig von jeder Idee der

[1] Kritik der prakt. Vernunft 119.

[2] Vgl. ebd. 33: „Der Wille (ist) nichts anderes als praktische Vernunft". Dementsprechend redet Kant oft von der Autonomie des Willens (a. a. O. 134), „der Wille gibt sich selbst Gesetz" (ebd.). „Die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit", interessiert, „weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigenen Selbst entsprungen ist" (ebd. 90). Auch E. v. Hartmann (Phänomenol. des sittl. Bewußtseins 328) wirft Kant vor, daß er „die praktische Vernunft mit dem reinen sittlichen Willen identifizierte".

Digitized by Google

Pflicht. Ebenso kann ich mir ohne jede Beimischung von Selbstliebe vornehmen, andern wohlzutun. Ich kann Gott um seiner selbst willen über alles lieben, weil er das höchste, unendlich liebenswürdigste Gut ist, ohne jede Rücksicht auf meinen Nutzen. Alle diese Bestimmungsgründe lassen sich unmöglich dem Prinzip der Selbstliebe einreihen. Allerdings hat die Erlangung des Guten die Lust oder Befriedigung des Willens zur Folge, aber das kann nach Kants eigenen Prinzipien die Reinheit der Sittlichkeit nicht trüben, da diese Befriedigung nicht selbst Bestimmungsgrund der Handlung ist. Er selbst lehrt ja, daß die absolute Heiligkeit notwendig vollkommene Glückseligkeit als Bedingtes zur Folge habe[1]. Also nach Kant selbst muß schließlich die Tugend zur Glückseligkeit führen, und nicht mit Unrecht spottet Schopenhauer, daß Kants Tugend, die erst gegen den Lohn so stolz tue, hinterher doch die Hand hinhalte, um ihr Trinkgeld zu empfangen.

b) Auch die Behauptung, der Beweggrund der Selbstliebe sei mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, ist unrichtig. Die autonome Moral erhebt unmögliche und deshalb unwahre Forderungen. Sie stellt an die menschliche Natur das Ansinnen, in ihrem sittlichen Streben jedem eigenen Interesse zu entsagen und sich in Demut vor der reinen Pflicht zu beugen. Eine solche Sittenlehre paßt nicht für Menschen. Sie würde uns nötigen, von vornherein der großen Masse derselben Sittlichkeit abzusprechen, ja zu zweifeln, ob überhaupt in der Welt ausnahmsweise wahrhaft sittlich gute Handlungen vorkommen. Gesteht doch Kant selbst von seinem Standpunkt, ein kaltblütiger Beobachter könne in gewissen Augenblicken zweifelhaft werden, „ob auch wirklich in der Welt irgend eine wahre Tugend angetroffen werde“[2]. Ja er behauptet, wenn es auch niemals rein pflichtmäßige Handlungen gegeben hätte, so würde dennoch die Vernunft solche Handlungen uns gebieten. Derartige Übertreibungen enthüllen die innere Unwahrheit der kritischen Moral[3].

[1] Kritik der prakt. Vernunft 246. [2] Ebd. 28.

[3] Selbst Schiller konnte trotz seiner Verehrung für Kant sich nicht des Spottes über die kritische Moral enthalten:

Gewissensskrupel:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie IV [1884] 109) meint zwar, dieses Epigramm sei eine grobe Sophistik, indem es die Kantische Moral unrichtig darstelle. Wenn Kant sagt, man dürfe die Pflicht nicht aus Neigung tun, so will er damit alle natürlichen Neigungen, also auch die Abneigung oder den Abscheu aus den sittlichen Triebfedern verbannen. „Das Sittengesetz will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde; will es deshalb, daß man sie ungern erfülle?“ Man kann zugeben, daß der Schillersche „Skrupel“ nur berechtigt ist, wenn man statt „mit Neigung“ „aus Neigung“ liest. Aber dies vorausgesetzt, ist die gegebene „Entscheidung“ vollständig zutreffend. Kant verlangt allerdings, daß keinerlei Neigungen die Triebfedern unserer Handlungen seien. Aber Schiller behauptet auch nicht, wir sollen aus Abscheu tun, was unsere Pflicht gebietet, so daß der Abscheu die Triebfeder unserer Handlung bildete; das wäre allerdings absurd; sondern er sagt: mit Abscheu. Das ist ein

Digitized by Google

Nach Kants eigenem Geständnis haben alle Menschen die mächtigste Neigung zur Glückseligkeit und ist es wenigstens indirekt Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu sichern. Wie kann man aber dem Menschen zumuten, in all seinem sittlichen Tun auf diesen Grundtrieb gar keine Rücksicht zu nehmen? Hätte er dann nicht in seiner Natur einen völlig unzerstörbaren Feind der Sittlichkeit? Kant muß auch folgerichtig die Unterscheidung zwischen geordneter und ungeordneter Selbstliebe, berechtigten und unberechtigten Interessen verwerfen; es gibt überhaupt keine geordnete Selbstliebe, keine berechtigten Interessen. Nur ein einziges Interesse nimmt er von dieser allgemeinen Verwerfung aus, nämlich das der eigenen Würde als Selbstzweck und Selbstgesetzgeber. Warum? Weil er doch irgendwo die sittliche Ordnung an ein Interesse anknüpfen mußte. Und so nimmt er denn ganz willkürlich das Interesse der eigenen Würde aus[1]. Alle andern Nützlichkeitsrücksichten sind vom Gebiet der kritischen Moral verbannt. Und da sollen wir Kant glauben, er habe kein neues Moralprinzip aufgestellt!

5. Das Kantische Moralprinzip ist zur Entscheidung praktischer Gewissensfragen ganz unbrauchbar. Wir sollen jederzeit nach derjenigen Maxime handeln, deren Allgemeinheit als Gesetz wir wollen können. Nehmen wir einen konkreten Fall, den uns Kant selbst angibt. Jemand will in der Not Geld borgen, obwohl er weiß, daß er es nicht zurückerstatten kann. Darf er nun trotzdem Rückerstattung versprechen, um das Geld zu erhalten? Nein, antwortet Kant. Denn seine Maxime wäre: „So oft ich in Geldnot bin, will ich borgen und Rückerstattung versprechen, obwohl ich weiß, daß ich mein Versprechen nicht halten kann.“[2] Eine solche Maxime läßt sich aber nicht zum allgemeinen Gesetz erheben, weil sonst der Zweck eines solchen Versprechens unmöglich gemacht würde. Denn niemand mehr würde einem solchen Versprechen glauben. Hier wird doch offenbar die Unerlaubtheit des falschen Versprechens aus den schädlichen Folgen hergeleitet, welche die Erlaubtheit desselben nach sich zöge.

---

großer Unterschied. Wenn ich eine Handlung mit Abscheu tue, so ist der Abscheu nicht die Triebfeder meiner Handlung, sondern hält mich eher davon ab. Entschließe ich mich trotz dieses Abscheues zur Handlung, so bin ich am sichersten, daß mich keine Neigung, sondern die bloße Pflicht zur Handlung antreibt. Man kann also mit Recht einem Skrupulanten aus der kritischen Schule, der Neigung zu dem fühlt, was die Pflicht vorschreibt, anraten, er solle nach dem Gegenteil streben, weil er dann am sichersten sei, daß er rein aus Pflicht und nicht aus Neigung handle.

[1] Hartenstein (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaft [1844] 65) schreibt: „Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüter der frische Hauch einer sittlichen Begeisterung, und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderungen des Sittengesetzes gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der inneren Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen Haltepunkt dar.“ Dazu bemerkt mit Recht Willmann in seiner trefflichen „Geschichte des Idealismus“ (III 502): „So wenig Kants Sprache schlicht und klar ist, so wenig tritt seine Sittenlehre der Selbstsucht entgegen, die vielmehr in ihr recht eigentlich in Schlangenwindungen zur Selbstvergötterung aufklimmt; an Stelle des gemeinen Egoismus setzt sie einen transzendentalen, bei dem das Selbst nicht verstohlen seinen Eingebungen folgt, sondern diese als Gesetz proklamiert.“

[2] Kritik der prakt. Vernunft 45.

Digitized by Google

Oder wird Kant sagen, ein solches Gesetz enthalte einen inneren Widerspruch, es würde sich selbst aufheben? Von einem begrifflichen Widerspruch kann keine Rede sein; denn ein solches Gesetz läßt sich sehr wohl denken. Aber es würde doch bewirken, daß es keine Fälle mehr gäbe, auf die man es anwenden könnte? Selbst wenn man das zugeben wollte, so würde dadurch das Gesetz noch nicht aufgehoben. Das Gesetz als Gesetz bliebe bestehen. Übrigens würde auch ein solches Gesetz nicht allgemein bewirken, daß kein Geld mehr ausgeliehen würde. Man würde bloß bei Darlehen vorsichtiger zu Werke gehen, z. B. sich vorher von der Zahlungsfähigkeit des Borgers vergewissern oder größere Bürgschaften verlangen. Das Borgen würde also sehr erschwert, vor allem für diejenigen, welche es am meisten nötig haben, und insofern würde der Zweck des Versprechens in etwa vereitelt. Das sind aber keine aprioristischen, sondern aus der Erfahrung und den Wirkungen einer Handlung geschöpfte Erwägungen.

Ein anderer fragt sich, ob er seine Talente entwickeln und sich zu einem brauchbaren Menschen ausbilden oder sein Leben den Vergnügungen widmen solle. Dieses letztere kann er nach Kant nicht wollen, weil er nicht wollen kann, daß es zum allgemeinen Naturgesetz werde. „Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“ [1] Das heißt doch wohl die Pflicht der Entfaltung der Fähigkeiten daraus ableiten, weil sie uns zur Erreichung mannigfaltiger Absichten gegeben sind! Ein solches Prinzip ist aber weder ein rein formales noch ein rein aprioristisches.

Vielleicht könnte man zur Verteidigung Kants einwenden, die Rücksicht auf die gesellschaftlichen Folgen sei ein bloßes Zeichen, an dem man die sittliche Eigenschaft der Maxime erkennen könne, aber nicht der Beweggrund, um dessentwillen wir die Handlung wollen. Aber warum ist denn die gesellschaftliche Nützlichkeit der Handlung ein solches Kennzeichen der Pflichtmäßigkeit? Auch die Maxime, nur seinen eigenen Vorteil zu suchen, läßt sich allgemein zum Grundsatz erheben. Im Tierreich sehen wir tatsächlich den rücksichtslosesten Egoismus walten. Warum kann dies nicht auch unter den Menschen geschehen? Es läßt sich kein anderer Grund namhaft machen, als weil ein solches selbstsüchtiges Verfahren der vernünftigen Natur des Menschen widerspricht oder ein gesellschaftliches Zusammenleben vernünftiger Wesen damit nicht vereinbar ist. Das ist aber eine empirische, aus der Natur des Menschen, wie sie uns durch die Erfahrung bekannt ist, entnommene Begründung [2].

6. Kant vermag den Unterschied zwischen streng gebotenen oder pflichtmäßigen und frei gewählten sittlich guten Handlungen nicht zu erklären, seine Theorie reicht also zur Erklärung der sittlichen Erscheinungen nicht aus. Wahrhaft gut ist ihm nur der Wille, der die vom Gesetze vorgeschriebene Handlung aus reiner Achtung vor dem Gesetze vollzieht. Nun gibt es aber sehr viele sittlich gute Handlungen, die von keinem Gesetze vorgeschrieben sind. Ja gerade die schönsten und edelsten Taten werden von keinem „kategorischen Imperativ“ geboten, sie sind der freien Wahl überlassen. Kein Gesetz verlangt, daß jemand sich der sichern Lebensgefahr aussetze, um andern das Leben zu retten, daß er freiwillig für das Vaterland in den Tod

[1] Ebd. 46.

[2] Hierüber vergleiche man die lesenswerte Abhandlung von Zeller, Über das Kantische Moralprinzip (Vorträge und Abhandlungen III 166); ferner Stange, Einleitung in die Ethik I 143 ff.

Digitized by Google

gehe, daß er sein ganzes Leben dem Dienste des Nächsten weihe, wie ein Vinzenz von Paul, ein Petrus Claver es getan haben. Das Leben der bewunderungswürdigsten Vorbilder der Tugend ist voll von solchen Zügen heroischer Hingabe, zu der sie nicht verpflichtet waren. Welches war der „kategorische Imperativ", der einen Felix von Nola antrieb, sich für einen andern in die Sklaverei zu begeben? Hier lag kein Gesetz vor, also konnte die Handlung nicht aus „reiner Achtung vor dem Gesetze" hervorgehen. Und um noch höher zu greifen, was hat den Sohn Gottes bewogen, für uns arme Erdengeschöpfe Mensch zu werden und am Kreuze zu sterben? Nur die reinste und freieste Liebe, huldvolles Erbarmen. Gewiß, wenn sich der Sohn Gottes erst bei Kant hätte Rat holen wollen, würde ihm dieser von seinem Vorhaben abgeraten haben, weil es aus Neigung hervorgehe, auf „empirischen Triebfedern" beruhe und folglich unter das „Prinzip der Heteronomie" gehöre.

7. Gänzlich unrichtig ist die von Kant zuerst aufgestellte Behauptung, zum Wesen der Sittlichkeit gehöre die Autonomie, d. h. Sittlichkeit sei nur möglich, wenn man sein eigenes Gesetz erfülle. Seither ist es ein stehendes Schlagwort geblieben, Heteronomie oder Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. E. v. Hartmann meint, es sei ebenso widersinnig, durch Heteronomie sittlich als durch fremdes Essen fett werden zu wollen [1].

Wahr ist, daß das sittlich Gute des Menschen eigenste, freie Tat sein muß. Niemand kann durch fremdes Tun und Lassen sittlich gut oder schlecht werden. In diesem Sinne ist der Mensch das, wozu er sich selbst durch eigenes, freies Tun gemacht hat. Aber daß der Mensch beim sittlichen Handeln nur sein eigenes Gesetz erfülle, gehört ebensowenig zum Wesen wahrer Sittlichkeit, als es — um im Hartmannschen Vergleich zu bleiben — zum Wesen der Ernährung und des Fettwerdens gehört, daß man nur die Speisen genieße, die man selbst gekocht hat. Ja die Kantische Autonomie zerstört die wahre sittliche Ordnung, indem sie den Menschen aus der ihm gebührenden Stellung herausreißt [2]. Der Mensch ist nicht „absoluter Selbstzweck", nicht

[1] Ausführlicher haben wir über die „sittliche Autonomie" gehandelt in den Stimmen aus Maria-Laach LVIII 129 f.

[2] Dorner (Das menschl. Handeln 272) behauptet, die Autonomie sei der Sittlichkeit wesentlich. „Denn sittlich im vollen Sinn ist der noch nicht, der nicht im stande ist, selbst zu erkennen, was sittlich sei, der sich durch andere muß sagen lassen, was er zu tun habe; denn ihm fehlt die Weisheit." Aber ist denn die Sittlichkeit ein Privilegium der „Weisen"? Übrigens weiß jedermann, wenigstens in ganz offenbaren Dingen, was gut und bös sei. Aber wer hat dem Menschen das natürliche Licht der Vernunft gegeben? Es ist ein Geschenk Gottes. Und mit derselben Klarheit, mit der wir von Natur aus vieles als gut oder bös erkennen, sehen wir auch ein, daß unser Schöpfer und Herr von uns fordert, daß wir das Gute tun und das Böse meiden. „Sittlich im vollen Sinn", meint Dorner weiter, „ist auch der noch nicht, der nicht selbst seinen sittlichen Willen betätigt, sondern einem fremden Willen sich beugt, und der, um seinen Willen durchzusetzen, fremder Hilfe bedarf, welche seinen Willen bestimmt." Nur ein bißchen bescheiden! Wir Menschen alle sind arme Sünder, die täglich beten müssen: „Vergib uns unsere Schulden", und die gar sehr der göttlichen Hilfe bedürfen, nicht um ihren Willen durchzusetzen, sondern um ihren Willen beständig mit dem in Einklang zu bringen, was ihnen die Vernunft als gut und von Gott geboten vorstellt. Die

Digitized by Google

sein eigener unumschränkter Herr, sondern das Gebilde der allmächtigen Schöpferhand, der Knecht, der wie alles Irdische zum Dienste und zur Verherrlichung seines Herrn da ist. Nur törichter Hochmut kann den Erdenwurm zum Selbstzweck und absoluten Herrn seiner selbst machen und auf den Thron der Gottheit erheben wollen. Man beachte auch, wie durch und durch widerchristlich diese „autonome Moral" ist. Der Erlöser sagt: Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote Gottes; Kant dagegen behauptet: Tust du etwas, weil es Gott dir geboten, so handelst du nicht sittlich. Wenn der Erlöser *gehorsam* ward bis zum Tode am Kreuz, so hat Kant für ein solches Tun nur ein mitleidiges Achselzucken![1]

Daß trotzdem so viele an der „Autonomie" festhalten, ist unseres Erachtens eine unbewußt der *Freiheit* des menschlichen Willens gezollte Huldigung. So sehr macht sich das Bedürfnis geltend, die Sittlichkeit als des Menschen innerstes Eigentum anzuerkennen, daß man nach Beseitigung der Freiheit zur Autonomie seine Zuflucht nimmt, um die Herrschaft des Menschen über sein Tun wenigstens dem Scheine nach zu retten. Ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber, mag er auch sonst an das Schwungrad eiserner Notwendigkeit gebunden sein, so kann er sich immer noch damit schmeicheln, er tue nur das, was er selber wolle, er sei allein die Ursache seiner Handlung. Allein wo starre Notwendigkeit ist, gleichviel, woher sie komme, da kann von Sittlichkeit, Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst keine Rede mehr sein.

Wir könnten jetzt noch untersuchen, ob der „kategorische Imperativ" zur Erklärung der *Pflicht* ausreiche. Doch auf diese Frage werden wir später bei Behandlung des Gesetzes zurückkommen.

Dritter Artikel.

Die Gefühls- und Geschmacksmoral.

§ 1. Der moralische Sinn.

Die inneren, *rein subjektiven* Moralprinzipien, denen wir uns jetzt zuwenden, kommen alle darin überein, daß sie die sittliche Gutheit aus ihrem *Verhältnis zu unsern Erkenntnisvermögen* ableiten. Kaum ein Grund spricht deutlicher gegen alle äußeren Moralprinzipien als die offenkundige Tatsache, daß die große Masse der Menschen sehr wohl weiß, was gut und böse ist, ohne sich um die verwickelten Nützlichkeitsrechnungen zu kümmern, die nach dem utilitaristischen Prinzip oft nötig wären, um zu einem abschließenden

---

Selbstgenügsamkeit des stoischen „Weisen" führt notwendig zum Non serviam. Was würde übrigens Herr Dorner von einem Manne sagen, der sich den Staatsgesetzen nicht unterwerfen wollte mit der Bemerkung: sittlich vollkommen ist der noch nicht, der sich einem fremden Willen beugt und sich von andern muß zeigen lassen, was seine Pflicht sei? Fiat applicatio.

[1] Trotzdem nennt Fouillée (Critique des systèmes de morale cont.) Kant scherzhaft den „letzten Kirchenvater"! Es gehört offenbar nicht viel dazu, um bei Herrn Fouillée in den Geruch eines Kirchenvaters zu kommen!

Digitized by Google

Urteil über den sittlichen Charakter einer Handlung zu gelangen. Gewissermaßen wie aus unmittelbarer Anschauung urteilen alle in gleicher Weise über sehr viele Handlungen.

1. Durch diese auffallende Erscheinung wurden viele veranlaßt, eine in der Natur des Menschen selbst gelegene, angeborne Veranlagung oder einen instinktiven Trieb anzunehmen, mit dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden. Ja man stempelte diesen Trieb geradezu zu einem eigenen Erkenntnisvermögen und nannte dasselbe den moralischen Sinn (moral sense).

Schon Shaftesbury hat diesen moralischen Sinn aufgestellt. Von da an spielt er eine große Rolle unter den britischen Moralphilosophen. Nach Hutcheson (1694—1747) besitzen wir im moralischen Sinn ein angebornes Vermögen, recht und unrecht, gut und bös unmittelbar zu empfinden, von jenem angenehm, von diesem unangenehm berührt zu werden. Dieses Vermögen ist das Gewissen.

Der moralische Sinn darf aber nicht als eine sinnliche, an ein körperliches Organ gebundene Fähigkeit aufgefaßt werden, wie dies Robinet († 1820) getan hat, der sogar den Teil des Gehirns zu bezeichnen wußte, in welchem dieser Sinn seines Amtes walte[1]. Die Aufgabe des moralischen Sinnes ist die Leitung und Überwachung der übrigen Erkenntnisvermögen. Weil er über allen andern Erkenntnisvermögen steht, muß sein Urteil unbedingt denen der andern vorgezogen werden[2].

Noch in neuester Zeit hat der englische Ethiker Martineau einen „moralischen Sinn" angenommen. Gut ist ihm „jede Handlung, in der man einer höheren Triebfeder, statt einer gleichzeitigen andern folgt. Schlecht ist jede Handlung, in der man, trotz der Gegenwart einer höheren Triebfeder, sich nach einer niederen richtet". Welches ist aber der höhere bzw. der niedere Beweggrund? Darüber entscheidet ein besonderer innerer Sinn (sense of duty, sense of right and wrong), durch den wir unmittelbar über den relativen moralischen Wert unserer Motive gewiß sind. Alle ethischen Urteile sind hiernach Bevorzugungsurteile[3].

Nach dieser Ansicht ist also der moralische Sinn nicht bloß subjektives Erkenntnisprinzip des Guten und Bösen, sondern auch nächste Norm. Wenn ich frage: Was ist sittlich gut oder bös? erhalte ich von der Gefühlsmoral die Antwort: Was dem moralischen Sinn gefällt oder mißfällt.

Doch diese Erklärung deckt schon das Ungenügende der Ansicht auf. Selbst das Dasein eines solchen moralischen Sinnes angenommen, so wäre damit höchstens für das praktische Leben ein Wegweiser gegeben, an den sich jeder halten mag, dem es an Zeit oder Gelegenheit gebricht, selbst den Dingen auf den Grund zu gehen. Aber in der Philosophie genügt eine solche Antwort nicht. Es fragt sich gleich weiter: Warum gefallen dem moralischen Sinn die einen Handlungen, während ihm die andern mißfallen?

---

[1] Auch Knapp (System der Rechtsphilosophie [1857] 156) behauptet, „daß die glatten, blassen, weichen, aus strukturlosen Fasern zusammengesetzten und die das Herz bildenden Muskeln des vegetativen Systems, indem sie vorwiegend den Affekten dienen, vorherrschend die Moral, — und daß die quergestreiften, roten, in Primitivbündel gefaßten Muskeln des animalen Systems ... das Recht vollziehen."

[2] Vgl. Bain, Mental and moral science 585 ff.

[3] Types of Ethical Theory II[3] 270 ff; vgl. Schwarz, Das sittliche Leben (1901) 24—25.

Digitized by Google

Auf diese Frage antworten manche: weil Gott die menschliche Natur so eingerichtet habe. Aber hat Gott willkürlich die Natur so eingerichtet, daß ihr der Meineid, die Lüge, der Mord mißfällt, die treue Pflichterfüllung, die opferfreudige Nächstenliebe gefällt? Wer dies behaupten wollte, fiele in den schon widerlegten Moralpositivismus zurück.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, bemühen sich manche Anhänger der Gefühlsmoral, uns aus *inneren* Gründen begreiflich zu machen, warum gewisse Handlungen dem moralischen Sinne gefallen oder mißfallen. Auf die Frage: *warum* wir das dem moralischen Sinne Gefallende allem andern vorziehen sollen, antwortet *Hutcheson*: weil die Befriedigung dieses Sinnes die höchste und reinste Lust (moral enjoyment) gewähre. Damit gerät er in den Egoismus. Fragen wir weiter: warum die einen Handlungen gefallen, die andern nicht, so lautet die Antwort: weil die einen die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück befördern, die andern nicht. Im Widerstreit zwischen selbstischen und wohlwollenden Neigungen entscheidet der moralische Sinn zu Gunsten der letzteren. Damit stehen wir auf dem Boden des Sozialeudämonismus.

2. Im Grunde ist die Philosophie *Fr. Heinr. Jacobis* (1743—1819) nur eine Verallgemeinerung der englischen Gefühlsmoral auf das gesamte Gebiet geistiger Erkenntnis.

Um dem Skeptizismus zu entgehen, zu dem jede auf Verstandeserkenntnis gebaute Wissenschaft notwendig führen müsse, nahm Jacobi neben der sinnlichen Erfahrung noch die Vernunft als geistiges, bloß rezeptives Wahrnehmungsvermögen an, welches die geistigen Dinge in derselben unmittelbaren Weise sieht wie das leibliche Auge die körperlichen. Die geistige Anschauung der Vernunft offenbart sich uns durch das *Gefühl*. Wir fühlen, daß es einen Gott, eine Freiheit des Willens, ein sittliches Gesetz gibt. Dieses Gefühl ist auch unser Führer auf dem sittlichen und religiösen Gebiete [1].

Es mag bequem sein, sich gegen die Zweifel des grübelnden Verstandes auf das Gefühl zu berufen, wissenschaftlich ist es nicht. Der denkende Geist, der eine Erkenntnis der Dinge aus den letzten Gründen erstrebt, wird sich mit dem Hinweis auf das blinde Gefühl nie zufrieden geben. Übrigens kann das Gefühl nicht einmal *subjektives* Erkenntnisprinzip des Sittlichen sein. Es gibt kein moralisches Gefühl und keinen moralischen Sinn. Denn das sittlich Gute und Böse besteht in geistigen Verhältnissen, die man wohl mit dem Verstande erfassen, aber nicht fühlen kann. Man fühlt nicht, daß zweimal zwei vier ist, sondern man erkennt es; so fühlt man auch nicht, daß Mord und Diebstahl böse sind, sondern man erkennt es.

Der Annahme, das Gewissen sei nur eine instinktive Gefühlsäußerung, widerspricht auch die große Verschiedenheit der sittlichen Urteile bei den verschiedenen Völkern, sobald es sich um die konkrete Anwendung der allgemeinsten Grundsätze handelt. Wäre das Gewissen ein instinktartiges Gefühlsvermögen, so müßten die sittlichen Urteile weit übereinstimmender sein, als es der Fall ist. Denn die menschliche Natur mit ihren angebornen Trieben bleibt überall im wesentlichen dieselbe.

[1] Werke III 318 ff.

Digitized by Google

3. Auch in neuester Zeit sind noch Versuche gemacht worden, die sittlichen Erscheinungen aus angebornen Trieben und Gefühlen zu erklären.

Wilh. Schuppe[1] sieht das Bewußtsein, d. h. die bewußte Existenz, als das allein absolut Wertvolle, und die Lust am Bewußtsein als die unvermeidliche absolute Wertschätzung an. Alles andere ist nur unter gewissen Rücksichten und Bedingungen Gegenstand der Wertschätzung (der Lustempfindung), das Bewußtsein aber immer und unbedingt, um seiner selbst willen.

Diese notwendige Wertschätzung des Bewußtseins dehnt sich auf alles aus, was das Bewußtsein oder die Lust am Bewußtsein mehrt, beziehungsweise deren Minderung verhindert. Die Bejahung des Bewußtseins ist notwendig auch Bejahung alles dessen, was das Bewußtsein erhält und vermehrt, und Verneinung dessen, was dasselbe zu vermindern droht. Alles, was so im Bewußtsein einschließlich bejaht wird, ist sittlich gut, was verneint wird, ist sittlich schlecht. Um zu wissen, was gut oder schlecht ist, brauchen wir nur im einzelnen zu untersuchen, was das Bewußtsein vermehrt oder vermindert. Ersteres ist gut, letzteres schlecht.

Gelangen wir auf diese Weise nicht zum rücksichtslosesten Egoismus? Nein, antwortet Schuppe. Der eigentliche Gegenstand der Wertschätzung ist zwar das individuelle Bewußtsein in seiner konkreten Bestimmtheit als Einzelbewußtsein, aber nur insofern, als in ihm das Allgemeine und Wesentliche des Bewußtseins oder das Bewußtsein als Gattungsbegriff enthalten ist. „Die eigentliche Quelle der Lust des Ich an seiner Existenz ist nicht die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, in welcher es sich findet und aus welcher es seine unterscheidbare Individualität hat, sondern das Bewußtsein als solches.“[2]

Diese Lösung der Schwierigkeit ist doch gar zu ungenügend. Mag Schuppe noch so viele logische Kunststücke gebrauchen als er will, diese Wahrheit wird er nicht umstoßen: das Bewußtsein oder die Existenz, die uns gefällt und die wir notwendig lieben, ist nicht die Existenz überhaupt, sondern unsere eigene und individuelle Existenz. Wenn z. B. jemand von Räubern angegriffen wird und sich gezwungen sieht, zwischen vielen fremden Existenzen und seiner eigenen zu wählen, so wird er unbedingt der letzteren den Vorzug geben und die fremden Existenzen opfern, um die eigene zu retten.

Die Antwort Schuppes könnte nur vom Standpunkt des pantheistischen Idealismus irgend welchen Sinn haben, der die einzelnen „Iche“ nur als Erscheinungen des einen, allumfassenden, absoluten „Ichs“ ansieht. Soviel wir aber wissen, ist Schuppe kein Anhänger des Pantheismus. Es ist auch nicht einzusehen, wie man aus der Wertschätzung des Bewußtseins die sittlichen Normen ableiten kann. Die Wertschätzung im Sinne Schuppes ist nichts als eine Lustempfindung an der Existenz. Eine bloße Lustempfindung, mag man sie auch als „unvermeidlich und unbedingt“ hinstellen, kann nicht die letzte Quelle des Sittlichen sein. Was soll es ferner heißen, dem Bewußtsein komme absoluter Wert zu? Weder das Bewußtsein des einzelnen Menschen noch das aller Menschen zusammen hat absoluten Wert. Wie der einzelne Mensch, ist auch das ganze Menschengeschlecht ein beschränktes, bedingtes Sein, das Gott zu seiner bewirkenden, erhaltenden, leitenden Ursache und zu seinem letzten Ziele hat. Diese Abhängigkeit von Gott muß Schuppe folgerichtig in Abrede stellen. Denn nur auf Kosten des Schöpfers kann man dem Geschöpfe absoluten Wert beilegen[3].

---

[1] Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1881, 158.
[2] Ebd. 147.
[3] Über Schuppe vgl. Gutberlet, Ethik und Religion 287 ff.

Digitized by Google

4. Nicht sehr vom vorigen verschieden ist das System A. Dörings[1].

Die Grundlage des Döringschen Systems bildet die Annahme, ein Gegenstand sei nur insofern ein Gut oder wertvoll für uns, als er ein Bedürfnis zu befriedigen oder ein Lustgefühl zu erregen vermöge. Das höchste Gut des Menschen ist also dasjenige, welches das wichtigste und allgemeinste menschliche Bedürfnis zu befriedigen vermag. Dieses oberste Bedürfnis, dem alle andern Bedürfnisse untergeordnet sind, ist das Bedürfnis der begründeten Selbstschätzung. Jeder Mensch hat das angeborne Bedürfnis, sich einen objektiven allgemeinen Wert beizumessen, d. h. einen Wert, der nicht bloß subjektiv für das Individuum selbst gilt, sondern „der auf der Bedeutung des Individuums für etwas außer ihm Befindliches, Allgemeines beruhen muß". Diese „berechtigte Selbstschätzung auf Grund wahren Eigenwertes, der der sittlichen Gesinnung zukommt"[2], ist also das höchste Gut des Menschen und zugleich die Triebfeder des sittlichen Handelns. Seine Verwirklichung selbst ist das sittliche Handeln.

Der unbewußte Trieb, dieses Selbstschätzungsbedürfnis zu befriedigen und dem eigenen Streben nach irgend einer Norm Wert zu verleihen, ist der „moralische Trieb" oder das Gewissen. Die Freude des guten Gewissens ist nichts als die „Lust aus der unbewußten Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses" oder die Lust „aus dem unklaren Gefühl, dem eigenen Streben objektiven Wert beigelegt zu haben"[3].

Der objektive Wert im Sinne Dörings besteht in der Hervorbringung der Lust in andern fühlenden Wesen, und zwar zumeist in der Hervorbringung der höchsten Lust, indem man andern die Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses verschafft[4]. Die oberste sittliche Maxime lautet: „Wolle das Gute als das wirklich und allein objektiv Wertvolle." Nur die Triebfeder des wahren Eigenwertes vermag den guten Willen, die sittliche Gesinnung als unvermischte und ausschließliche Ursache des äußerlichen Guten zu erzeugen[5]. Der ethische Mensch ist der „vollkommen soziale Mensch, der Segensmensch, von dem nichts Gesellschaftsstörendes, Glückfeindliches, sondern nur Heilsames ausgehen kann"[6].

Die Grundlage der Ausführungen Dörings ist die Annahme, das Gute sei gleichbedeutend mit dem Lusterzeugenden. Diese Annahme ist aber unhaltbar und führt notwendig zur Behauptung, die Lust selbst sei kein Gut oder höchstens insofern gut, als sie wiederum Lust hervorzubringen vermag.

Eine weitere Voraussetzung Dörings ist die vermeintliche Unmöglichkeit einer vollkommenen Glückseligkeit, auch in einem zukünftigen Leben. Diese Unmöglichkeit will er damit beweisen, weil die Glückseligkeit nur unter wesentlich verschiedenen Daseinsbedingungen möglich wäre. Unter dieser Voraussetzung würde aber die volle Identität des Selbstbewußtseins aufhören, und folglich hätten wir in diesem Leben kein Interesse mehr, nach einem solchen jenseitigen

[1] Philosophische Güterlehre, Berlin 1888; Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre (1899).

[2] Philosophische Güterlehre 56; Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre 292 u. 303. [3] Philosophische Güterlehre 232.

[4] Ebd. 239. Im Handbuch der menschl.-natürl. Sittenlehre S. 33 wird die oberste sittliche Forderung in den Satz zusammengefaßt: „keinem fühlenden Wesen ohne Not, ohne zwingenden Grund, Leid zuzufügen, vielmehr jedes fühlende Wesen, soviel wir vermögen, in seinem Wohlsein zu fördern."

[5] Philosophische Güterlehre 391.

[6] Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre 199.

Digitized by Google

Zustande zu streben. Diese Beweisführung setzt aber voraus, es gebe nichts Bleibendes und Unwandelbares im Menschen. Die Seele des Menschen bleibt immer substantiell dieselbe, in welchem Zustande sie sich auch befinden mag. Das Wesen der Seele besteht nicht im Bewußtsein. Letzteres ist vielmehr eine Betätigung der Seele, die z. B. im Schlaf aufhört, ohne daß deshalb der Mensch aufhört, derselbe zu sein.

Es ist auch ein unbegreiflicher Widerspruch, wenn Döring die begründete Selbstschätzung als das höchste Gut hinstellt, und dann doch den Wert dieses Gutes von seinem Verhältnis zur Lusthervorbringung in andern Wesen abhängig macht. Wenn ich mich nur schätzen kann, weil und insofern ich zur allgemeinen Lust beitrage, so sehe ich nicht mehr mich selbst, sondern etwas außer mir Gelegenes als das höchste Gut an.

5. Vom Standpunkt der Entwicklungslehre leitet Har. Höffding die „sittliche Wertschätzung von Gefühlen und Instinkten als ihrer tiefsten Quelle" ab[1]. Das Gewissen ist „ein Beziehungsgefühl", welches voraussetzt, „daß sich im Bewußtsein ein Verhältnis zwischen zentralen und peripherischen Gefühlen, zwischen Gefühlen mit umfassenderem und solchen mit beschränkterem Vorstellungsinhalt geltend macht"[2].

Jedes fühlende Wesen stellt nämlich an seine Handlung die Forderung, ein bestimmtes Lustquantum hervorzubringen. Bei ganz unentwickeltem Bewußtseinszustand wird das Individuum nur von den Gefühlen des Augenblicks beherrscht. Sobald sich aber das Bewußtsein entwickelt, wird das Individuum auch Gefühle der Lust und Unlust empfinden, welche das Leben als Ganzes betreffen. „Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks als Wirkung der eigenen Handlung des Individuums im Bewußtsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühle zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, welches durch das gegenseitige Verhältnis jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältnis, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann.... Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolierten Individuum äußern kann."

Das Individuum lebt jedoch nicht getrennt, sondern in der Gesellschaft, deren Produkt es ist. Wie in individueller Beziehung der Selbsterhaltungstrieb allmählich Gefühle erzeugt, welche dem Leben als Ganzem entsprechen, ebenso regen sich in den sympathischen Instinkten allmählich Kräfte, welche auf das Wohl der Gattung abzielen. Infolge davon wird das Gewissen nicht mehr bloß durch das Verhältnis der individuellen Lustgefühle untereinander, sondern auch durch das Verhältnis der individuellen Interessen[3] zu denen der Gesellschaft erregt. Die Äußerung des Gewissens oder das ethische Gefühl verlangt jetzt Unterordnung der individuellen Interessen unter die der Gesellschaft und wird so Pflichtgefühl[4]. Bei höherer Entwicklung tritt das Pflichtgefühl als Gerechtigkeitsgefühl auf. Sobald nämlich die Sympathie sich über den blinden Instinkt erhebt, wird sie in ihrer Äußerungsweise von der Rücksicht auf die Verschiedenheit der uns umgebenden Wesen und auf das Verhältnis derselben zur Wohlfahrt der Gesamtheit geleitet.

---

[1] Ethik. Übersetzt von Bendixen, Leipzig 1888. [2] Ebd. 27.

[3] Man beachte, wie hier plötzlich statt des Lustgefühls das Interesse unterschoben wird.

[4] Ethik 32.

Digitized by Google

Dehnt sich die Sympathie einmal auf alle fühlenden Wesen aus und werden die Lebensbedingungen dieser Gesamtheit in bestimmten Gedanken formuliert, so entsteht das ethische Gesetz. Sein Inhalt kann „kein anderer sein als der Grundsatz, daß die Handlungen für möglichst viele bewußte Wesen möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt erzielen sollen. Hiermit sind die zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1) Keinem Individuum darf mehr mitgeteilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigentümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2) aber anderseits sollen die Vermögen und die Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität betrifft“ [1].

Höffdings Ethik zeigt viele Anklänge an das später zu besprechende System Herbert Spencers und ruht wie dieses auf der unbewiesenen und unhaltbaren Voraussetzung, der Mensch habe sich erst allmählich über die Bildfläche des rein Tierischen emporgearbeitet. Eine weitere „unangreifbare“ Voraussetzung bildet das von Höffding ohne Beweis behauptete und zur Grundlage seiner Theorie gemachte „Beziehungsgefühl“. Wir bestreiten das Dasein eines solchen Gefühls. Ein Gefühl kann wohl Tatsachen und Zustände, aber keine „Beziehungen“ und „Interessen“ wahrnehmen; diese wahrzunehmen und zu beurteilen ist Sache des Verstandes. Noch entschiedener bestreiten wir das Dasein eines „Instinktes“ oder „Gefühls“, das uns antreiben soll, fremde und fernliegende Interessen den eigenen vorzuziehen. Die Höffdingsche Ethik ist nur ein Versuch, den „moralischen Sinn“ der älteren englischen Philosophen auf dem Grund der Deszendenzlehre aufzubauen und mit dem Sozialutilitarismus in Einklang zu bringen.

Nach der Sittenlehre Höffdings ist auch die sittlich gute Tat subjektiv weiter nichts als die Befriedigung, und die Übertretung der sittlichen Gebote nichts als die Mißachtung eines Gefühls. Der wäre aber zu bedauern, der sich um solche Gefühle viel kümmerte, wenn ihm deren Mißachtung Vorteil verspricht. Die Gefühle haben sich der Vernunft zu unterwerfen, aber nicht zu herrschen.

§ 2. Das Mitgefühl.

1. An die Stelle des moralischen Sinnes stellt Ad. Smith [2] das Moralprinzip des Mitgefühls (Sympathie), erklärt aber dasselbe in einer Weise, daß man zweifeln kann, ob er noch zu den Anhängern der Gefühlsmoral gehöre. Von Natur aus sind wir nach Smith mit dem Vermögen und der Neigung begabt, uns gewissermaßen an die Stelle derjenigen, mit denen wir umgehen, zu versetzen und ihren Zustand mitzufühlen. Haben wir uns nun lebhaft in die Lage des andern versetzt und billigen wir sein Benehmen, so ist dasselbe sittlich gut; müssen wir es aber tadeln, so ist es schlecht. Denn als unparteiische Zuschauer, welche die Empfindungen anderer nicht tatsächlich haben, sondern sich bloß in dieselben hineindenken, urteilen wir leidenschaftslos. So wie wir andere beurteilen, müssen wir dann auch über uns

[1] Ebd. 35.

[2] Theorie der moral. Empfindungen. Deutsche Übersetzung, Braunschweig 1770.

Digitized by Google

selbst vom Standpunkt des unparteiischen Zuschauers urteilen. Die sittliche Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann.

Diese Ansicht ist ungenügend. Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers mag uns vor den Verblendungen der Eigenliebe sicherstellen, aber eine Norm des Sittlichen kann er unmöglich abgeben. Denn es fragt sich gleich weiter, wonach soll denn der unparteiische Zuschauer urteilen? Auch er muß eine Richtschnur haben, an der er das Sittliche mißt. Die Sympathie und Antipathie darf nicht eine blinde sein, sie muß sich, soll sie als vernünftig gelten, auf Vernunftgründe stützen.

2. Von einem ganz andern Standpunkt als Smith kommt der Vater des modernen Pessimismus zum Moralprinzip des Mitgefühls. Schopenhauer (1788—1860) beschränkt aber sein Moralprinzip auf das Mitgefühl an fremdem Weh, d. h. auf das Mitleid.

Es gibt nach Schopenhauer nur drei Grundtriebfedern unseres Handelns: 1) „Egoismus, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos); 2) Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit); 3) Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmut und zur Großmut)." [1]

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Diejenigen Handlungen, welche dem Egoismus entspringen — und dazu gehört die große Mehrzahl —, sind moralisch wertlos, diejenigen, welche aus Bosheit geschehen, sind moralisch verwerflich; also bleibt nur das Mitleid als alleinige moralische Triebfeder. Das Mitleid wirkt dem Egoismus entgegen und erzeugt Handlungen, die ohne jedes egoistische Motiv auf das Wohl anderer (auch der Tiere) abzielen.

Wie ist es aber möglich, daß das Leid eines andern unmittelbar, d. h. gerade so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde? Nur dadurch, daß ich mich gewissermaßen geistig mit ihm identifiziere, so daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und ihm, auf welchem mein Egoismus beruht, in der Erkenntnis nahezu aufgehoben erscheint und meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Dieser Vorgang geschieht durch das Mitleid. „Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert, und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen." [2] Das Mitleid selbst aber steht nach Schopenhauer im Dienste der höchsten sittlichen Aufgabe: der Verneinung des Willens zum Leben.

3. Das Wesentliche an dieser Lehre ist im folgenden Satze enthalten: Nur diejenigen Handlungen sind sittlich gut, welche 1) in keiner Weise auf das eigene, sondern nur auf das fremde Wohl abzielen und 2) dem subjektiven Beweggrund (Motiv) des Mitleids entspringen. Da das zweite Erfordernis bloß die notwendige Bedingung ist, damit eine vollkommen uneigennützige Handlung zu stande komme, so gehört dieses Moralprinzip im Grunde zum

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II², § 16, 210. Vgl. Welt als Wille und Vorstellung II⁴ 697 A.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 16, 208.

Digitized by Google

Sozialeudämonismus, unterscheidet sich jedoch von demselben in zwei Punkten, die beide zu seinen Ungunsten sprechen.

a) Der Eudämonismus hat das positive Glück anderer zum Zweck. Nach Schopenhauer dagegen bezweckt das gute Handeln nur die Beseitigung fremden Elendes (negativer Eudämonismus). Diese Annahme ruht auf der Voraussetzung, Lust und Glück sei nichts Positives, sondern nur die Negation des Schmerzes[1]. Aber nennen wir etwa denjenigen, der sich über den Erwerb großer Güter freut oder nach langer Trennung wieder im Kreise seiner Lieben weilt, bloß deshalb glücklich, weil er keine Schmerzen empfindet?

Mit dieser pessimistischen Voraussetzung hängt auch die Behauptung zusammen, das Mitleid sei die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns. Würde wohl jemand diese Behauptung aufstellen, wenn er meinte, das Glück sei nicht etwas bloß Negatives, bloße Abwesenheit von Schmerzen, sondern positive Befriedigung unserer Strebevermögen? Er würde eher die Mitfreude an fremdem Glück als den schönsten Beweggrund des Wohltuns hinstellen.

b) Der gewöhnliche Eudämonismus verlangt die Beförderung des allgemeinen Wohles, aber in diesem ist das Wohl des Handelnden mit einbegriffen. Er verlangt also nicht, daß wir vom eigenen Glücke gänzlich absehen. Dagegen will Schopenhauer nur die völlig uneigennützigen Handlungen, die in keiner Weise das eigene Wohl betreffen, als sittlich wertvoll gelten lassen. Eine solche Ausschließung jedes eigenen Interesses von dem Gebiete des Sittlichen ist aber eine Ungeheuerlichkeit und eine Unmöglichkeit. Schopenhauer selbst gesteht, der Trieb nach Befriedigung und Glück sei der fundamentalste, unzerstörbarste Trieb des menschlichen Herzens. Sollte nun wirklich die Tugend nur um den Preis der gänzlichen Mißachtung dieses Grundtriebes erreichbar sein? Jedenfalls wäre dann für die Durchschnittsmenschen die Tugend ein Ding der Unmöglichkeit, ein schöner, nie zu verwirklichender Traum.

4. Merkwürdig ist, daß der in der Aufdeckung der Schwächen anderer Systeme so scharfsichtige Philosoph nicht den offenbaren Widerspruch entdeckte, in den er sich durch sein System verwickelt. Nur das völlig uneigennützige Handeln ist sittlich gut. Was ist nun das Mitleid, aus dem diese Gesinnung hervorquellen soll? Der Mitleidige erkennt sich selbst in andern wieder oder erkennt den allen Menschen gemeinsamen und unbefriedigten Urwillen wieder und will ihn, also auch sich selbst, von der Unlust befreien. Heißt das vollständig uneigennützig handeln?

5. Die Behauptung, nur die völlig uneigennützigen, auf die Verminderung fremden Wehes gerichteten Handlungen seien sittlich gut, führt auch zur Verwerfung aller Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Schopenhauer nimmt die Folgerung ausdrücklich an[2]. Aber wie will er erklären, daß alle Welt von der Pflicht der Mäßigkeit, der Geduld, des Starkmuts usw. spricht? Nach unserem Gegner wären alle diese Namen aus dem Verzeichnis der

---

[1] Welt als Wille und Vorstellung I 376. „Alle Befriedigung oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv."

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 5, 126.

Digitized by Google

Tugenden auszustreichen, oder sie wären jedenfalls nur noch insofern Tugenden, als sie helfen, fremdes Leid zu mindern. Wie sollte von diesem Standpunkt ein Robinson Crusoë noch ein sittliches Leben führen können?

Daß im Moralprinzip des Mitleids für Pflichten gegen Gott kein Platz ist, versteht sich von selbst, schon deshalb, weil es nach Schopenhauer einen Gott nicht gibt; aber selbst wenn es einen Gott gäbe, wie könnte sich dem Unendlichen gegenüber das Mitleid betätigen?

6. Unzählige Handlungen, die nach allgemeiner Ansicht als heroische Tugendübungen gelten, lassen sich durch den Beweggrund des Mitleids ganz und gar nicht erklären. Wenn ein hl. Laurentius auf dem glühenden Roste die Beweise der wunderbarsten Geduld gibt; wenn ein hl. Franziskus aus Liebe zu Christus ein armer Bettler wird; wenn eine hl. Elisabeth von Thüringen, von der Wartburg verstoßen, zur Winterszeit mit ihren Kindern in einem Stalle eine Herberge findet und um Mitternacht Gott ein Danklied anstimmen läßt: wie sollten solche Handlungen dem Mitleid mit fremdem Elend entsprungen sein? Doch das sind christliche Beispiele, Blüten christlicher Gottesminne. Sie werden deshalb von unserem Gegner vielleicht nicht anerkannt.

Aber wir können auch mit andern Beispielen dienen. „Daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: ‚Trüwen, lieben Eidgenossen, wullts minem Wip und Kinde gedenken', und dann so viele feindliche Speere umfaßte, als er konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe, das denke sich, wer es kann: ich kann es nicht." So Schopenhauer[1]. Mit diesem Beispiel trifft er sich selbst. Wer kann sich denken, daß Arnold aus Mitleid sich dem Heldentode für das Vaterland geweiht? Wenn das Mitleid hier rege gewesen, so hätte es ihn eher zu Gunsten seiner Frau und Kinder von seiner Tat abhalten sollen. Aber über dieses Gefühl setzte er sich großmütig hinweg, nicht aus Mitleid, sondern aus Liebe zum Vaterland.

Schopenhauer entgegnet, es sei nicht notwendig, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde. Aus der einmal erlangten Kenntnis von den Folgen unserer Handlungen für andere, gehen in edeln (!) Gemütern die Maximen hervor: Neminem laede, und: Omnes quantum potes iuva. Die erstere enthält die Rechtspflichten, die letztere die Liebespflichten[2]. Auf Grund dieser Maximen bildet sich der allgemeine Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten und jedem nach Kräften zu helfen. Schopenhauer nennt diese Maximen ein „Behältnis oder Reservoir, in welchem die aus dem Mitleid geschöpfte Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen".

Aber unmöglich können die Menschen durch das bloße Mitleid zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangen. a) Das Mitleid ist eine sinnliche, vernunftlose Regung, welche wie alle Leidenschaften nach den Anforderungen der Vernunft geregelt und geleitet werden muß und folglich dieser nicht als Norm und Leitstern dienen kann. Oder gibt es denn nicht ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, welches z. B. der Richter, der Soldat, der Arzt oft zum Schweigen bringen muß, um der Pflicht nicht untreu zu werden?

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik II, § 15, 203. [2] Ebd. 214.

Digitized by Google

b) Die sittlichen Grundsätze sind ferner allgemein und unwandelbar, in ihrer allgemeinen Fassung unabhängig von Zeiten, Orten und Personen. Das Mitleid aber ist ein wankelmütiges Gefühl, welches sich bei verschiedenen Menschen verschieden äußert, ja selbst bei einer und derselben Person vielen Schwankungen ausgesetzt ist. Es hängt von der Lebhaftigkeit der Phantasie, von der größeren oder kleineren zeitlichen und räumlichen Entfernung, von der physischen Organisation und der augenblicklichen Gemütsstimmung ab. Weiche Naturen sind mehr zum Mitleid geneigt als andere. Wie sollen sich nun aus einem solchen wetterwendischen Gefühl die unabänderlichen sittlichen Grundsätze ableiten lassen?

c) Das Mitleid ist namentlich ganz ungeeignet, der Gerechtigkeit als Norm zu dienen. Die Gerechtigkeit befiehlt nicht bloß, niemand zu verletzen, sondern jedem das Seine (suum cuique) zu geben. Schopenhauer beseitigt jedoch alles Positive aus seinem Rechtsbegriff, fälscht ihn somit. Aber nicht einmal die negativen Rechtspflichten vermag er zu erklären. Neminem laede heißt nach Schopenhauer: Verursache keinem Schmerzen, denn das verbietet das Mitleid. Daraus würde folgen, daß der Dieb, der einem Millionär ein Geldstück entwendet, kein Unrecht begeht. Ein vernünftiger Millionär wird über ein so geringes Übel wohl keinen Schmerz empfinden, wenn er es auch nicht billigt. Dagegen würde der Mietsherr, der eine arme Familie aus seinem Hause ausweisen läßt und ihr dadurch Schmerzen bereitet, nicht bloß die Liebe schwer verletzen, sondern die Gerechtigkeit. Das ist aber unrichtig. Nicht jedes Zufügen von Schmerz ist gegen die Gerechtigkeit. Der Henker fügt Schmerzen zu, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Vielleicht wird Schopenhauer antworten, der Henker walte seines Amtes aus Mitleid mit dem Staat! Dann könnte er aber ebensogut behaupten, man zahle die Steuern aus Mitleid, der Soldat ziehe aus Mitleid in den Krieg, der Schuldner bezahle seine Schulden aus Mitleid!

§ 3. Das Moralprinzip des sittlichen Geschmacks.

1. Von jeher wurde zwar die nahe Verwandtschaft zwischen dem Guten und Schönen anerkannt; so besonders von Plato und Augustinus u. a.[1] Aber erst J. F. Herbart (1776—1841) hat die Ethik einfachhin als Zweigwissenschaft der Ästhetik eingereiht.

Den Ausgangspunkt Herbarts bildet der von Kant entlehnte Grundsatz: Die sittliche Gutheit unseres Wollens ist von den äußeren Gütern unabhängig. „Mit dem Blick des Genies hatte Kant gesehen, daß keine Materie des Willens, sondern nur die Form der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmung sein könne."[2] Aber er tat einen Mißgriff, indem er in Ermanglung einer andern Form die logische Form der Allgemeinheit des Gesetzes herbeizog. „Dem großen Manne entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derentwegen die praktische Philosophie ... ein Teil der Ästhetik werden muß."

[1] S. oben S. 183.

[2] Allgemeine prakt. Philosophie: WW. VIII (Ausg. Hartenstein, 1851), 210.

Digitized by Google

Herbart definiert die Philosophie als Verarbeitung der Begriffe. Sie zerfällt nach den drei verschiedenen Arten, in denen sich die Begriffe verarbeiten lassen, in die Logik, Metaphysik und Ästhetik. Die Logik zielt auf Verdeutlichung der Begriffe; die Metaphysik auf Berichtigung derselben. Nach Herbart enthalten nämlich die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe Widersprüche. Die Ästhetik endlich geht auf Ergänzung der Begriffe durch Wertbestimmungen.

Es gibt Begriffe, die von einem Urteil des Beifalls oder Mißfallens begleitet sind. Die Wissenschaft von diesen Begriffen und Urteilen ist die Ästhetik. Angewandt auf das Gegebene geht die Ästhetik in eine Reihe von Kunstlehren über, die angeben, wie man sich in Bezug auf gewisse Gegenstände verhalten solle, da das Mißfallende zu vermeiden, das Gefallende hervorzubringen ist. Die wichtigste dieser Kunstlehren ist die Tugendlehre, deren Vorschriften einen verpflichtenden Charakter haben, weil wir ihren Gegenstand unwillkürlich und beständig darstellen, was bei den übrigen Kunstlehren nicht der Fall ist.

Der Gegenstand der unwillkürlichen Geschmacksurteile, mit denen sich die Ethik befaßt, sind gewisse einfache Willensverhältnisse, und die aus diesen Urteilen sich ergebenden Ideen sind die Normen des sittlichen Lebens für die einzelnen sowohl als für die Gesellschaft.

Herbart unterscheidet fünf einfache, unabhängig von jeder Materie gefallende, ursprüngliche Willensverhältnisse. Das erste Willensverhältnis ist ein qualitatives und besteht zwischen der Beurteilung und dem Wollen überhaupt. In diesem Verhältnis, wie bei allen folgenden, gefällt die Übereinstimmung oder Harmonie, während die Nichtübereinstimmung mißfällt. Das zweite Verhältnis ist ein quantitatives und findet statt unter mehreren Strebungen in einem und demselben wollenden Wesen, und zwar ohne Rücksicht auf den Inhalt des Wollens. Das in Vergleich kommende größere (intensivere) Streben dient in Bezug auf das kleinere als Norm zur Beurteilung, bis zu welchem Grade dieses gesteigert werden darf, um nicht zu mißfallen. Das dritte Willensverhältnis ist dasjenige des eigenen Wollens zu dem vorgestellten Wollen eines andern Vernunftwesens. Entweder begleiten sie einander harmonisch oder treten einander entgegen. Das vierte Verhältnis ist das wirkliche Verhältnis zweier Willen, die auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Das fünfte Verhältnis endlich ist dasjenige des Willens zu einer vollbrachten Tat, durch welche der eine Wille dem andern wohl oder wehe zu tun beabsichtigte.

Aus jedem der genannten fünf Verhältnisse entsteht eine Musteridee, nach welcher sich das praktische Leben gestalten soll. Aus der Harmonie zwischen Urteilen und Wollen entsteht die Musteridee der inneren Freiheit; aus dem harmonischen quantitativen Verhältnis der verschiedenen Betätigungen desselben Willens untereinander die Musteridee der Vollkommenheit; aus dem harmonischen Verhältnis eines Willens zu einem vorgestellten andern die Idee des Wohlwollens; aus der Harmonie zwischen zwei auf dasselbe Objekt gerichteten Willen die Idee des Rechts oder die Idee des Mißfallens am Streit; endlich aus der Disharmonie zwischen dem Willen und der wirklich vollbrachten Tat, durch welche der eine dem andern wohl oder wehe tat, die Idee der Vergeltung[1].

Durch Ableitung entstehen aus den fünf Musterbegriffen fünf Systeme oder gesellschaftliche Musterbegriffe, indem man sich eine Mehrheit von Vernunftwesen vereint denkt und auf dieselben die Musterideen analog zu der obigen Weise anwendet. Aus der Idee des Rechts entsteht so das System der Rechtsgesellschaft, aus der Idee der Vergeltung oder Billigkeit das Lohnsystem,

[1] Allgemeine prakt. Philosophie 34 ff 74.

Digitized by Google

aus der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem, aus der Idee der Vollkommenheit das Kultursystem, aus der Idee der Freiheit das System der beseelten Gesellschaft[1].

2. Wohl niemand wird sich des Eindrucks zu erwehren vermögen, daß dieses System doch gar zu gekünstelt ist, um noch wahr sein zu können. Doch davon wollen wir absehen. Das ganze System ist auf einer völlig unhaltbaren Grundlage aufgebaut, nämlich auf der Annahme, die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern, auf die es gerichtet ist, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird“[2]. Diese Behauptung ist so offenbar unrichtig, daß man sich wundert, wie sie Herbart ohne Spur eines Beweises zur Grundlage seiner Ausführungen nehmen konnte. Wir verweisen auf das früher (S. 176) Gesagte. Wenn ich ein Ding begehre und ein anderes verabscheue, so kommt das eben daher, weil das eine für mich irgendwie gut (begehrenswert) ist oder wenigstens als solches erscheint, das andere aber nicht. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch auf sittlichem Gebiete. Der Wille, andern Unrecht zuzufügen, ist böse, weil er auf das Böse gerichtet ist. Wie die Richtung der Bewegung von dem Ziele bestimmt wird, so werden die Betätigungen unseres Strebevermögens gut oder böse, je nachdem sie auf das Gute oder Böse gerichtet sind. Der Wille ist gut, der das Gute will.

Bei Herbart ist allerdings die Behauptung, die Gutheit des sittlichen Wollens sei unabhängig von der Materie des Wollens, eine notwendige Folge seiner Auffassung von der Ästhetik überhaupt. Nur die Form unterliegt nach ihm der ästhetischen Beurteilung, die Materie dagegen ist gleichgültig[3]. Diese Ansicht ist unhaltbar. Zum wahrhaft Schönen gehört nicht bloß die Form, sondern auch ein entsprechender Inhalt. Nur wo die Form als die Verkörperung einer entsprechenden Idee erscheint, haben wir die wahre befriedigende Schönheit[4].

Herbart ist auch nicht im stande, den alles überragenden Wert der sittlichen Güter zu erklären. Die sittlichen Urteile sind nur Geschmacksurteile, ein gewisses Wohlgefallen an Willensverhältnissen, oder wenn es sich um Schlechtes handelt, ein ästhetisches Mißfallen[5]. Wäre der nicht ein Tor, welcher sich aus der Verletzung solcher Urteile viel Unruhe machte? Und was könnten wir einem Menschen sagen, der sein Leben nicht nach den sittlichen Urteilen einrichtet? Höchstens, er handle geschmacklos oder geschmackwidrig. Den Wilden mit ihren rohen Sitten und ihren mangelhaften sittlichen Begriffen könnten wir höchstens mangelhafte oder verkehrte Geschmacksentwicklung vorwerfen.

Welches Lob könnten wir vom Standpunkte Herbarts demjenigen spenden, der in treuer Pflichterfüllung sein Vermögen, seine Gesundheit, selbst sein Leben zum Opfer gebracht? Kein anderes, als er habe geschmackvoll gehandelt, er

---

[1] Ebd. 76 ff. [2] Ebd. 5 179. [3] Ebd. 18.

[4] Zur Kritik Herbarts vgl. Brasch, Die Welt- und Lebensanschauung Fr. Überwegs 419 ff.

[5] Allgemeine prakt. Philosophie 23: „Der sittliche Geschmack als Geschmack überhaupt ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack.“

Digitized by Google

habe sich einer ästhetischen Liebhaberei zum Opfer gebracht, er sei in den Tod gegangen, um einem ästhetischen Mißfallen zu entgehen!

Und woher sollen nun gar diese Geschmacksurteile ihre unbedingt *verpflichtende*, moralisch *zwingende Kraft* nehmen, die ihnen doch nach Herbarts eigenem Geständnis zukommt? Wer sollte mich *verpflichten*, solche ästhetische Urteile zur Richtschnur meines ganzes Lebens zu nehmen und selbst bis in den Tod ihnen treu zu bleiben? Gewiß, wenn die empörten Leidenschaften toben und die Pflichterfüllung die schwersten Opfer von uns verlangt, genügen ästhetische Betrachtungen nicht.

Einen fast unbedingt ergebenen Schüler hat Herbart an T. *Ziller*[1] gefunden, welcher seinem Lehrmeister namentlich in pädagogischen Kreisen viele Anhänger gewonnen. Ziller gibt sich große Mühe, das von seinem Meister Versäumte nachzuholen und den Beweis zu erbringen, die *sittliche Gutheit unseres Wollens sei vom Gegenstande desselben unabhängig*. Sein Beweis läuft ungefähr auf folgendes hinaus.

Der sittlich gute Wille hat einen *unbedingten*, in allen Umständen gleichmäßig gültigen Wert. Diesen kann er aber nicht von seinem Gegenstande oder seiner Materie haben. Denn ein Gegenstand kann nur insofern ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder ihm irgendwie nützlich ist. Da nun aber der Wille (Einzelwille) in concreto nicht nur bei verschiedenen Menschen verschieden ist, sondern auch bei einem und demselben Individuum nach den Umständen sich ändert, so wird auch ein Gut verschieden beurteilt nach der Verschiedenheit des Willens, und man bekommt keine unbedingte, *allgemein gültige Wertschätzung* zu stande, wenn man das Verhältnis des Willens zu einem Gute der ethischen Wertschätzung zu Grunde legt. Mit andern Worten: der sittliche Wert des Willens kann nicht vom Gegenstande desselben abhangen.

Wir geben zu, daß der sittlich gute Wille einen in allen Umständen gültigen Wert besitzt; die Behauptung aber, daß man keinen solchen Wert zu stande bekomme, wenn man auf den Gegenstand des Wollens Rücksicht nehme, verneinen wir; jedenfalls ist der Zillersche Beweis nicht stichhaltig. Ein Gegenstand soll nur insofern schätzenswert, ein Gut sein, als er dem Willen Befriedigung verschafft oder nützlich ist. Ziller kennt also nur das *nützliche* und *angenehme* Gute. Von dem an und für sich angemessenen Guten (S. 179 ff) spricht er nicht, und doch gehört das sittlich Gute gerade zu dieser dritten Klasse des Guten.

Übrigens ist auch der allgemeine Begriff des Guten, von dem Ziller in seiner Beweisführung ausgeht, unrichtig. Gut ist, was einem Wesen angemessen und passend ist, was seiner Natur (nicht bloß seinem Willen, wie Ziller annimmt) entspricht und ihm deshalb irgendwie begehrenswert ist oder wenigstens als solches erscheint. Da nun die Natur des Menschen im wesentlichen immer dieselbe ist, so sind ihm auch viele Dinge und Handlungen ihrer Natur nach gut oder schlecht, und der Wille kann sich diese Dinge nicht zum Gegenstande setzen, ohne selbst gut oder schlecht zu werden. Wir verweisen auf das früher (S. 176 ff) Gesagte.

Bei Ziller zeigt sich handgreiflich, wie unmöglich es ist, die *Ethik von der Metaphysik* loszureißen. Nachdem er durch lange metaphysische Erörterungen über den Begriff des Guten zu dem Ergebnis gelangt ist, der gute Wille sei von dem Gegenstand unabhängig, erfährt der Leser zu seinem Erstaunen, die Ethik sei von der Metaphysik unabhängig. Das ist doch zu naiv. Also nachdem er selbst auf meta-

[1] Allgemeine philosophische Ethik (1886).

Digitized by Google

physischem Wege zu dem gewünschten Standort gelangt, schiebt er plötzlich einen Riegel vor, damit es niemand einfalle, ihm auf demselben Wege zu folgen und ihn mit metaphysischen Waffen zu belästigen. Oder wird Ziller sagen, nicht jede begriffliche Untersuchung sei schon als Metaphysik anzusehen? Wir erwidern: die Untersuchung des Inhaltes der höchsten Begriffe des Seins, des Wahren, Guten, Schönen usw. bildet den allereigentlichsten Gegenstand der Metaphysik. Gerade weil Herbart und Ziller von einer unrichtigen metaphysischen Erklärung des Guten ausgehen, kommen sie zu falschen ethischen Folgerungen.

Vierter Artikel.

Das Moralprinzip des individuellen Wohlergehens.

§ 1. Das Moralprinzip der sinnlichen Lust (Hedonismus).

Alle Anhänger des individuellen Eudämonismus kommen darin überein, daß sie die irdische Glückseligkeit oder vielmehr die größtmögliche Summe von Lust für das handelnde Individuum als den obersten Maßstab und Zweck des sittlich Guten ansehen. Es lassen sich aber unter ihnen zwei Richtungen unterscheiden. Die eine betrachtet vorzüglich die sinnliche Lust, und zwar vor allem die sinnliche Lust des Augenblickes, als den höchsten Zweck und Maßstab des sittlich Guten; die andere dagegen berücksichtigt das gesamte irdische Wohlergehen und beurteilt die einzelne Handlung nach ihrer Beziehung zum Leben als Ganzes.

Die erstere Richtung finden wir schon im Altertum vertreten durch Aristipp aus Cyrene und die nach ihm benannte Schule der Cyrenaiker, welche die augenblickliche Lust, und zwar, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzüglich die sinnliche Lust, als die höchste Richtschnur des Handelns und als das höchste Gut ansah[1]. Die Gesamtheit der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lustempfindungen bildet nach Aristipp das glückliche Leben oder die Glückseligkeit. Die augenblickliche Sinnenlust ist um ihrer selbst willen erstrebenswert, die Glückseligkeit aber nur wegen der einzelnen Lustempfindungen. Die Lust ist gut, auch wenn sie durch die schimpflichsten Handlungen erreicht wird. Der sittliche Wert aller Dinge richtet sich nach der Lust; es gibt also nichts an und für sich Gutes und Böses, nur Gesetz und Gewohnheit bestimmen, was gut und böse[2]. Durch letzteren Zusatz gerät Aristipp in Widerspruch mit sich selbst. Entscheiden nur Gesetz und Gewohnheit über gut und bös, so ist die allgemeine Behauptung, die Lust sei der oberste Maßstab des Sittlichen, unrichtig.

Verzeiht man vielleicht dem lebensfrohen Hellenen, der mitten unter einem heidnischen, dem Sinnengenuß frönenden Volke lebte, eine so niedrige Ansicht, so kann man nur mit Beschämung gestehen, daß die „aufgeklärten Geister" des 18. Jahrhunderts sich nicht scheuten, diese mehr für Tiere als für Menschen passende Lehre den christlichen Völkern zu empfehlen. Zu diesen

[1] Vgl. Diogen. Laert. II 8 (87): *Ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι.*

[2] Ebd. II 8 (93).

Digitized by Google

„Aufgeklärten" gehört besonders der Materialist Helvetius († 1771), dem die Sinnesempfindung als die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns galt. Aus der Scheu vor Schmerz und der Liebe zur Lust, diesen beiden Grundtrieben, entspringt die Selbstliebe, das Eigeninteresse, und aus diesem das Verlangen nach Glück, Macht Reichtum und Ruhm, weil dies die Mittel sind, um dem Schmerze zu entgehen und der Lust habhaft zu werden[1].

Diesen Grundtrieben darf der Mensch nie zuwiderhandeln, nie darf er der Liebe zum Vergnügen entsagen. Selbstverleugnung ist eine Versündigung an der menschlichen Natur. Die Tugend darf nur dem eigenen Interesse dienen. Mitleidige Handlungen bezwecken nur, die eigene Unlust beim Anblicke fremder Leiden zu beseitigen oder unsere Macht zur Schau zu stellen u. dgl. Die Tugend besteht zwar in dem Bestreben, das öffentliche Wohl zu fördern, aber ihre eigentliche Triebfeder ist doch nur das Sonderinteresse des einzelnen, auf das allein man die Sittenlehre stützen muß. Die Gesetze sollen deshalb stets mit der Übung der Tugend Vorteile verbinden, um so die Selbstsucht mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen[2].

Das ist die Moral der niedrigsten Selbstsucht. Gesteht doch Helvetius, die Natur habe, indem sie mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes die höchste Lust verband, diese Lust zum mächtigsten Prinzip unserer Tätigkeit machen wollen[3]. Vom gemeinen Materialismus, der im Menschen nur eine Maschine oder ein Tier erblickt, läßt sich eine andere Sittenlehre nicht erwarten.

Noch ungescheuter womöglich hat de la Mettrie in seinem berüchtigten Buche L'homme machine (1748) die Lust, namentlich die Wollust, als das höchste Gut des Menschen hingestellt. Der Verfasser des Système de la nature (1770), welcher derselben Ansicht huldigt, zieht daraus den folgerichtigen Schluß, der Mensch solle durch Selbstmord seinem Leben ein Ende machen, wenn es ihm nicht mehr möglich sei, den Zweck seines Daseins, die irdische Befriedigung, zu erreichen[4].

Wir werden uns nicht bei der Widerlegung dieser erniedrigenden Lustlehre aufhalten. Sie darlegen heißt sie widerlegen. Geht sie doch von der Voraussetzung aus, der Mensch sei ein bloßes Sinnenwesen, dessen höchstes Gut niedriger Sinnengenuß bilde. Das heißt den Menschen zum Tier herabwürdigen. Was würde auch aus einer Gesellschaft werden, in der eine solche entwürdigende Lehre zur allgemeinen Herrschaft gelangte!

§ 2. Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses.

Der Ausdruck „wohlverstandenes Selbstinteresse" scheint zwar von Helvetius herzurühren, doch eignet er sich weniger zur Benennung seiner sinnlichen Lustlehre als zur Bezeichnung jener höheren Richtung des Hedonismus, der das gesamte irdische Lebensglück des Individuums als das höchste Gut und den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellt.

---

[1] De l'homme et de son éducation sect. 4, ch. 22.
[2] De l'esprit disc. 1, ch. 4. [3] De l'homme etc. sect. 2, ch. 10.
[4] Système de la nature I, ch. 12 14.

Digitized by Google

1. Demokrit († um 350 v. Chr.) bezeichnet das persönliche, individuelle Wohl als das höchste Gut. Jeder ist sich selbst Zweck. Alles tugendhafte Handeln ist nur Mittel zur eigenen Wohlfahrt und deshalb nicht um seiner selbst willen, sondern nur mit Rücksicht auf das eigene Wohl schätzenswert. Die individuelle Glückseligkeit besteht im allzeit frohen, zufriedenen Herzen oder in der Wohlgemutheit *(εὐθυμία)*, in der stets heitern Gemütsstimmung[1]. Wohl deshalb hat die spätere Zeit dem Demokrit den Beinamen des lachenden Philosophen von Abdera gegeben. Das Mittel zu dieser heitern Gemütsstimmung ist die Selbstbeschränkung und Genügsamkeit *(αὐτάρκεια)*, welche deshalb die wesentlichste Tugend bildet. Ihr muß sich als Hilfstugend die richtige Unterscheidung und Abschätzung der Vergnügungen beigesellen[2].

2. An die Stelle der Demokritischen, allzeit heiteren Gemütsstimmung tritt bei Epikur († 270 v. Chr.) die größtmögliche Lebenslust als das höchste Gut des Individuums[3]. Die Lust setzt aber Abwesenheit von Schmerz und Unruhe *(ἀταραξία)* voraus, welche deshalb den Weisen auszeichnen muß. Im Sinne Epikurs haben wir unter Lust nicht bloß die des Körpers, sondern auch die der Seele zu verstehen; ja die letztere gilt als die höhere[4], obwohl die leibliche Lust die Grundlage und den Gegenstand der seelischen Lust bildet, da diese hauptsächlich in der Erinnerung an gehabte sinnliche Vergnügungen besteht[5]. Durch letztere Behauptung nähert sich Epikur allerdings wieder in bedenklicher Weise der Aristippischen Lehre, wenn er auch nicht die augenblickliche Sinnenlust in der Art betont wie die Cyrenaiker.

Die Tugend ist nur das Mittel zum größtmöglichen Lebensgenuß. Die Haupttugend ist die Klugheit *(φρόνησις)*, welche die Auswahl der Lüste leitet. Denn jede Lust ist zwar gut, aber nicht immer zu wählen. Man muß sich stets fragen, welche Handlung uns im Ganzen unseres Lebens mehr Schmerzen erspart oder Lust verschafft. Auch Epikur verlangt also vom Weisen Entsagung, aber nur zum Zweck größeren Genusses.

Der Epikureismus stellt sich naturgemäß ein, wo bei hoher äußerer Kultur Religion und Sitte im Niedergang begriffen sind. Es darf uns deshalb nicht wundernehmen, daß er nicht nur bei den gesunkenen Römern, sondern auch bei den neueren Völkern seit der Glaubensspaltung zahlreiche Vertreter gefunden hat. Gassendi hat zuerst die materialistische Weltanschauung in der Neuzeit wieder aufgebracht[6]. Ihm folgten Spinoza, C. Thomasius und Larochefoucauld. Gassendi faßt die Lehre Epikurs in folgende Grundsätze (canones) zusammen: a) Die Lust, welche von keiner Unlust oder Beschwerde begleitet ist, soll erstrebt werden. b) Die Beschwerde, mit der keine Lust ver-

[1] Diogen. Laert. IX 45.

[2] Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I³ 748; Köstlin, Geschichte der Ethik I (1887) 202.

[3] Diogen. Laert. X 128: *Ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.*

[4] Ebd. X 137: *Μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς.*

[5] Plutarch., Num possit suaviter vivi secund. Epic. 18. Clemens Alex., Stromat. 2, 21.

[6] S. Lange, Geschichte des Materialismus I³ 223.

Digitized by Google

bunden, ist zu meiden. c) Die Lust, welche eine größere Lust verhindert oder eine überwiegende Unlust verursacht, ist zu fliehen. d) Die Beschwerde, welche eine größere Beschwerde abwendet oder eine größere Lust erzeugt, muß man auf sich nehmen. Spinoza nennt nur dasjenige gut, was der Selbsterhaltung dient, böse dagegen, was der Selbsterhaltung (d. h. dem eigenen Nutzen) schädlich ist. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann mithin nur darin bestehen, unter Leitung der Vernunft das Nützliche zu erstreben, das Schädliche zu fliehen. Die Kraft, die ihn zu dieser Aufgabe befähigt, ist die Tugend. Je entschiedener und allseitiger jemand den eigenen Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. „Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Dinge bedeuten dasselbe) aus dem Grund, daß man seinen eigenen Nutzen sucht." [1] Das Streben nach fremdem Wohl ist jedoch durch das Streben nach dem eigenen Nutzen nicht ausgeschlossen. Denn weil der Mensch dem Menschen am nützlichsten ist, liegt es in seinem Interesse, das fremde Wohl zu fördern. Thomasius bezeichnet als höchste Norm des Sittlichen den Satz: Tue, was das Leben am meisten verlängert und beglückt, meide das Gegenteil davon. Larochefoucauld behauptet, Eigennutz sei nicht nur die wichtigste, sondern die einzige Triebfeder unseres Handelns; Selbstlosigkeit sei ein leerer Name, und alle sogenannten selbstlosen Tugenden seien nur verborgene Laster, die Wirkung der Furcht vor zeitlichem Nachteil oder Einbuße an der Ehre [2].

3. Der Hauptvertreter des Epikureismus der Neuzeit ist Jeremias Bentham († 1832). „Epikur", sagt Bentham, „hat allein unter den Alten das Verdienst, daß er die wahre Quelle der Moral entdeckt." [3] Damit ist sein Standpunkt gekennzeichnet. Obwohl er als Zweck der öffentlichen Gesetzgebung das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl (Maximisation des Wohls, Minimisation des Elendes) hinstellt, so gilt ihm doch für den einzelnen das Selbstinteresse als die einzige Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen. Der Mensch muß dahin streben, ein möglichst großes Quantum eigenen Wohlseins zu erreichen. Unter Wohlsein (Glück) versteht Bentham die Empfindung von Lust bei Abwesenheit von Schmerz.

Es ist dem Menschen natürlich, ja notwendig, den Schmerz zu fliehen, das Vergnügen zu suchen. Deshalb ist jede Lust an sich gut und soll erstrebt werden, gleichwie der Schmerz ein zu fliehendes Übel ist. Jede Handlung, die Lust bereitet, ist gut, jede, die Schmerz verursacht, schlecht. Irgend einer Lust zu entsagen, wofern es nicht um einer größeren Lust willen geschieht, ist verkehrter Aszetismus [4].

Um die schlechten Handlungen besser zu kennzeichnen, unterscheidet er drei Arten von schlechten Wirkungen derselben: Übel erster, zweiter und dritter Ordnung. Übel erster Ordnung sind diejenigen, welche unmittelbar eine

---

[1] Ethik, 4. Tl, Lehrsatz 24.
[2] Vgl. Carrau, La morale utilitaire 93.
[3] Traité de législation, Paris 1802, ch. 5, 29.
[4] Vgl. Carrau a. a. O. 174.

Digitized by Google

genau bestimmte Zahl von Personen treffen; Übel zweiter Ordnung sind die, welche sich auf eine ganze Genossenschaft oder wenigstens auf eine unbestimmte Zahl von Personen erstrecken. Der Schaden, den eine Person durch einen Diebstahl erleidet, ist ein Übel erster Ordnung. Die Furcht vor einem ähnlichen Übel, die sich infolge dieser Tat anderer bemächtigt, ist ein Übel zweiter Ordnung. Ist die Furcht so stark, daß infolge davon die Produktion oder der Handel entmutigt wird, so haben wir ein Übel dritter Ordnung. Will man die Schädlichkeit einer Handlung erkennen, so muß man alle drei Arten von Wirkungen ins Auge fassen[1].

Im wesentlichen ist Bentham bei Epikur stehen geblieben. Neu ist bei ihm nur das Bestreben, darzutun, daß seine egoistische Lustlehre mit den Anforderungen des Gemeinwohls im Einklange stehe. Er meint, wenn jeder in der rechten Weise sein eigenes Interesse verfolge, so werde er von selbst dem Gemeinwohl dienen. Der Mensch ist als gesellschaftliches Wesen innig mit dem Wohl und Wehe der Gesamtheit verknüpft, so daß Privatwohl und öffentliches Wohl sich gegenseitig bedingen. Deshalb stellt Bentham geradezu als obersten leitenden Grundsatz auf: Handle so, daß dein Betragen die größtmögliche Summe von Wohlsein und die kleinstmögliche Summe von Unlust hervorbringt nicht nur für dich, sondern auch für alle andern Menschen.

Trotz dieses philanthropischen Zuges kommt aber Bentham doch nicht über den egoistischen Epikureismus hinaus. Denn die eigentliche Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen für den Handelnden als Privatperson ist und bleibt eben das eigene größte Wohl, und das Gemeinwohl kommt nur insofern in Betracht, als es mit dem eigenen Wohl unzertrennlich verbunden ist[2]. Das geht aus zahlreichen Stellen der Déontologie hervor. Der Mensch wird nur durch das Streben nach Lust und die Flucht vor Schmerz getrieben. Kann damit das Streben nach fremdem Wohl bestehen? Gewiß, antwortet Bentham, denn zu den Lustempfindungen gehört auch die Sympathie (Wohlwollen) und zu den Unluftgefühlen das Übelwollen. „Ist die Lust, die ich empfinde, während ich meinem Freunde Vergnügen mache, nicht meine eigene Lust? Ist die Unlust, die ich beim Anblick der Schmerzen meines Freundes empfinde, nicht meine eigene Unlust?“[3] Ja noch mehr. Bei Berechnung unseres eigenen Wohlseins müssen wir immer auf fremdes Wohl Rücksicht nehmen. „Es könnte geschehen, daß die Handlung, welche mir eine augenblickliche Lust verspricht, denen, welche mit mir zur selben Gesellschaft gehören, nachteilig wäre, und diese würden infolge der von uns erlittenen Beeinträchtigung zum Zweck der Selbsterhaltung auf Rache sinnen und uns ein gleiches oder größeres Maß von Leid zufügen, als die Lust wäre, welche uns die Handlung verschaffen könnte.“

„Außerdem könnte die fragliche Handlung in der allgemeinen Gesellschaft Mißfallen erregen und mir möglicherweise infolge des Verlustes des guten Rufes einen

---

[1] Théorie des peines et des récompenses l. 1, 15.

[2] So scheint auch A. Bain in der Zeitschrift Mind 1883, 48, Bentham zu erklären. Sidgwick (Methods of Ethics 1884, 82) hält Bentham für einen Anhänger des Sozialeudämonismus, gibt aber zu, daß er in der Déontologie eher den Privatutilitarismus lehre und sich über diesen Punkt nicht klar ausgesprochen habe. In dem Buche Outlines of the history of Ethics (1892) x und 244 gibt Sidgwick zu, die Déontologie enthalte die eigentliche Ansicht Benthams über das Verhältnis der Tugend zum Glück und lehre den Privatutilitarismus. Die Gründe für andere Ansicht lassen wir im Texte folgen. Wer die Déontologie liest, kann unseres Erachtens keinen Augenblick zweifelhaft sein.

[3] Déontologie I, Bruxelles 1843, 104.

Digitized by Google

Schaden zuziehen, welcher das durch dieselbe erzeugte Vergnügen mehr als aufwiegt." [1] Daraus folgert Bentham, unser eigenes Interesse müsse uns bestimmen, andern nicht zu schaden, ihnen vielmehr wohlzutun.

In Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen teilt er die Tugenden in die zwei Haupttugenden: Klugheit und Wohlwollen. Jene hat unser eigenes Glück ohne Rücksicht auf fremdes Wohl zum Gegenstand, diese hat ebenfalls das eigene Glück zum Gegenstand, aber auf dem Umweg des fremden Wohles. Das Wohlwollen hat sich immer der Klugheit unterzuordnen [2].

Die Art und Weise, wie Bentham dem Egoismus die Blüte der Nächstenliebe entsprießen läßt, ist so ungenügend, daß diese Seite seiner Theorie notwendig einer Ergänzung bedurfte, sollte sie irgend welchen Schein wissenschaftlicher Berechtigung erhalten.

4. Diese Aufgabe hat Mackintosh zu lösen versucht [3].

Wie entstehen uneigennützige, selbstlose Gesinnungen? Durch allmähliche Umbildung. Zuerst übertragen wir unsere Empfindungen auf andere, und dann übertragen wir die Empfindungen anderer auf uns. Aus dieser doppelten Übertragung entsteht die Sympathie und das Wohlwollen. Mackintosh zeigt dies im einzelnen z. B. an der Dankbarkeit. Die Wohltaten, die wir von andern empfangen, machen uns Vergnügen. Dieses Vergnügen knüpft sich an die Idee des Wohltäters, so daß diese von der Empfindung der Befriedigung (Gefühl der Dankbarkeit) begleitet ist. Sehen wir dann andere wohltätige Wesen oder Handlungen, so erweckt dieser Anblick in uns die angenehme Erfahrung, die wir das erste Mal gemacht haben. Auf diese Weise flößt uns die Dankbarkeit — und das gleiche gilt vom Mitleid usw. — nicht nur Wohlwollen gegen andere ein, sondern treibt uns auch zum Wohltun an. Durch diese verschiedenen, aufeinanderfolgenden Umwandlungen bringen die ursprünglichen Vergnügungen und Schmerzen das zu stande, was man die moralische Natur des Menschen nennt.

Drückt man sein Befremden darüber aus, wie aus lauter egoistischen Bestandteilen ein selbstloses Handeln entstehen könne, so antwortet Mackintosh ganz unverfroren, daß nach der Lehre der Chemie die zusammengesetzten Körper oft Eigenschaften zeigen, die von denen der einzelnen Bestandteile wesentlich verschieden sind.

---

[1] Déontologie I 106.

[2] Die Lehre Benthams hat in Deutschland besonders an L. Feuerbach einen eifrigen Apostel gefunden. Gerade wie Bentham, so redet auch Feuerbach immer davon, man müsse bei der Glückseligkeit, welche das Prinzip der Moral sei, nicht bloß auf sich selbst, sondern auch auf andere Rücksicht nehmen. Sieht man aber genauer zu, so ist immer die eigene Glückseligkeit der ausschlaggebende Faktor. „Wie im Geschlechtsverkehr ..., so ist im menschlichen Verkehr überhaupt ... die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft" (Über Spiritualismus und Materialismus: WW. X 62). Jede gute Mahlzeit, die den einen befriedigt, ohne dem andern zu schaden, ist nach Feuerbach eine sittliche Tat. Bezeichnend ist auch folgender Satz: „Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche.... Man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich selbst unwillkürlich den andern Menschen zu beglücken."

[3] Dissertation on the progress of ethical philosophy, chiefly during the seventeenth and eighteenth centuries, London 1851.

Digitized by Google

§ 8. Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens.

Unter der Moral des eigenen Wohlergehens verstehen wir alle Systeme, welche das irdische Glück des handelnden Individuums oder dessen Lustmaximum als oberste Richtschnur des Sittlichen hinstellen. Von vielen werden diese Systeme Privatutilitarismus genannt. Man hat gezweifelt, ob diese Benennung richtig sei, da ja nicht der Nutzen, sondern die Lust oder das Glück für die oberste Norm gehalten werde. Deshalb ziehen andere den Namen Hedonismus oder Privateudämonismus vor. Doch hindert nichts, die Moral des individuellen Wohlergehens auch Utilitarismus zu nennen, weil nach ihr die sittliche Gutheit der Handlung in ihrer Nützlichkeit zur Hervorbringung der Lustempfindung besteht.

1. Damit ist aber auch schon eine große Lücke in dieser Sittenlehre aufgedeckt. Ist sittlich gut, was die Lustmenge des ganzen Lebens vermehrt, so fällt das sittlich Gute auch begrifflich mit dem Ergötzenden zusammen. Höchstens ließe sich noch behaupten, das sittlich Gute sei eine Art des ergötzenden Guten, nämlich jenes, das nicht bloß im Augenblick, sondern in Bezug auf das ganze Leben die Lustmenge vermehrt. Nun wurde aber von jeher das sittlich Gute vom Ergötzenden unterschieden, sowohl in der griechischen und römischen als in der christlichen Philosophie, und diese Unterscheidung ergibt sich naturgemäß aus dem allgemeinen Begriff des Guten[1]. Wir hätten daher gewiß das Recht, zu erwarten, die Anhänger der Lustlehre würden diese Unterscheidung als unberechtigt nachzuweisen suchen. Das geschieht aber unseres Wissens nirgends und kann auch nicht geschehen.

2. Die Anhänger des Hedonismus müssen auch leugnen, daß die Lust sittlich gut sei. Sittlich gut ist ja nach ihnen nur, was Lust hervorbringt. Also ist die Lust selbst nicht mehr sittlich gut oder höchstens insofern, als sie andere Lust erzeugt, d. h. insofern sie nicht selbst Lust, sondern Ursache der Lust ist. Das ist aber auch vom Standpunkte der Hedonisten absurd. Denn wird ein Ding bloß deshalb gut und begehrenswert genannt, weil es eine bestimmte Wirkung hervorbringt, so muß diese Wirkung in höherem Grade gut und begehrenswert sein. Ist die Arznei nur begehrenswert, weil sie die Gesundheit wiederherstellt, so muß die Gesundheit in höherem Grade begehrenswert sein. Das gilt nun auch von den Handlungen. Ist eine Handlung bloß deshalb gut, weil sie Lust erzeugt, so muß die Lust selbst in höherem Grade gut und begehrenswert sein. Es ist also unrichtig, als sittlich gut nur das zu bezeichnen, was Lust hervorbringt. Man muß eine andere Begriffsbestimmung des sittlich Guten aufstellen.

Nimmt man aber eine andere Begriffsbestimmung des sittlich Guten an, nennt man es das um seiner selbst willen dem Menschen Begehrenswerte und Angemessene, so sieht man gleich ein, daß nicht bloß die Lust und das Ergötzende sittlich gut sein kann, sondern auch vieles andere ohne Rücksicht darauf, ob es Lust erzeuge oder nicht, so z. B. die Verehrung und Liebe Gottes, die opferfreudige Hingabe im Dienste des Nächsten u. dgl. Ja die Lust ist aus

[1] S. oben S. 179 ff.

Digitized by Google

sich weder sittlich gut noch bös. Wir erinnern an das schon früher (S. 68 und 180) Gesagte. Die Lust ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz des ihm angemessenen Guten, oder die Betätigung des Begehrungsvermögens in Bezug auf ein Gut, das wir irgendwie, entweder in der Wirklichkeit oder wenigstens in der Hoffnung oder Einbildung, besitzen. Sie setzt also den Besitz des Guten voraus. Dieses Gut und sein Besitz ist die Ursache der Lust oder Freude und verleiht ihr den sittlichen Charakter. Ist das Gut, das wir besitzen, ein dem vernünftigen Menschen angemessenes und geziemendes, so ist die daraus hervorgehende Lust sittlich gut, sonst aber nicht [1].

3. Die epikureische Auffassung führt zu Folgerungen, die mit dem sittlichen Bewußtsein aller Menschen im Widerspruch stehen. Ist alles, was Lust hervorbringt, sittlich gut, so sind Ehebruch, Unzucht, Unmäßigkeit, Befriedigung der Rachsucht u. dgl. sittlich gut, sobald sie unbemerkt und straflos ausgeführt werden können. Denn wer möchte daran zweifeln, daß diese Handlungen Lust hervorbringen? Der Hedonist wird antworten, nicht jede Lust sei gut, sondern die rechte, menschenwürdige Lust. Damit hört er aber auf, Hedonist zu sein und gibt zu, daß die Lust nicht die höchste Norm des Sittlichen ist.

Wenn ferner die Lustbefriedigung das Ziel alles sittlichen Strebens ist, dann muß man einen lachenden Idioten, der sich immer wohl und behaglich fühlt, beneiden, weil er am höchsten Ziel des Sittlichen angelangt ist; ja fast noch mehr müssen wir gewisse Tiere beneiden, die im Schlamme wühlen, durch unzweifelhafte Laute ihrem Behagen Ausdruck geben, und keinen Verdrießlichkeiten ausgesetzt sind.

Weiterhin muß ein Epikureer eine gesegnete Mahlzeit, eine erfrischende Badekur, den Erwerb einer passenden und reichen Ehehälfte zu den höchsten sittlichen Handlungen rechnen. Denn wer möchte leugnen, daß dieselben für die Vermehrung der Lebenslust von der größten Bedeutung sind, ja von viel größerer Bedeutung als die meisten andern Handlungen, z. B. die mühsame Erfüllung seiner Pflicht. Gegen eine solche Auffassung des Sittlichen sträubt sich aber das Bewußtsein aller Vernünftigen. Alle unterscheiden zwischen rationeller Gesundheitspflege, persönlicher Genußsucht, Geschäftsklugheit, gewandter Berücksichtigung des eigenen Interesses einerseits und Tugend und Gewissenhaftigkeit anderseits. Gar mancher Kaufmann mag es wohl verstehen, sein Geschäft in Blüte zu bringen, redlich für seine Gesundheit und sein Vergnügen zu sorgen. Wird man ihn deshalb schon für tugendhaft halten? Gewiß nicht. Also haben die gewöhnlichen Menschenkinder einen andern Begriff von sittlich gut als die Ethiker des Privatinteresses.

Ja wenn wir das Bewußtsein aller Menschen fragen, die nicht im Dienste einer Schulmeinung stehen, so werden wir finden, daß gerade jene Handlungen am meisten bewundert werden, bei denen man auf seinen eigenen Vorteil am wenigsten Rücksicht nimmt [2]. Wir loben den Arzt, den Priester, den Soldaten,

---

[1] S. Thom. 1, 2, q. 34, a. 1.

[2] Als der sel. Thomas Morus mit bleichem abgezehrten Antlitz, mit langem grauen Barte, ein Kreuz in der Hand, zur Richtstätte schritt, bot ihm eine mitleidige Frau einen Becher Wein. Morus lehnte dankend den Trunk ab und sprach: „Christus

Digitized by Google

der im Dienste des Nächsten oder des Vaterlandes alle seine irdischen Interessen, selbst sein Leben hinopfert. Wer bewundert nicht einen Vinzenz von Paul, der sich selbst zum Sklaven macht, um andern die Freiheit zu erwerben, einen Leonidas, einen Arnold von Winkelried, die freudig in den sichern Tod für das Vaterland gehen?

Manche scheuen sich nicht, auf dergleichen Beispiele zu antworten, allen Genannten sei die Vorstellung des Opfers mit größerer Lust verbunden gewesen als die Vorstellung der Selbsterhaltung[1]. Also nur um einem Gefühl der Unlust zu entgehen, stürzt sich der Held in den Tod fürs Vaterland! nur um ein Gefühl der Lust zu befriedigen, wird ein Petrus Claver 40 Jahre zum Sklaven der Sklaven! Solche Behauptungen bedürfen einer ernsten Widerlegung nicht; sie beweisen nur, daß man in manchen Kreisen ein völlig uneigennütziges Handeln nicht einmal mehr für möglich hält.

Aber selbst wenn die Genannten nur aus Lust gehandelt hätten, so wäre damit unsere Schwierigkeit nicht widerlegt. Alle Menschen nennen solche Taten edel, lobens- und bewunderungswürdig, sie staunen darüber. In der Ansicht der Gegner wäre aber an der Handlungsweise nichts zu loben und zu bewundern, ja sie verdiente den schärfsten Tadel. Wer um einer augenblicklichen Lust willen in den Tod geht, gibt um ein armseliges Linsenmus all seine reiche Habe hin. Er opfert das Leben mit all seinen Freuden, die es ihm noch bringen kann, für die Befriedigung eines Lustgefühls, das in wenigen Augenblicken mit dem Tode sein Ende erreicht. Ist das vom epikureischen Standpunkt nicht eine grenzenlose Torheit?

Von diesem Standpunkt läßt sich auch nicht einsehen, warum ein Kranker, dem die Ärzte mit Sicherheit ein langes, schmerzliches Siechtum voraussagen, nicht seinem elenden Dasein ein baldiges Ende machen sollte. Die Lust, die auf ihn wartet, ist gering, die Schmerzen aber, die seiner harren, sind groß und dauernd. Es ist ganz folgerichtig, wenn Bentham das Mittel der Selbsterlösung durch den Selbstmord wenigstens im äußersten Fall, wo jede Aussicht auf ein genußreiches Erdenleben schwindet, nicht verwerfen will[2].

4. Die Moral, welche das eigene irdische Interesse zum höchsten Maßstab des Sittlichen erhebt, hat die *schwersten Irrtümer zur notwendigen Voraussetzung*. Sie setzt voraus, der Mensch sei sich selbst Zweck. Sie leugnet die Unterordnung des Menschen unter Gott und die Unterordnung dieses Lebens unter das ewige Leben. Wer dieses Leben als eine Vorbereitungszeit für die Ewigkeit ansieht, kann offenbar das höchste Lebensziel und den höchsten sittlichen Maßstab nicht in der möglichsten Verlängerung und Erhöhung

---

trank bei seinem Leiden nicht Wein, sondern Galle und Essig." Solche Züge christlichen Heroismus müssen in den Augen eines Epikureers geradezu absurd erscheinen.

[1] So z. B. v. Gizycki (Moralphilosophie 95): „In dem Augenblicke, da er (Arnold von Winkelried) jene ruhmreiche Tat vollbrachte, war ihm die Vorstellung, sich zu opfern, aber das Vaterland zu erretten, beseligend; sie erregte sein Gefühl mächtiger als der Gedanke, sich selbst zu erhalten; und die Vorstellung des eigenen Todes, des Todes fürs Vaterland, war ihm weniger schmerzlich als die Vorstellung, seine große Tat zu unterlassen."

[2] Déontologie I 98.

Digitized by Google

des Lebensgenusses finden. Der Wanderer denkt vor allem an die Erreichung seines Reiseziels. Dieser Rücksicht ordnet er all sein Tun und Lassen unter. Gott hat den Menschen auf die Erde gesetzt, damit er durch Einhaltung der ihm vorgezeichneten Ordnung sich auf das Jenseits vorbereite[1]. Kann nun diese Vorbereitung darin bestehen, daß man hier auf Erden möglichst viel und lang zu genießen suche? Dann würden allerdings diejenigen mit dem Himmel belohnt, die sich am wenigsten um ihn bekümmert haben.

5. Mit dem folgerichtigen Privatutilitarismus kann keine menschliche Gesellschaft bestehen. a) Ohne allgemein gültige sittliche Grundsätze ist ein menschenwürdiges Gesellschaftsleben unmöglich. Nun aber zerstört der Privatutilitarismus den objektiven, für alle gleicherweise gültigen Charakter der sittlichen Ordnung. Er macht die Sittenlehre zu einer rein subjektiven, zufälligen, nach der Verschiedenheit der Personen und Umstände wechselnden Angelegenheit. Die Lustbefriedigung ist etwas Subjektives. Der eine findet seine Lust mehr an einem irdischen Gut, der andere an einem andern. Der eine gibt der Minerva, der andere dem Bacchus, der dritte der Venus den Vorzug. Wer will da für alle gleiche Grundsätze aufstellen? Welcher von den dreien hat recht? Vom Standpunkt des individuellen irdischen Wohlergehens läßt sich darauf keine Antwort geben. Sobald man entscheiden wollte, müßte man sich auf eine höhere, über der Lust stehende Norm berufen und somit den hedonistischen Standpunkt aufgeben.

Aber manche Handlungen, wie Mord, Diebstahl, sind doch allgemein, für den Täter selbst schädlich? Diese Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit unrichtig, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt. In sehr vielen Fällen kann jemand durch klug berechnete Verbrechen nicht nur sein Leben und seine Ehre retten, sondern zu Macht, Reichtum und Ansehen gelangen. Wie oft lesen wir in der Geschichte, daß ein ruchloser Kronprätendent den rechtmäßigen Herrscher durch Mord oder Betrug auf die Seite schob, sich an seiner Stelle auf den Thron schwang und lange Zeit glücklich und mächtig regierte. Wie viele gelangen heute durch Schwindel und Betrug zu großartigen Vermögen! Wie viele wissen durch Kriecherei und Intriguen, durch Lügen und Kniffe, durch Schurkereien aller Art sich zu Ämtern und Würden emporzuschwingen und ihre Rivalen aus dem Sattel zu heben! Vom utilitaristischen Standpunkte sind diese Leute zu loben. Reineke Fuchs, der alle Lagen zu seinen Gunsten auszubeuten versteht und durch die niederträchtigste Verlogenheit es schließlich bis zum „Kanzler" bringt, ist das Ideal eines Heiligen im Sinne des individuellen Eudämonismus[2]. Dieser kann deshalb dem Dekalog,

[1] S. oben S. 119 ff.

[2] Mit Recht sagt Ed. v. Hartmann (Das sittl. Bewußtsein 31): „Wo die Ethik kein anderes Prinzip kennt als den raffinierten Egoismus, der seine Chancen auf das scharfsinnigste abwägt, da muß mit logischer Notwendigkeit die Konsequenz gezogen werden, daß das scheußlichste Verbrechen, wenn es nur mit der Gewißheit der Unentdeckbarkeit vollzogen wird, nicht nur keine unsittliche Handlung ist, sondern sogar eine tugendhafte, da sie die eigene Lust und Realität des Daseins energisch vermehrt. Wird ein solches Verbrechen dennoch infolge seines Mißlingens entdeckt, so kann der Vorwurf nur die Ungeschicklichkeit treffen, . . . aber nicht die Gesinnung des Täters, welche für die Fälle des Gelingens und Mißlingens dieselbe war."

Digitized by Google

der die Grundlage jedes geordneten Zusammenlebens bildet, auch keine allgemeine und unbedingte Berechtigung zuerkennen.

b) Das gesellschaftliche Zusammenleben fordert notwendig von den Individuen mancherlei Opfer. Die Interessen der einzelnen stehen oft miteinander im Widerspruch, und die Harmonie kann nur durch gegenseitige Opfer sowie durch Unterordnung des Privatwohls unter das Gesamtwohl erzielt werden. Ja nicht selten verlangt das Gesamtwohl von einzelnen das Opfer aller irdischen Interessen. Mag auch das Privatwohl bis zu einem gewissen Grade durch das Gesamtwohl bedingt sein, so ist doch unzweifelhaft, daß in sehr vielen Fällen das Gesamtwohl nur durch eigentliche, hienieden durch keine Vorteile ausgeglichene Opfer erhalten werden kann[1]. Wie läßt sich nun vom Standpunkt des individuellen Interesses die Zumutung zu solchen Opfern begründen? Wie will man den Soldaten, der zu Hause Frau und Kinder hilfsbedürftig zurückläßt, überreden, daß es für ihn sittliche Pflicht sei, durch den Tod alle seine Interessen dem Vaterland zu opfern? Gerade in solchen Lebenslagen, wo man am meisten des sittlichen Haltes bedarf, erweist sich der Epikureismus als völlig unbrauchbar.

Aber kann man denn nicht mit vollem Recht behaupten, daß das Wohl der einzelnen vom Gesamtwohl abhängt und mithin die Opfer für das Gesamtwohl auch im Interesse des Individuums liegen? Dies ist ein Trugschluß, dessen sich unsere Gegner häufig bedienen. Man kann das Individuum auf doppelte Weise betrachten: erstens ganz unbestimmt als bloßen Repräsentanten der Gattung, zweitens bestimmt als ein konkret gegebenes, in Wirklichkeit existierendes Individuum. In ersterer Beziehung kann man sagen, daß es im allgemeinen auch für das Individuum am besten ist, wenn die Gesellschaft, das Vaterland erhalten wird. Faßt man aber das Individuum ganz konkret auf, so läßt sich nicht behaupten, daß immer sein zeitliches Bestes vom Wohl des Vaterlandes bedingt sei. Denn was nützt ihm das Wohl des Vaterlandes, wenn es sein Leben und damit alle irdischen Güter verliert?

6. Die Moral des Privatinteresses nimmt dem menschlichen Leben allen Wert und alle Würde. Was ist denn eigentlich das Erdenleben vom Standpunkte dieser Moral? Nichts als ein zeitweiliges Ringen nach Genuß und Befriedigung des lieben Ich. Wie der Geier nach Beute schreit, so der Mensch nach Genuß. Der echte Lebemann, der seine Tage recht lang und genußreich zu gestalten versteht, wäre das Ideal sittlicher Tugend! Und wenn es dem Menschen infolge von Krankheit, Verfolgung, Mißerfolg und anderem nicht gelingt, sein Erdenglück zu begründen, muß er dann nicht sein Leben für nutzlos, für einen Mißerfolg, für wertlos halten? Was unterscheidet ferner von diesem Standpunkte das Leben und Streben des Menschen von dem des vernunftlosen Tieres? Strebt nicht auch dieses nach möglichster Erhaltung und Ausdehnung seines Daseins, nach möglichster Befriedigung aller seiner Triebe? Ob in

[1] „Wer mag behaupten, daß der glücklich desertierende, von patriotischen Gefühlen nicht behelligte Feigling sich unglücklicher mache als sein pflichtgetreuer Kamerad, dem ein Granatsplitter langjähriges Siechtum und einen qualvollen Tod bereitet? Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Äquivalente vergüten kann" (E. Laas, Idealistische und positivistische Ethik 203).

Digitized by Google

diesem egoistischen Streben dem einen mehr Mittel zu Gebote stehen als dem andern, ob der Genuß etwas höher oder niedriger sei, was macht das für einen Unterschied?

7. Von Pflicht kann in der hedonistischen Moral keine Rede sein. Ob und wie der Mensch sein eigenes Interesse wahrnehmen wolle, das ist eine reine private Angelegenheit. Allerdings hat jeder den Trieb nach vollkommenem Glück. Aber in Bezug auf die einzelnen irdischen Güter, von denen keines den Menschen vollkommen zu beglücken vermag, ist er frei, und was geht es vom Standpunkte des Privatutilitarismus die andern Menschen an, ob und wie ich nach Glückseligkeit strebe? Sie können sich zur Wehr setzen, wenn ich in ihre Sphäre eingreife; sonst hat kein Mensch das Recht, mir ein „Sollen" zuzurufen. Höchstens könnte ich mich selbst verpflichten. Aber was soll eine Verpflichtung, von der ich mich ebensogut freisprechen kann, als ich sie mir auferlegt habe? Bentham behauptet: „Jedes Vergnügen ist prima facie ein Gut und soll erstrebt werden; desgleichen ist jedes Mißvergnügen ein Übel und soll vermieden werden."[1] Aber das ist eine willkürliche, dem gesunden Sinne widersprechende Behauptung. Dieselbe würde auch die unerträglichste Tyrannei über den Menschen verhängen. Denn jede Handlung oder Unterlassung übt ihren Einfluß auf die Lustempfindungen des Menschen. Man müßte sich also beständig fragen, was im gegebenen Falle mehr Lust bringe, und dann dasselbe wählen.

Wir haben uns absichtlich so eingehend mit der Moral des Selbstinteresses abgegeben, weil deren Widerlegung zugleich eine Widerlegung des Materialismus ist. Der Materialismus führt notwendig zur hedonistischen Sittenlehre. Er kann kein höheres einigendes Band unter den Individuen herstellen als das Privatinteresse. Die Einzelwesen sind ja nichts als Atomhaufen, von denen jeder sich nach Möglichkeit zu behaupten sucht und die andern nur so weit berücksichtigt, als es das eigene Gedeihen erfordert. Der Materialismus ist von Haus aus individualistisch-egoistisch im Sinne der epikureischen Lustlehre. Eine solche Moral ist aber gänzlich unbrauchbar. Also ist auch der Materialismus unhaltbar, der keine bessere Moral zuwege bringt. Die Sittenlehre ist, wie schon gesagt, der wahre Prüfstein jeder Weltanschauung.

Fünfter Artikel.

Der Sozialeudämonismus.

§ 1. Die Lehre der Sozialeudämonisten.

Der Privatutilitarismus nimmt zwar auch Rücksicht auf das Gesamtwohl, aber nur soweit es zum Wohl des Individuums nötig ist. Das eigene Wohl ist die Rücksicht, unter welcher er alles Sittliche beurteilt. Er handelt nach dem Grundsatz: Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten. Der Sozialutilitarismus (Sozialeudämonismus) dagegen betrachtet das allgemeine Wohl als das eigentliche Ziel und Maß

[1] Déontologie I 77.

Digitized by Google

des Sittlichen und berücksichtigt das individuelle Wohl nur insofern, als es einen Bestandteil des Gesamtwohles bildet. Beide Schulen bemühen sich also, den notwendigen Zusammenhang zwischen dem Wohl des einzelnen und der Gesamtheit darzutun, weichen aber voneinander in der Bezeichnung des direkten Zieles und Maßstabes des Sittlichen ab.

Der früheste Vertreter des Sozialutilitarismus ist wohl R. Cumberland (1632—1718), der „das Wohlwollen gegen alle vernünftigen Wesen" für die oberste Norm des Sittlichen hält. „Keine Handlung kann als sittlich gut bezeichnet werden, die nicht ihrer Natur nach irgendwie zum Glücke der Menschen beiträgt." Er will aber — im Gegensatz zu den späteren englischen Utilitaristen — nicht, daß man durch Induktion diese Nützlichkeit der Handlungen ermittle; man soll vielmehr aus dem Charakter und der Stellung der vernünftigen Wesen in der Natur auf die Gemeinnützigkeit der Handlung schließen[1]. An Cumberland reiht sich Sam. Pufendorf, der zwar den göttlichen Willen für den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös hält, aber meint, Gott habe nun einmal das allgemeine Gesetz der Geselligkeit in die menschliche Natur gelegt, so daß infolge dieser Anordnung jetzt alle Handlung gut oder schlecht seien, je nachdem sie mit diesem Gesetz übereinstimmen oder nicht. Unter Geselligkeit haben wir „die Veranlagung und Neigung des Menschen zur Vereinigung mit andern Menschen in Wohlwollen, Frieden, Liebe und gegenseitiger Verpflichtung" zu verstehen[2].

Eingehend hat Shaftesbury (1671—1713) den Sozialutilitarismus aus der menschlichen Natur zu entwickeln gesucht[3].

Es gibt dreierlei Neigungen im Menschen: gesellige (sympathische), selbstische (idiopathische) und unnatürliche. Die ersteren gehen auf das Gemeinwohl, die zweiten auf das Privatwohl des Handelnden, die dritten treten den beiden ersteren entgegen und heißen deshalb unnatürliche. Die unnatürlichen Neigungen sind immer sittlich schlecht, die geselligen immer gut, die selbstischen dagegen gut oder bös, je nachdem sie den geselligen widersprechen oder nicht. Um sittlich gut zu leben, müssen also die unnatürlichen Neigungen bekämpft, die selbstischen mit den geselligen in Einklang gebracht werden. Diese Harmonie bildet die sittliche Tugend. In der Herstellung derselben leitet uns als subjektives Erkenntnisprinzip der „moralische Sinn", eine Art sittlicher Instinkt; Beweggrund aber ist die Vortrefflichkeit der Tugend selbst, nicht ihre Nützlichkeit. Doch stellt sich das Glück von selbst als natürliche Folge der Tugend ein. Ein großer Teil der Lebensfreude entspringt aus der Sympathie, der Teilnahme an fremder Freude, und aus dem Bewußtsein, andern Gutes erwiesen zu haben.

Im vorigen Jahrhundert hat August Comte (1798—1857) zuerst das Moralprinzip der allgemeinen Wohlfahrt der Menschen verkündet. Vivre pour autrui, lautet sein oberster Grundsatz[4]. Man soll sich ganz dem

---

[1] De legibus naturae disquisitio philos. contra Hobbium instituta (1672).

[2] De iure natur. et gent. l. 2, c. 3, § 15. Pufendorf beruft sich ausdrücklich für seine Ansicht auf Cumberland.

[3] In der Schrift: An inquiry concerning virtue and merit. (1699).

[4] Daher der Name Altruismus für die Ansicht derjenigen, welche das allgemeine Wohl als höchstes Ziel und oberste Norm des sittlich Guten hinstellen.

Digitized by Google

Dienste der Menschheit, der allgemeinen Menschenliebe weihen und so dem Altruismus den Sieg über den Egoismus verschaffen. Indem die Moral von den Individuen das Opfer ihrer selbst an die Menschheit fordert, wird sie zur Religion[1].

Von Comte beeinflußt, hat John Stuart Mill (1806—1873) durch seine Abhandlung On utilitarianism dem Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt in England und Deutschland viele Anhänger gewonnen. Er betont nachdrücklich, daß nicht das eigene Glück des Handelnden, sondern das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl der Maßstab des Sittlichen sei. Auf demselben Standpunkt stehen A. Bain[2] und H. Sidgwick[3].

Die hauptsächlichsten Vertreter des Sozialutilitarismus in Deutschland sind: G. Fechner, H. Lotze, Fr. E. Beneke, R. v. Ihering, E. Laas, G. v. Gizycki und Fr. Paulsen. G. Fechner bezeichnet „das Maximum der Lust als das schlechthin Anzustrebende". Ähnlich H. Lotze: „Andern wohlzutun und die Summe der Lust zu vermehren, deren die Welt sich erfreut, ist die einzige Aufgabe, in deren Erfüllung alle sittlichen Pflichten zusammenlaufen."[4] Die höchste und am meisten anzustrebende Lust ist aber die Befriedigung der Stimme des Gewissens. „Es ist so . . ., daß nur die Befriedigung des Gewissens selbst, die Lust also an der Übereinstimmung jeder einzelnen Lust mit dieser Gesetzgebung über alle, diesem Schwanken ihres Wertes entzogen ist."[5] Beneke betrachtet als den höchsten sittlichen Maßstab das Quantum praktischer Realität, das die Handlungen hervorbringen. In jedem einzelnen Falle ist das zu erstreben, was sich als das Beste oder Wertvollste für uns und andere erkennen läßt. R. v. Ihering sieht nur dasjenige als sittlich gut an, was sowohl nach Seite der Dauer als nach Seite des Gesamtwohls sich als der Gesellschaft nützlich erweist[6].

Fr. Überweg formuliert das höchste moralische Gesetz wie folgt: „Trage innerhalb der Grenzen deiner Berechtigung so viel, wie du vermagst, zur Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit bei."[7]

Welches ist diese Aufgabe? „Die ethische Gesamtaufgabe der Menschheit ist die sukzessive Annäherung auf die Realisierung des höchsten Gutes. Diese Aufgabe ist aber nur durch das Zusammenwirken aller beteiligten Personen zu lösen."[8] „Ein Gut ist dasjenige, was solche psychischen Funktionen möglich macht, welche sich durch Lust- oder Achtungsgefühle als etwas Wertvolles bekunden. Die Gesamtheit aller Güter für das Menschengeschlecht ist das „höchste Gut" im kollektiven Sinne (summum bonum)."[9]

Laas hält die Moral nicht für theonom, sondern für anthroponom. „Wir suchen eine Moral für dieses Leben mit Motiven, die im Diesseits ihre

[1] Über Comte vgl. H. Gruber S. J., Aug. Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg 1889.

[2] Mental and moral science 434 442.

[3] The methods of Ethics 77 ff.

[4] Mikrokosmos II (1878) 319. [5] Ebd. 323.

[6] Der Zweck im Recht II (1883) 212. Wenn Ihering zugleich den objektiven Unterschied von gut und bös leugnet und meint, dieser Unterschied werde von uns in die Dinge hineinprojiziert, so gerät er mit sich selbst in Widerspruch. Ist denn etwa der Betrug nicht seiner Natur nach gemeinschädlich?

[7] Vgl. Brasch, Die Welt- und Lebensanschauung Fr. Überwegs (1889) 436.

[8] Ebd. 434. [9] Ebd. 433.

Digitized by Google

Wurzel haben." „Alle moralischen Anmutungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens"; die sittlichen Grundsätze sind also etwas rein Positives, von der menschlichen Gesellschaft nicht ohne mancherlei Willkür Geschaffenes[1]. Doch gibt er zu, daß wir jetzt diesen Grundsätzen einen objektiven, von unserer Willkür unabhängigen, absoluten Wert beilegen. Dieser absolute Wert kommt von den objektiven Gütern, welche sie hervorbringen und entfalten. Unter objektiven Gütern versteht Laas solche, die „bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichster Entäußerung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blickes auf das wohlverstandene Interesse der Gesamtheit einer größeren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen". Als solche Güter nennt er beispielsweise den gesellschaftlichen Frieden, die staatlichen Einrichtungen, den Kulturfortschritt[2].

Ursprünglich, meint Laas, erkennt niemand Ordnungen über sich an. Jeder beansprucht ein Recht auf alles. Erst der Widerstreit der Ansprüche, der Urkrieg aller gegen alle schafft Ordnungen, die sich allmählich durch historische Prozesse, durch immer wieder hervorbrechende Zwistigkeiten und Regelungen in diejenigen Einrichtungen, Sitten und Gesetze fortentwickeln, durch welche jetzt überall die Willkür sich gebunden findet[3]. Ursprünglich mögen solche Einrichtungen durch Gewalt entstanden sein, aber allmählich, durch komplizierte historische und psychologische Prozesse, erlangten sie die Anerkennung aller teils infolge der Angewöhnung oder Erziehung, teils infolge der guten Wirkungen, die sie hervorbringen. So steht zwar auch jetzt noch hinter dem ‚Du sollst!' eine übermächtige Gewalt, aber man gehorcht nicht mehr bloß aus Furcht, sondern aus Achtung oder Liebe. Die moralischen Gebote sind also „vom Standpunkte der Gesellschaft autonom, vom Standpunkte des Individuums heteronom"[4].

Was aber den genannten objektiven Gütern ihren unbedingten Wert verleiht, ist nicht die distributiv allgemeine, sondern die kollektiv allgemeine Zustimmung. Die staatlichen und sozialen Einrichtungen treten nicht mehr bloß als Ansprüche einzelner gegen einzelne auf, sondern als über allen einzelnen stehende soziale Gewalten, die allen Pflichten auferlegen. In keiner organisierten Gesellschaft darf sich der einzelne alles erlauben wie im Urzustand; er muß die sozialen Gewalten respektieren, und die Verehrung, die man diesen zollt, ist nicht bloß gewaltsam abgeängsteter Respekt, sondern eine Verehrung vor etwas, was über jenen steht wie über uns[5]. Diese sozialen Forderungen sind ferner von wahrhaft objektivem Wert, weil es notwendig der Wille eines jeden sein muß, daß überhaupt Ordnungen da seien, welche Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und Zusammenarbeiten ermöglichen. Das Objektive liegt darin, daß diese Ordnungen nicht geschätzt werden wegen zufälligen oder individuellen Nutzens, sondern wegen dessen, was sie ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen.

„Die Anerkennung dieses objektiven Wertes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes. Die Überzeugung davon ist eine unumgängliche Errungenschaft der Erfahrung; kein Irrtum, keine Verblendung, sondern eine völlig gesicherte Wahrheit, die, einmal zum Leben gekommen, wie eine unwiderstehliche Macht und doch ohne äußere Gewalt sich über uns alle hinwegwälzt."[6]

---

[1] S. oben S. 141.
[2] Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882, 211.
[3] Ebd. 212—213. [4] Ebd. 223. [5] Ebd. 215.
[6] Ebd. 216.

Digitized by Google

Die allgemeinen Grundsätze des Handelns, die sich aus diesen objektiven Gütern als notwendige Folgerungen ergeben, sind die sittlichen Normen. Diese sind aber nicht als Selbstzweck aufzufassen, sie sind nichts weiter als „Ausflüsse der gesellschaftlichen Ökonomie des Glückes". Deshalb sind sie „*für die ganze Gesellschaft* um so wertvoller, je mehr sie dem Kollektivum ... im Totalüberschlag wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen größeren Überschuß von Lust über Unlust, in Aussicht stellen" [1]. Dieses Lustmaximum bildet das „*höchste Gut* der Gesellschaft"; es ist dasjenige Leben, worin eine gegebene Gesellschaft als Ganzes, unabhängig von subjektiven Täuschungen, ihre höchste Befriedigung findet. Das absolute Lustmaximum ist natürlich nie erreichbar, es bildet gewissermaßen nur die *Idee des Guten*, ein praktisch nie erreichbares Ideal. Deshalb gibt es über allen Wandlungen eine absolute Moral, aber sie ist nur ein Ideal.

Laas selbst charakterisiert sein Moralprinzip als ein solches, „das letzten Grundes alles Gute auf die *fortschreitende Wohlfahrt der menschlichen Gattung* hinordnet".

Der Kulturfortschritt erweitert das *Reich des Menschen*, indem er nicht nur die Herrschaft des Menschen über die physische Natur, sondern auch über sich selbst fördert und dadurch den Menschen zu immer höherer Vollkommenheit erhebt. Dadurch kommt immer mehr der *Gottmensch*, d. h. der reine, völlig humanisierte *Mensch*, zur Erscheinung. Der Gottmensch ist somit nur ein uns vorschwebendes Ziel der Kulturentwicklung. Die Menschheit soll „immer mehr von allen Mängeln der Tierheit" frei werden. Sie soll, wie die deutsche Mystik sagt, „vergottet", „gottselig", „immer lebendiger durchdrungen werden von dem göttlichen Liebestriebe, alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen zu tun". In der Herbeiführung dieses Zustandes findet Laas mit St Augustin die Stadt Gottes auf Erden. Nicht diejenigen, welche beten, sondern welche an der Herbeiführung dieses Zustandes mitarbeiten, sind die *praktischen Christen*, die Mitglieder der *unsichtbaren Kirche*. Sie arbeiten an der *Erlösung der Menschheit*. Und sie wissen, daß diese Arbeit eine *unendliche Aufgabe* ist [2].

v. *Gizycki* bezeichnet „die allgemeine Wohlfahrt, d. i. das größtmögliche wahre Glück aller", als die Richtschnur der Moral.

Das oberste sittliche Gebot lautet: „*Handle so, daß sich dein Verhalten zum Wohle der Menschheit allgemein machen lasse.*" [3] Um ohne Selbstparteilichkeit zu bestimmen, wie wir handeln sollen, brauchen wir uns vor der Handlung nur die Frage vorzulegen: Wie würden wir urteilen, wenn ein anderer in unserer Lage so handelte? und: Was würde die Folge für die allgemeine Wohlfahrt sein, wenn jeder in derselben Lage so handelte? [4] Das oberste Ziel und Motiv, das wir beim Streben nach dem allgemeinen Wohl im Auge haben sollen, ist das „Bewußtsein, recht zu tun". Dieses Bewußtsein getaner Pflicht, der Seelenfriede, bildet die moralische Sanktion, unser höchstes Gut, das uns niemand rauben kann. Deshalb drängt v. Gizycki seine Lehre in das Gebot zusammen: „Strebe nach Gewissensfrieden, indem du dem Wohle der Menschheit dich weihst." [5] Durch diesen Zusatz glaubt er das Selbstinteresse mit dem Interesse der Gesamtheit in Einklang zu bringen, soweit ein solcher Einklang möglich ist.

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik 217.

[2] Ebd. 239.

[3] Moralphilosophie 86. Schon in seinen preisgekrönten „Grundzügen der Moral" (1883) hatte Gizycki im wesentlichen dieselbe Lehre vorgetragen.

[4] Ebd. 35. [5] Ebd. 121.

Digitized by Google

Fr. Paulsen faßt seine Anschauungen von gut und bös in folgende Sätze zusammen:

„Das Verhalten eines Menschen ist sittlich gut, sofern es subjektiv in der Gewißheit der Pflichterfüllung geschieht, objektiv in der Richtung der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung wirkt. Es ist sittlich verwerflich, sofern ihm entweder beides oder doch eines von beiden fehlt; fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es schlecht genannt; geschieht es im Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit so wird es böse genannt, besonders wenn es als Kränkung anderer wirkt.

„Eine Person ist sittlich gut, sofern sie ihr Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf die Lebensgestaltung der Umgebung im gleichen Sinne einwirkt. Schlecht ist, wer weder den Willen noch die Kraft hat, aus sich etwas Rechtschaffenes zu machen, noch dem Leben anderer etwas zu leisten, vielmehr störend und herabziehend auf seine Umgebung wirkt." [1]

Wenn Paulsen zugleich das Leben des einzelnen Menschen als Selbstzweck ansieht, so gerät er dadurch in Widerspruch mit sich. Wird der sittliche Wert des Menschen nicht an ihm selbst, sondern an seiner Nützlichkeit für die allgemeine Wohlfahrt gemessen, so ist er nicht mehr Selbstzweck, er hat nur einen relativen, keinen absoluten Wert. Paulsen meint freilich: „Sofern der einzelne Mensch selbst ein Glied des Ganzen ist, ist er auch ein Teil des höchsten Gutes, und insofern ist er auch Selbstzweck wie dieses." [2] Das ist ein Sophisma. Vieles gilt vom Ganzen, was sich von einzelnen Teilen nicht aussagen läßt. Das Haus ist schön und wohnlich; folgt daraus, daß schon die einzelnen Teile schön und wohnlich seien?

Vom „realwissenschaftlichen" Standpunkte tritt auch Julius Baumann für den Sozialutilitarismus ein [3].

Die geordnete Einheit in der Mannigfaltigkeit der anorganischen Natur weist auf eine einheitliche, von der Welt verschiedene mathemathisch-mechanische Intelligenz, welche die Welt von Ewigkeit denkend erschafft und in Ewigkeit erhält. Diese Intelligenz ist aber nicht unendlich und bringt die Welt mit Notwendigkeit hervor. Aus dem Anorganischen entsteht bei einer gewissen Stufe der Entwicklung unter den schöpferischen Gedanken Gottes die organische Natur und der Geist des Menschen. Der Geist des Menschen ist Gottes Ebenbild durch seine wissenschaftliche Fähigkeit,

---

[1] System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre I[5] (1900) 233. Eine gute Kritik der Ethik Paulsens vom christlichen (protestant.) Standpunkt s. bei Stange, Die christl. Ethik, Göttingen 1892; ebenso bei Gutberlet, Ethik und Religion 250 ff. Von der Ansicht Paulsens ist diejenige Zieglers: „Sittliches Sein und sittliches Werden (S. 51—52), kaum verschieden. L. Stein (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie [1897] 697) stellt folgenden „obersten Imperativ" für seine soziale Ethik auf: „Handle so, daß du in jeder deiner Handlungen nicht bloß dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst."

[2] System der Ethik I 234.

[3] Baumann entwickelt seine Ansichten in seinem Werk: „Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre, Leipzig 1898. — Einen kurzen Auszug aus seiner Moral enthält seine Schrift gegen Harnack und Steudel: Neuchristentum und reale Religion, nebst einem Katechismus realer Religion, Bonn 1901, 43 ff. Eingehender haben wir Baumanns System dargelegt in den Stimmen aus Maria-Laach LVII 368 ff.

Digitized by Google

immer mehr die Gesetze und Bedingungen alles Seins zu erfassen und in der Bemühung, alle Mittel leiblichen und geistigen Fortschrittes aus der Natur sich dienstbar zu machen.

Das sittlich Gute besteht in dem, „was für Sitte und für wohlgetan in einem Lande gilt, und was von Land zu Land mannigfach verschieden ist oder von einer Zeit zur andern in demselben Land, und doch für die Betreffenden leiblich und geistig erhaltend und fördernd sein kann". Vom Standpunkt der heutigen Realwissenschaft ist sittlich gut, daß der Mensch für sein eigenes und fremdes Wohlergehen sorge nach dem realwissenschaftlichen Verfahren. Die rationellen Methoden der modernen Wissenschaft sollen in der Pflege der Gesundheit, in der Erzielung der Nachkommenschaft und den höheren geistigen Bestrebungen angewandt werden. „Auf diese Weise arbeiten wir nicht bloß für uns selbst, sondern auch für die Mitlebenden und die kommenden Geschlechter." „Indem du an der Besserung der Welt arbeitest", so lautet eine „Hauptregel" der moralischen Lebensführung, „freue dich, nicht bloß für Kinder und Enkel bessere Bedingungen leiblichen und geistigen Lebens herbeizuführen, sondern auch für deine eigene Zukunft mitzuarbeiten. Denn nur die inhaltliche Persönlichkeit ist leiblich bedingt, das formale Ich kann in neuen Verkörperungen wiederkehren." Baumann glaubt nämlich mit Lessing an die Seelenwanderung. Der menschliche Geist wird nach dem Tode neue „Verleiblichungen eingehen" und schließlich, wenn alles organische Leben auf Erden aufhören sollte, in einen „traumlosen Schlaf" versinken.

„Wie aber auch immer dein Los weiterlaufe, ob als neues menschliches Leben oder als traumloser Schlaf des Seelenkeims, immer bist du dadurch, daß Gott dich denkt und von Ewigkeit gedacht hat und stets denken wird als ein Element der Welt, die er von Ewigkeit zu Ewigkeit mit all ihrem Wechsel denkt und, indem er sie denkt, zugleich wirklich macht. Darum ist die Welt stets von Gott und doch wie Natur, d. h. wirkend nach den festen Gesetzen ihrer Elemente, und so sei auch dein Wirken in ihr, aber die festen Gesetze lassen zugleich dich die Welt als gehalten und getragen von Gott erkennen."

Baumann wehrt sich ausdrücklich dagegen, daß man Gott als eigentlichen Weltrichter auffasse, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Eine höhere Sanktion der sittlichen Ordnung ist also ausgeschlossen. Von der Pflicht spricht er gar nicht und man sieht in der Tat nicht ein, wie er von seinem Standpunkte von einer eigentlichen Pflicht reden kann. Gesetz und Sanktion hangen notwendig zusammen.

§ 2. Prüfung des Moralprinzips der allgemeinen Wohlfahrt.

Bevor wir das sozialeudämonische Prinzip prüfen, müssen wir uns über den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt verständigen.

Unter dem Gesamtwohl können die Sozialeudämonisten offenbar nicht das Wohl jeder beliebigen Gesamtheit oder Interessengemeinschaft verstehen. Gewiß niemand wird sich zu der Behauptung versteigen, alles, was das Wohl einer Räuber- oder Falschmünzerbande fördert, sei sittlich gut. Der Eudämonist hat auch kein Recht zu antworten, er rede von dem Wohl eines auf sittlich gute oder nicht unerlaubte Zwecke gerichteten Ganzen. Das sittlich Gute ist ihm ja Mittel zum Gesamtwohl, das letztere steht als Maßstab über dem Sittlichen.

Ebensowenig ist alles sittlich lobenswert, was zur Förderung einer Aktiengesellschaft, eines Syndikats, einer Produktivgenossenschaft oder sonst einer Privat-

Digitized by Google

gesellschaft geschieht. Allgemein werden viele Machenschaften dieser Kreise und Gesellschaften als unehrlich und verwerflich bezeichnet. Um den eigenen Säckel zu füllen, nimmt man nicht selten zu unsittlichen Gaunereien seine Zuflucht.

Eher könnte man glauben, alles, was das Gesamtwohl einer *Familie* oder eines *Staates* fördert, sei sittlich gut. Aber auch das ist unmöglich. Man kann das Wohl einer Familie und eines Staates durch anerkannt unsittliche Mittel fördern, z. B. durch Betrug, Wortbruch, Treulosigkeit und Ungerechtigkeiten verschiedenster Art gegen andere Familien und Staaten. Manche Familien sind durch niederträchtige Mittel zu Macht und Ansehen und viele Staaten durch gewissenlose Regenten und Staatsminister zu hoher Blüte gelangt. Von mehr als einem Staat behält das Wort des hl. Augustinus seine Wahrheit: **magna regna magna latrocinia.**

Unter dem Gesamtwohl als oberstem Maßstab des Sittlichen können also die Sozialeudämonisten nur das *Wohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt* verstehen. Sittlich gut, so müssen sie sagen, ist alles, was dem geordneten, gesellschaftlichen Leben der Menschheit förderlich oder nützlich ist, sittlich schlecht dagegen alles, was das gesellschaftliche Leben der Menschheit hindert oder sich mit ihm nicht vereinigen läßt.

Aber auch so aufgefaßt kann das Gesamtwohl nicht der oberste und letzte Maßstab des Sittlichen sein.

Wir geben zwar den Anhängern des sozialutilitaristischen Moralprinzips zu, daß die Befolgung der richtigen Sittenlehre auch zur allgemeinen Wohlfahrt führen muß, und daß eine mit dem Gesamtwohl der Menschheit unvereinbare Moral nicht die richtige sein kann. Ja wir geben sogar zu, daß bei vielen Handlungen der entfernte Grund, warum sie gut oder schlecht sind, ihre Notwendigkeit oder Schädlichkeit für die menschliche Gesellschaft ist. Der Leser erinnere sich nur an das, was wir über das Wesen des sittlich Guten gesagt haben (S. 169 f).

Sittlich gut ist, was der menschlichen Natur nach allen ihren Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, zu ihresgleichen und zu den untergeordneten Geschöpfen angemessen oder geziemend ist. Nun ist die menschliche Natur durch ihre angebornen Anlagen und Bedürfnisse sozial. Nur in der und durch die Gesellschaft kann der Mensch menschenwürdig leben, sich entfalten und vervollkommnen. Es sind ihm deshalb alle Handlungen angemessen und gut, die zum Gesellschaftsleben notwendig oder nützlich, unangemessen und schlecht dagegen alle diejenigen, die mit dem ruhigen, geordneten Zusammenleben unvereinbar sind, z. B. Mord, Treubruch, Diebstahl. Jeder will sich und seine Güter, seine Frau und Kinder, seine Gesundheit und sein Vermögen erhalten und sicher wissen. Er sieht aber gleich ein, daß er nur dann von andern vernünftigerweise verlangen kann, ihn und seine Güter zu respektieren, wenn auch er selbst diese Güter der andern respektiert. Daher der allgemeine Grundsatz: Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu. Das gesellschaftliche Nützlichkeitsprinzip hat also einen Kern von Wahrheit, kann aber in seiner allgemeinen Fomulierung nicht als richtig anerkannt werden.

1. Wir können uns gegen den Sozialeudämonismus eines **argumentum ad hominem** bedienen. Das Streben nach dem *eigenen* irdischen Wohl

Digitized by Google

als solches ist noch nichts sittlich Gutes. Darin hat er ohne Zweifel recht, wie aus dem gegen den Privatutilitarismus Gesagten erhellt. Wenn aber die Sorge für das Wohl des eigenen Ichs noch nichts sittlich Gutes ist, warum soll dann das Streben nach dem irdischen Wohl vieler oder aller sittlich gut sein? Das Allgemeinwohl ist nichts als eine Summe gleichartiger Individualwohlfahrten. „Aus lauter Nullen läßt sich keine Größe bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich wertlos ist, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller.“[1] Jedenfalls hätten die Gegner die Pflicht, uns zu zeigen, warum hier ein so tiefgreifender Unterschied zwischen dem Wohl eines einzelnen und aller bestehe. Nur dann könnten sie vom Individuum verlangen, das Wohl des ganzen Menschengeschlechtes sich zum Zweck zu setzen, wenn dieses nicht bloß eine Vielheit gleichartiger Wesen, sondern eine wirkliche moralische Einheit mit einem gemeinsamen, von allen Gliedern zu erstrebenden Endziel wäre. Von einem solchen einheitlichen Ganzen des Menschengeschlechtes zu reden, hat der Sozialeudämonismus kein Recht. Eine solche Einheit setzt ein über den Menschen stehendes intelligentes Wesen voraus, das alle auf denselben Zweck nach denselben Gesetzen hinordnet. Tatsächlich stehen aber die meisten Anhänger des Sozialeudämonismus auf dem Standpunkte des Agnostizismus oder Naturalismus, der keine höhere, ordnende Hand kennt, welche die gleichartigen menschlichen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfassen könnte. Dieser Beweis ist allerdings gegen den Pantheismus und die „realwissenschaftliche“ Hypothese Baumanns nicht durchschlagend, aber diese Systeme sind aus andern Gründen unhaltbar.

2. Wer die gesellschaftliche Nützlichkeit zum einzigen Maßstab des Sittlichen erhebt, muß notwendig die sittliche Ordnung verstümmeln. Er muß zugeben, daß alle Handlungen, durch welche der Mensch in unmittelbaren Verkehr mit Gott, seinem Schöpfer und Herrn, tritt, entweder gar nicht oder wenigstens nur insofern sittlich gut seien, als sie etwa zum allgemeinen irdischen Wohl beitragen. Die meisten unserer Gegner werden sich freilich gegen diese Folgerung nicht sträuben. Aber sie werden dadurch wenigstens gezwungen, anzuerkennen, daß ihre Moral notwendig die Leugnung des persönlichen Gottes voraussetzt. Denn es ist doch offenbar: wer immer Gott als Schöpfer, Herrn und Endziel aller Dinge anerkennt, der muß auch zugeben, daß es das erste und größte Gebot ist, Gott über alles zu lieben und ihm Verehrung und Huldigung zu zollen, unabhängig von jeder Rücksicht auf das irdische Gesamtwohl. Freilich, die Erfüllung der Pflichten gegen Gott ist auch der Gesellschaft nützlich; aber ihre sittliche Gutheit hängt nicht von ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit ab. Übrigens können sich unsere Gegner auf einen solchen Nutzen gar nicht berufen. Wie sollten Gebete, Opfer und ähnliche Handlungen der Gottesverehrung, die nach ihrer Ansicht auf Irrtum und Unwissenheit beruhen, noch einen Nutzen haben?

Um zu beweisen, daß die allgemeine Wohlfahrt der Maßstab des Sittlichen sei, beruft sich A. Bain auf die „zehn Gebote“, von denen sechs sich

[1] Wundt, Ethik 497.

Digitized by Google

auf die allgemeine irdische Glückseligkeit beziehen[1]. Wir wollen ihm zugeben, daß nicht bloß sechs, sondern sieben von den zehn Geboten das Verhalten der Menschen untereinander regeln, also auf das allgemeine Wohl abzielen. Aber warum schweigt er von den drei übrigen? Die Tatsache allein, daß der Utilitarismus den Dekalog, der doch ein Gemeingut der ganzen Menschheit ist, nicht vollständig unterzubringen vermag, beweist seine Unzulänglichkeit. Übrigens, wenn selbst alle zehn Gebote sich auf das gesellschaftliche Wohl der Menschen bezögen, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß dieses Glück der eigentliche Maßstab und Grund des Sittlichen sei. Etwas anderes ist es, zu behaupten: diese Handlung ist sittlich gut und dient der allgemeinen Wohlfahrt, und: diese Handlung ist sittlich gut, weil sie die allgemeine Wohlfahrt fördert. Bloß das erstere wäre bewiesen.

3. Der Sozialeudämonismus setzt stillschweigend den schon früher (S. 81 ff) widerlegten Irrtum voraus, das Menschengeschlecht sei sich absoluter Selbstzweck. Oder wird etwa jemand, der Gott als das Endziel aller Dinge anerkennt, zugeben können, der oberste Maßstab seines Tuns sei die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit? Alles habe sich ohne jede Rücksicht auf Gott der irdischen Wohlfahrt unterzuordnen?

J. St. Mill wendet hier ein, wer an Gottes Güte und Weisheit glaube, müsse auch annehmen, alle seine sittlichen Vorschriften seien im höchsten Maße den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend. Das ist richtig. Aber wer die sittlichen Gebote als Forderung Gottes an den Menschen auffaßt, verläßt damit den Boden, auf dem die heutigen Sozialeudämonisten stehen. Dann aber gerät er in noch größere Schwierigkeit. Wie kann jemand im Ernst behaupten, Gott sei zwar der Schöpfer und Ordner aller Dinge, aber nicht das letzte Ziel derselben? Gott wolle die irdische Wohlfahrt der Menschen ohne Unterordnung unter seine eigene Verherrlichung als höchsten Weltzweck? Wer an den Unendlichen glaubt, muß auch glauben, daß er das Endziel aller Dinge ist.

4. Erhebt der Sozialeudämonismus die Menschheit zum Selbstzweck, so würdigt er dagegen den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesamtheit herab, dessen ganzer Wert sich nach seinem Nutzen für die Gesellschaft bemißt (S. 116 ff). Auch die Sozialutilitaristen müssen die sittliche Vervollkommnung als Pflicht des Menschen anerkennen. Wenn aber die sittliche Gutheit in der Nützlichkeit für die Gesellschaft besteht, so ist die höchste sittliche Aufgabe des Menschen, ein immer nützlicheres Mittel für die Gesellschaft zu werden. Ein Mittel wird nicht um seiner selbst, sondern nur um des Zweckes willen gesucht, zu dem es behilflich ist. Wer also zum allgemeinen Wohl nichts mehr beiträgt, ist für die Gesellschaft wertlos und kann mit Recht vom Erdboden vertilgt werden. Von diesem Standpunkte verlangte Plato die Tötung der siechen Kinder und empfahl er den Ärzten, den Kranken das Sterben abzukürzen, wenn sie doch einmal für die Gesamtheit nutzlos geworden.

---

[1] Mental and moral science a. a. O. 442.

Digitized by Google

„Aber daß das Interesse des einzelnen sich dem der Gesamtheit unterordnen müsse, wird man doch wohl nicht bezweifeln wollen!“ [1] Wir leugnen mit aller Entschiedenheit, daß der Mensch alle seine Interessen der Gesellschaft unterordnen müsse und somit bloßes Mittel für die Gesellschaft sei. Die oberste Aufgabe des Menschen auf Erden ist, Gottes Willen zu erfüllen und sein ewiges Heil zu wirken. Nie und nimmer darf er seine sittlichen, ewigen Interessen dem Wohl anderer Menschen unterordnen oder um irdischen Vorteiles willen etwas sittlich Verwerfliches tun. Wir verlangen also für den Menschen nicht bloß die Berücksichtigung, die jedes Einzelwesen erheischt, das als Teil zu einem Ganzen gehört. Auch in einer Herde verlangt das Individuum Berücksichtigung, aber doch nur insoweit, als es das Wohl des Ganzen erfordert. Anders verhält es sich in Bezug auf den Menschen. Er ist Person und als solche nicht einfachhin Mittel und Werkzeug irgend einer Gesellschaft, sondern in gewisser Beziehung Selbstzweck.

Man beachte übrigens die Inkonsequenz unserer Gegner. Verlangt man theistischerseits vom Menschen Selbstverleugnung, Abtötung, Opfer, so spotten sie über solche Forderungen. Dagegen verlangen sie nun selbst vom Menschen nicht bloß Selbstverleugnung, sondern völlige Selbstvernichtung auf dem Altare der Menschheit. So wahr ist es, daß das Opfer in irgend welcher Gestalt in jeder Sittenlehre eine Stelle finden muß. Die Forderung völliger Selbstvernichtung zu Gunsten anderer, die uns bloß an Zahl überlegen sind, ist aber widernatürlich und unvernünftig.

5. Das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt macht auch notwendig den sittlichen Wert des Menschen zum großen Teil nicht von ihm selbst und seiner inneren Gesinnung, sondern von äußeren, zufälligen Umständen abhängig.

Denken wir uns zwei Staatsmänner, die von demselben Eifer für das öffentliche Wohl beseelt, aber im übrigen weit verschieden sind. Der eine sei von reicherer Begabung, durchdringenderem Verstand, höherer Bildung als der andere, Reichtum und Adel unterstützen seine Unternehmungen für das Gemeinwohl. Will der Anhänger des Wohlfahrtsprinzips seinen Grundsätzen treu bleiben, so muß er in Bezug auf sittlichen Wert dem ersten Staatsmann die Palme zuerkennen, obwohl der zweite dieselbe gute Gesinnung hat. Er muß also auch zugestehen, daß der sittliche Wert des Menschen zum guten Teil auf Rechnung natürlicher Vorzüge und äußerer Umstände kommt, die vom Willen unabhängig sind. Derselbe besteht ja in der Nützlichkeit für das Gemeinwohl, diese ist aber in dem einen Fall größer als in dem andern.

Oder wird man entgegnen, der sittliche Wert des Menschen hange zunächst von der inneren Gesinnung, nicht vom äußeren Tun ab? Das ist zwar richtig. Aber der Utilitarist hat kraft seines Prinzips kein Recht, den Wert des Menschen nur nach der inneren Gesinnung zu beurteilen. Er kann höchstens verlangen, daß die nützlichen Wirkungen auch aus der rechten Gesinnung hervorgehen; aber die Gesinnung ist der Gesellschaft nur insoweit nützlich, als sie sich äußerlich durch nützliche Wirkungen kundgibt. Kein Mensch wird einen Baum nützlich nennen, der zwar seiner Natur

[1] So v. Gizycki, Moralphilosophie 45.

Digitized by Google

nach gute Früchte hervorbringen könnte, aber tatsächlich, wenn auch aus zufälligen Gründen, keine Früchte hervorbringt. Gerade so ist die tatsächliche Nützlichkeit einer Handlung oder Gesinnung für die irdische Wohlfahrt null, wenn sie keine guten Wirkungen hervorbringt. Die Handlung hätte unter andern Umständen nützlich sein können, aber sie ist es nicht gewesen.

Will sich übrigens der Utilitarist auf die gute Gesinnung berufen, so darf er nur eine Gesinnung sittlich gut nennen, nämlich den Willen, das allgemeine Wohl zu fördern, und nur einen Beweggrund als sittlich gut anerkennen, nämlich die Förderung des öffentlichen Wohles. Der Wille ist nur dann gut, wenn er das Gute erstrebt. Sobald also jemand eine gemeinnützige Handlung aus einem andern Beweggrund als dem des öffentlichen Wohles vollbringt, z. B. aus Liebe zu Gott oder aus Rücksicht auf eigenen Vorteil, so sind das sittlich gleichgültige Beweggründe, und folglich sind auch die ihnen entspringenden Handlungen gleichgültig. Es ist deshalb ganz unfolgerichtig, wenn v. Gizycki nur die Handlungen als sittlich gut gelten läßt, die dem allgemeinen Wohl nützen, und dann zugleich verlangt, man solle bei diesen Handlungen als höchsten Endzweck und Beweggrund den Seelenfrieden vor Augen haben. Wie kann man etwas zum höchsten Endzweck des sittlichen Handelns machen, was für die Gesellschaft von gar keiner oder jedenfalls höchst untergeordneter Bedeutung ist und somit nach dem eigenen Geständnis kaum zum sittlich Guten gerechnet werden darf?

6. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt ist zu unbestimmt und zu vag; er bedarf selbst eines höheren sittlichen Maßstabes, kann also nicht die oberste Richtschnur des Sittlichen sein. Die Wohlfahrt kann eine wahre und eine falsche, eine sittlich gute und schlechte sein. Die kriegerischen Spartaner faßten die öffentliche Wohlfahrt ganz anders auf als die gewinnsüchtigen Phönizier und Karthager, und diese wieder anders als die Römer und Athener, die Sodomiten und Sybariten. Und wenn wir erst zu den orientalischen Völkern oder zu den Naturvölkern gehen, die von Jagd und Fischfang leben, so finden wir da wieder andere Begriffe von der allgemeinen Wohlfahrt. Welches ist also die Wohlfahrt, die uns als Ziel beim sittlich guten Handeln vorschweben soll? Gizycki sagt: „das 'größtmögliche wahre Glück aller". Mit diesem Zusatz gibt er den eudämonistischen Standpunkt auf. Wer von wahrer Glückseligkeit redet, erkennt dadurch an, daß es eine falsche gibt, daß man somit eines über der Glückseligkeit stehenden Maßstabes bedarf.

Ist ferner beim allgemeinen Glück aller auch die Lustbefriedigung der Tiere zu berücksichtigen oder bloß die der Menschen? Vom Standpunkt des Sozialutilitarismus ist diese Frage keineswegs müßig. Denn es kommt ja nach ihm nur auf die Vermehrung des Lustquantums an. Nun sind aber die Tiere der Lust auch fähig. Das gilt um so mehr, als die allermeisten Utilitaristen den Menschen nur für den „ältesten Bruder" in der großen Tierfamilie ansehen.

Doch geben wir zu, bloß die Menschen seien bei der Glückseligkeitsrechnung in Ansatz zu bringen, dann fragt sich weiter: sind alle Lustgefühle in gleicher Weise zu berücksichtigen? oder verdienen die stärkeren den Vorzug,

Digitized by Google

und welche sind als die stärkeren anzusehen? Verdienen die geistigen Vergnügen dieselbe Beachtung wie die leiblichen, und welche sind unter den ersteren sowohl als unter den letzteren vorzuziehen? Ein Botokude, ein Kanake wird diese Frage entschieden anders beantworten als ein zivilisierter Europäer, und bei den Europäern wird wiederum die Antwort sehr verschieden ausfallen nach der Verschiedenheit der Stände. Einem Bauernknecht ist eine Unze sinnlicher Befriedigung mehr wert als ein ganzer Zentner Kunstgenuß.

Wie unmöglich es ist, auf die gestellten Fragen eine befriedigende Antwort zu geben, ohne das sozialeudämonistische Prinzip aufzugeben, zeigt neuestens E. Adickes[1], der sein eudämonistisches Prinzip folgendermaßen formuliert: „Als inhaltlich gut wäre hiernach die Handlung zu bezeichnen, welche erfahrungsgemäß die Tendenz hat, die größte Glückseligkeit hervorzubringen, die unter den betreffenden Umständen möglich ist." Jeder Mensch hat das Bedürfnis, sich zu betätigen, und zwar auch als Ganzes, als Gesamtorganismus. „Wie das Ganze größer und wichtiger ist als der Teil, so ist auch das letztere Bedürfnis drängender, die Lust infolge seiner Befriedigung intensiver als da, wo es sich nur um einzelne Teile oder Anlagen handelt. Das Bedürfnis, sich als Mensch würdig zu betätigen, ist das Bedürfnis der Bedürfnisse, das Bedürfnis in der höheren Potenz, dem sich alle andern unterordnen müssen.... Jedem denkenden Menschen drängt sich dies Bedürfnis auf. Es tritt die Frage an ihn heran: was ist meine Bestimmung hier auf Erden? wie kann ich in würdigster Weise mich betätigen?"[2] „Das Bedürfnis, unser Wesen als Ganzes würdig zu betätigen, kann nur im Dienste der Gesamtheit zu seinem Rechte kommen und wahrhaft befriedigt werden."

„Das Grundprinzip der Pflichtenlehre ist also nicht: ‚Sorge für irgend welche Bedürfnisse deiner Mitmenschen', sondern: ‚Sorge in erster Linie für würdige Befriedigung des Grundbedürfnisses deiner Mitmenschen und für Befriedigung ihrer übrigen Bedürfnisse gemäß dem Wert, welcher ihnen im Verhältnis zu jenem Grundbedürfnis zukommt.'"[3]

In diesen Ausführungen ist ein berechtigter Kern. Jeder Mensch hat die Anlage und den Drang, sich seiner Natur entsprechend auszuleben, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Dieser Gedanke kommt in der von uns oben aufgestellten Norm des Sittlichen zur vollen Geltung. Aber Adickes täuscht sich, wenn er meint, er vertrete einen „geläuterten Eudämonismus". Das Ausschlaggebende in seinem System ist doch das Bedürfnis und die Würdigkeit der menschlichen Natur. Allerdings führen dieselben auch zum Gesamtwohl, aber das ist doch rein materiell. Was der Handelnde als Zweck im Auge hat, ist die Befriedigung der menschlichen Natur und ihrer Würde.

Übrigens fürchten wir, daß Adickes mit seinen Ausführungen wieder in die von ihm so sehr verabscheuten absoluten Normen und Werte zurückfällt. „Jedem denkenden Menschen drängt sich das Bedürfnis" auf, sich würdig zu betätigen. Dies ist „das Bedürfnis der Bedürfnisse, wird es nicht gestillt, so ist der Mensch elend mitten im höchsten Glück"[4]. Hier ist offenbar nicht von dem einen oder andern Menschen die Rede, sondern von jedem Menschen. „Unser Wesen als Ganzes verlangt nach Tätigkeit"? Wie kommt Adickes dazu, solche absolute, kategorische und allgemeingültige Behauptungen aufzustellen? Reiht er sich damit nicht den minderwertigen „Halben" ein?

---

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 49 ff.
[2] Ebd. 45. [3] Ebd. 49. [4] Ebd. 45.

Digitized by Google

7. Nehmen wir jedoch an, es sei gelungen, den unbestimmten Begriff des „größtmöglichen Glückes aller" vollständig klar zu stellen. Damit kennen wir bloß die Wirkung, welche durch das sittliche Handeln erreicht werden soll. Jetzt muß erst noch bestimmt werden, welche Handlungen diese Wirkung hervorbringen, und welche nicht.

Wir geben gerne zu, daß bei einigen Handlungen die gesellschaftliche Nützlichkeit oder Schädlichkeit sich von selbst jedem aufdrängt, besonders solange sie nur abstrakt betrachtet werden. Aber sobald man ins einzelne geht, reicht das Nützlichkeitsprinzip ganz und gar nicht aus. Es ist ein praktisch unbrauchbarer Maßstab des Sittlichen.

Ein Beispiel mag uns das zeigen. Vor einigen Jahren stand ein Missionär, P. Damian, auf den Sandwichinseln vor der Frage: Sollst du dich großmütig dem Dienst der Aussätzigen widmen und mit ihnen für immer von allem Verkehr mit den übrigen Menschen absperren lassen und so der sichern Gefahr der Ansteckung preisgeben oder nicht? Er war stark und gesund und konnte voraussichtlich noch lange zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft arbeiten. Dagegen waren die Aussätzigen doch meist unrettbar verloren. An ihrer Erhaltung lag der menschlichen Gesellschaft nach dem Nützlichkeitsprinzip gar wenig. Er konnte also höchstens manches Elend der Unglücklichen beseitigen und sie in ihrer Verlassenheit in etwa stärken und trösten.

Was sagt nun der Ethiker der allgemeinen Wohlfahrt zu dem Gewissensfall? Er müßte jedenfalls Bedenken tragen, eine Entscheidung zu treffen, und wenn er sich dazu verstünde, so könnte er nur dem Missionär von seinem Vorhaben abraten, damit er sich als nützliches Glied der Gesellschaft erhalte. Das allgemeine irdische Wohl der größtmöglichen Zahl sei der oberste sittliche Maßstab, die Aussätzigen aber seien doch für die Gesellschaft verloren. So müßte der kalt berechnende Utilitarist sagen. Ganz anders urteilt der gesunde Sinn unbefangener Menschen. Als die Nachricht durch die Zeitungen ging, der Missionär habe sich großmütig dem Wohl der Aussätzigen gewidmet und sei aus reiner Nächstenliebe einer aus ihnen geworden, sprachen alle Parteien ihre Bewunderung für seinen Heldenmut aus.

Vielleicht wendet man ein, die Handlung des Missionärs sei deshalb zu empfehlen, weil der Gesellschaft an dergleichen Beispielen heroischer Liebe viel gelegen sei. Aber damit eine Handlung die Kraft eines guten Beispieles für andere habe, müssen diese die Handlung in sich als gut und lobenswert anerkennen. Das ist die notwendige Voraussetzung. Die Kraft, zur Nachahmung anzuziehen, ist der Schatten, nicht das Wesen des Guten. Wer den andern ein gutes Beispiel geben will, muß die Überzeugung haben, daß die Handlung in sich gut und lobenswert sei. Nun ist es aber in unserem Falle ja sehr fraglich, ob die Handlung in sich gesellschaftlich nützlich sei. Unsere Bewunderung würde übrigens gewaltig abgeschwächt, wenn wir vermuten könnten, nicht die Linderung fremder Not, sondern die Aufstellung eines leuchtenden Beispiels sei die Absicht des Missionärs gewesen. Und wenn er vorausgesehen, sein Heroismus werde von niemand beachtet? Würde das denselben nicht eher erhöhen als vermindern?

Digitized by Google

8. Der Utilitarist muß die Pflichten des Menschen gegen sich selbst leugnen. Er kann nur von Pflichten gegen die Gesellschaft reden und höchstens behaupten, der Mensch sei es der Gesellschaft schuldig, das Verhalten in Bezug auf sich selbst in bestimmter Weise zu ordnen. Wir haben auch die Pflicht, unser Eigentum zu schonen und in der rechten Weise zu benutzen; aber diese Pflicht sind wir nicht dem Eigentum, sondern uns selbst, der menschlichen Gesellschaft und Gott schuldig. So kann man auch vom Standpunkte des Wohlfahrtsprinzips behaupten, der Mensch habe gegen die Gesellschaft die Pflicht, sich selbst in bestimmter Weise zu behandeln. Man muß also die direkten Pflichten gegen sich selbst (z. B. der Selbstliebe, der Mäßigkeit usw.) einfachhin streichen.

Und wenn nun gar ein Mensch wie Robinson auf eine einsame Insel verschlagen wäre und keine Aussicht mehr hätte, je wieder in die Gesellschaft von Menschen zurückzukehren, so müßte der Utilitarist ihn folgerichtig von allen Pflichten freisprechen, ja geradezu behaupten, er könne nicht mehr sittlich handeln. — Es braucht ferner kaum hervorgehoben zu werden, wie kraftlos das Wohlfahrtsprinzip in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst wäre. Nur ein Beispiel. Ein von Altersschwäche und Siechtum gebrochener Greis kommt auf den Gedanken, sich durch unmäßigen Genuß von geistigen Getränken oder Opium die Schmerzen zu vertreiben und schließlich seinem Leben durch Gift ein Ende zu bereiten. Wir wären nun auf den Zuspruch gespannt, den ein Anhänger der allgemeinen Wohlfahrt an unsern Kranken richten könnte. Wird er es wohl wagen, ihm mit der allgemeinen Wohlfahrt, „mit den Interessen der gesamten Menschheit" nahezurücken? Wird er ihn ermahnen, ein nützliches Glied der Gesellschaft zu erhalten? Und doch ist dies das einzige sittliche Motiv, das ihm zur Verfügung steht. Um einen Wüstling, Trunkenbold, Verschwender von seinem Laster abzubringen, kann ihm der Sozialutilitarist nichts vorwerfen als die „Schädigung des allgemeinen Wohls", die Verminderung des Lustquantums auf Erden.

9. Ein Hauptfehler des Sozialeudämonismus ist, daß er den Standpunkt des einzelnen Individuums mit dem Standpunkt des Gesetzgebers verwechselt. Jedes Glied der Gesellschaft soll sich beständig auf den Standpunkt des Gesetzgebers stellen und fragen, wie es sein Handeln einrichten müsse, um das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl zu erzielen. Das ist aber eine unberechtigte Forderung. Der Gesetzgeber soll sich auf diesen höheren Standpunkt stellen und von dort aus die Gesetze beurteilen; aber man hat kein Recht, vom Individuum zu verlangen, daß es sich zuerst auf die Seite der Gesellschaft stelle und sein eigenes Wohl und Wehe nur so weit berücksichtigen dürfe und solle, als es die allgemeine Wohlfahrt erheischt. Die Moral ist zunächst eine individuelle Angelegenheit, die allerdings alle, auch die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen umfaßt. Der Sozialeudämonismus dagegen berücksichtigt das Einzelwesen nur so viel, als es das Gemeinwohl erheischt. Das ist eine unnatürliche und deshalb unhaltbare Forderung, ganz besonders, wenn man jede Hoffnung auf ein besseres Jenseits für törichten Wahn erklärt.

10. Man hat dem Sozialeudämonismus vorgeworfen, daß er notwendig zur Beseitigung aller gesellschaftlichen Ungleichheit und schließlich zum Sozialis-

Digitized by Google

mus führe[1]. Dieser Vorwurf geht wohl zu weit. Die volle Durchführung der sozialistischen Gleichheitsforderungen ist eine moralische Unmöglichkeit, sie würde den Ruin der Gesellschaft bedeuten und kann also nicht als Folgerung aus dem Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt gezogen werden.

Dagegen behaupten wir: vom Standpunkt des Eudämonismus ist das Streben nach höherer Kultur in sittlicher Beziehung von sehr fraglichem Werte. Das Glück besteht wesentlich nicht im Vorhandensein großer Reichtümer und Kulturgüter, im Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, sondern in der Summe der Lustgefühle oder in der Befriedigung der Bedürfnisse, welche den Menschen zu teil wird.

Folglich könnte die Mitarbeit am Kulturfortschritt nur dann als lobenswert gelten, wenn es ausgemacht wäre, daß mit diesem Fortschritt auch das allgemeine Glück zunehme. Das ist aber sehr fraglich. Die Kultur kann große Fortschritte machen ohne Vermehrung des allgemeinen Wohlbefindens. Glück ist eben nicht gleichbedeutend mit äußeren Kulturgütern, sondern bedeutet das subjektive Befriedigtsein, hängt also wesentlich von der Größe und Vielseitigkeit der Bedürfnisse und von der Verteilung der Glücksgüter ab. Ein Lazzarone braucht nur eine Handvoll Maccaroni und ein schattiges Plätzchen, um sich zum dolce far niente hinzustrecken. Er ist glücklich, vielleicht viel glücklicher als der erste Minister oder General. Ein schlichtes Hirtenvolk, eine arbeitsame ländliche Bevölkerung sind vielleicht glücklicher und zufriedener als unsere sogenannten „Gebildeten", denen aus Übersättigung das Leben langweilig wird. Wahrscheinlich waren die Germanen des Tacitus in ihrer Barbarei glücklicher als die gleichzeitigen verkommenen Römer in ihrer Hyperkultur.

Daß vom utilitaristischen Standpunkt der Kulturfortschritt von sehr fraglichem Wert ist, anerkennt auch Paulsen: „Mit der Steigerung der Kultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maße? Das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich."[2] Auch Goethe meint: „Klüger und einsichtiger werden die Menschen, aber besser, glücklicher und tatkräftiger nicht, oder nur auf Epochen."[3]

Also nicht bloß nach den Pessimisten, sondern selbst nach den Anhängern des größtmöglichen Glückes aller ist es wenigstens sehr zweifelhaft, ob das reine Lustquantum auf Erden durch all die Jahrhunderte auch nur um ein Quentchen zugenommen. Und doch, welch ein ungeahnter Aufschwung der Kultur während derselben Zeit! Daraus folgt, daß der Sozialeudämonist das Streben nach Förderung der Kultur wenigstens nicht mit Sicherheit als sittlich gut bezeichnen darf.

Dieses Geständnis Paulsens ist unseres Erachtens ein vernichtendes Urteil gegen den Sozialeudämonismus. Das sittliche Streben soll gleichbedeutend sein

[1] Ed. v. Hartmann, Das sittl. Bewußtsein 626.

[2] Paulsen, System der Ethik I 295. Ähnlich Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden 136.

[3] Gespräche mit Eckermann, am 23. Oktober 1828.

Digitized by Google

mit dem Streben nach Förderung des allgemeinen Glückes. Dieses Streben ist aber bis heute vielleicht erfolglos gewesen! Der Überschuß der Freuden über die Schmerzen ist vielleicht stets null geblieben. Welchen Wert kann also das sittliche Streben der Menschheit beanspruchen? Kann man dem Pessimismus eine bessere Waffe in die Hand geben?

Sechster Artikel.

Der Utilitarismus auf der Grundlage der Entwicklungslehre.

Wie auf andern Gebieten so gilt auch auf dem der Ethik die Entwicklungs- oder Deszendenzlehre heute in weiten Kreisen als ein unumstößliches Grunddogma, von dem aus alle sittlichen Erscheinungen erklärt werden. Besonders kann Herbert Spencer als der Entwicklungsethiker κατ' ἐξοχήν bezeichnet werden.

Schon Mackintosh und andere hatten durch allmähliche Umbildungen die sittlichen Erscheinungen, insbesondere die altruistischen Neigungen, zu erklären versucht, aber es fehlte diesen Versuchen die Grundlage naturwissenschaftlicher Tatsachen. Erst die moderne Evolutionshypothese, die den Menschen durch allmähliche Entwicklung aus niedrigeren Tierarten entstehen läßt, bot eine Grundlage, von der aus man „naturwissenschaftlich" die sittliche Ordnung zu erklären hoffen konnte. Unter den Anhängern dieser Richtung ist H. Spencer einer der ersten, nicht nur der Zeit sondern auch der Bedeutung nach. Er verfügt über umfassende naturwissenschaftliche Kenntnisse und weiß dieselben mit Geschick für seine philosophischen und besonders seine ethischen Anschauungen zu verwerten. Mit Hilfe der Entwicklungslehre glaubt er auch im stande zu sein, den individuellen und sozialen Eudämonismus miteinander auszusöhnen. Die Grundzüge seiner Ethik sind folgende:

1. Bis heute, so führt Spencer aus, gibt es noch keine eigentlich wissenschaftliche Ethik. Gleichwie die Astronomie erst dann zur eigentlichen Wissenschaft wurde, als man nicht mehr bloß Tatsachen sammelte und auf induktivem Wege allgemeine Erfahrungsgesetze aufstellte, sondern nach dem Vorgange von Kopernikus, Kepler und Newton auf deduktivem Wege aus dem Verhältnis der bewegten Massen im Raume allgemeine Gesetze ableitete: so wird auch dann erst die Ethik zum Rang einer wahren Wissenschaft gelangen, wenn man die sittlichen Gesetze auf deduktivem Wege aus einem allgemeinen Prinzip ableiten kann. Dieses Prinzip kann aber kein anderes sein als der Entwicklungsprozeß. „Wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat, ... wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden Erscheinungen ... insgesamt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind: dann folgt notwendig daraus, daß jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind." [1]

Die Aufgabe, die sich nun Spencer gestellt hat, ist keine andere, als alle Erscheinungen des sittlichen Lebens aus den allgemeinen Gesetzen des Entwicklungsprozesses zu erklären und so durch Erhebung der Ethik in den Rang der deduktiven Wissenschaften der Kopernikus der Ethik zu werden. Sehen wir, wie er diese Aufgabe löst.

[1] Tatsachen der Ethik, übersetzt von Vetter, Stuttgart 1879, 69.

Digitized by Google

2. Zuerst beweist Spencer, daß das sittlich Gute nur das Erfreuende oder Lustbringende sei. Das leitet er a) schon a priori aus dem allgemeinen Entwicklungsprozeß her, der ja immer die Vermehrung des Lebens zur Folge hat, so daß das höher Entwickelte zugleich der Erhaltung und Vermehrung seines Lebens besser angepaßt ist. Da nun das sittlich gute Handeln das höchstentwickelte Handeln ist, so folgt, daß es am besten der Erhaltung und Vermehrung des Lebens angepaßt sein muß. Weil ferner das Leben selbst nur wegen der damit verbundenen Lust begehrenswert ist, so bedeutet Vermehrung des Lebens Vermehrung der Lust. Das sittlich gute Handeln ist also das am meisten erfreuende Handeln. b) Durch Induktion gelangt er zu demselben Schluß. Wir nennen ein Messer, ein Pferd, eine Verteidigung usw. gut, wenn sie ihrem Zweck angepaßt sind. Also muß auch die sittliche Handlung dadurch gut sein, daß sie einem Zwecke wohl angepaßt ist. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Vermehrung des Lebens bzw. der damit verbundenen Lust. Die Unrichtigkeit dieser Beweisführung ergibt sich schon aus dem, was wir früher (S. 177 ff) über den Begriff des Guten gesagt haben.

3. Nun handelt es sich darum, a priori zu zeigen, wie die Gesetze des Entwicklungsprozesses notwendig die Handlungen allmählich zu allgemein lustbringenden gestalten. Zu diesem Zweck betrachtet Spencer das Handeln des Menschen der Reihe nach von der physischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Seite. Denn da die Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie die Grundwissenschaften sind, welche die allgemeinen Gesetze des Entwicklungsprozesses erforschen, so muß auch das sittliche Handeln des Menschen aus den Gesetzen dieser vier Wissenschaften erklärt werden [1].

a) Die Physik lehrt, daß die zusammengesetzten Bewegungen um so mehr zunehmen an Zusammenhang, Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und an beweglichem Gleichgewicht zwischen den inneren Lebensfunktionen und den äußeren Kräften, je höher wir in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen. Das sittliche Handeln, welches auf der obersten Stufe steht, muß sich also durch diese Eigenschaften auszeichnen, und es ergibt sich der Schluß, „daß derjenige ein ideal sittlicher Mensch ist, dessen bewegliches Gleichgewicht vollkommen ist“ [2].

b) Nach der Biologie strebt der Entwicklungsprozeß einer immer vollkommeneren Ausgleichung der Funktionen zu, so daß jede gerade in der Art und Stärke ausgeführt wird, wie es die äußeren Existenzbedingungen erheischen. Daraus folgt, daß derjenige ein Ideal von Sittlichkeit ist, in dem „die Funktionen jeder Art in gehöriger Weise ausgeführt werden“. Diese Ausführung wird zugleich immer lustbringender, weil Freuden als Begleiterscheinungen des normalen Maßes der Funktionen auftreten. Ist die vollkommene Entwicklung erreicht, so wird jede gute Handlung nicht nur das allgemeine und besondere Glück fördern, sondern auch unmittelbar angenehm, jede böse Handlung dagegen von Schmerzempfindungen begleitet sein.

c) Die Psychologie lehrt, daß die höher entwickelten Wesen von komplizierteren und ausgedehnteren Gefühlen geleitet werden als die niederen, und daß diese höheren Gefühle auch eine höhere Autorität als Leiter für sich in Anspruch nehmen. Schon bei den Tieren findet Spencer eine Art Selbstbeherrschung, indem sie die höheren, auf entferntere, aber umfassendere Bedürfnisse gehenden Gefühle den andern vorziehen. Auch der „vorsoziale Mensch“ wird meist noch von augenblicklichen Empfindungen angetrieben.

[1] Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß wir die Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie in dem Sinne aufzufassen haben, in welchem sie Spencer in den andern Teilen seiner „Synthetischen Philosophie“ versteht.

[2] Tatsachen der Ethik 82.

Digitized by Google

Erst wenn sich die soziale Entwicklung weiter entfaltet und mit dem Zunehmen der Verstandeskräfte auch die Erfahrung wächst, wird eine Induktion möglich. An die erforderliche Ansammlung individueller Induktionen schließt sich dann die öffentliche und traditionelle Induktion, welche nun jeder Generation schon von Jugend auf eingeprägt wird [1].

Wie sich mit diesen Erfahrungsgrundsätzen nach Spencer die Idee des Zwanges oder der Pflicht verbindet, werden wir später bei Behandlung des Gesetzes darlegen.

d) Wäre der Mensch ein isoliertes Wesen, so ließe sich nach dem Gesagten sein Handeln in eine „Formel" bringen, welche das Sittengesetz des Menschen enthielte. Allein der Mensch lebt mitten unter seinesgleichen. Das Wohl des einzelnen muß deshalb mit dem Wohl der Gesamtheit in Einklang gebracht werden. Wie dieser Einklang allmählich sich bewerkstelligt, zeigt die Soziologie.

Solange die Anpassung des Menschen an die soziale Umgebung eine unvollkommene ist, sind mancherlei Opfer von seiten des Privatwohls, mancherlei schwankende Kompromisse zwischen dem öffentlichen und privaten Sittencodex, zwischen Egoismus und Altruismus notwendig. Aber der Entwicklungsprozeß wird allmählich die Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zu stande bringen. Nach Vollendung der sozialen Anpassung wird jeder gerade dadurch, daß er seine augenblickliche Lust befriedigt, beständig das allgemeine Wohl fördern [2].

Um uns diese Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus begreiflich zu machen, bedient sich Spencer besonders der Sympathie oder genauer der Mitfreude. Solange das Elend uns häufig vor Augen tritt, kann die Mitfreude sich nur langsam entwickeln. Wenn aber bei fortschreitender Anpassung das Elend immer mehr verschwindet (!), wird diese Entwicklung sehr rasch vor sich gehen. Dann wird uns, auf Grund der Mitfreude, andern wohlzutun die höchste Lust bereiten, und gern wird jeder auf die egoistische Befriedigung verzichten, um der höheren altruistischen Genüsse habhaft zu werden [3].

4. Erst wenn die Anpassung zu ihrer Vollendung gelangt ist, werden absolut gute Handlungen möglich sein. Absolut gut ist die Handlung, welche allseitig die Lust und das Leben vermehrt und den Schmerz negiert, d. h. keinerlei Unlust verursacht. Bei der heutigen unvollkommenen Anpassung sind bloß relativ gute Handlungen möglich, welche noch von Unlust begleitet sind. Deshalb ist heute auch nur eine relative Ethik möglich. Eine absolute Ethik wird erst nach Abschluß des Anpassungsprozesses möglich sein. Leitet jemand aus den Keplerschen Gesetzen auf rein mathematischem Wege die Bewegungsbahnen ab, so sind diese Folgerungen absolut richtig: wollte man aber diese Ergebnisse unmittelbar auf die wirklichen Planetenbahnen anwenden, so würden sie sich als ungenau erweisen, weil in der Wirklichkeit störende Ursachen vorhanden sind. Die mathematischen Ergebnisse sind also, auf die Wirklichkeit übertragen, nur annähernd oder relativ richtig. Etwas ähnliches gilt auch von der Ethik. Wegen der noch unvollkommenen Anpassung des Menschen kann die Ethik heute nur eine relative sein, weil ihre Resultate der Wirklichkeit nur annähernd und relativ entsprechen. Ist aber einst der Anpassungsprozeß vollendet, so wird eine absolute Ethik mit absolut richtigen Regeln für das sittliche Handeln möglich sein.

Epikur auf dem Sockel der Entwicklungslehre! Das ist die kürzeste Charakteristik des dargelegten Systems. Man kann es auch mit J. Lindsay [4] eine

[1] Spencer, Tatsachen der Ethik 126. [2] Ebd. 145 ff.
[3] Ebd. 162 u. 264 ff.
[4] Vgl. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVII 118.

Digitized by Google

„Aufpfropfung des Hedonismus auf den Evolutionismus" nennen. Der unmittelbare Beweggrund zum Handeln soll nach Spencers ausdrücklicher Behauptung nicht das allgemeine Glück, sondern die augenblickliche Lust des Handelnden sein, wenigstens auf einer höheren Entwicklungsstufe[1]. Mit diesem Streben nach Lust soll sich dank dem Anpassungsprozeß allmählich von selbst das allgemeine Wohl einfinden.

Die schärfste Kritik dieses Systems hat kein anderer geschrieben als Spencer selbst, indem er gesteht, daß nach seinen Grundsätzen die Ethik ein viel weiteres Gebiet umfasse, als man bisher angenommen habe. Außer dem Handeln, welches von jeher als sittlich gut oder bös aufgefaßt wurde, umfaßt sie auch jenes Handeln, welches direkt oder indirekt „die Wohlfahrt des Ich oder anderer fördert oder hindert"[2]. Obwohl er es selbst begreiflicherweise nicht sagt, muß doch nach seinen Grundsätzen alles, was das Leben, die Fortpflanzung, Gesundheit usw. fördert, als sittlich gut angesehen werden[3].

Aus der Schule Comtes und Spencers ist G. Ratzenhofer[4] hervorgegangen. „Nicht zurück zu Kant, geschweige zu Thomas von Aquin, sondern zum positivistischen Monismus." Mit diesem Motto bezeichnet Ratzenhofer die Richtung seiner Ethik.

---

[1] Spencer, Tatsachen der Ethik 170 ff. [2] Ebd. 306.

[3] Eine eingehendere Auseinandersetzung und Widerlegung der Spencerschen Ethik haben wir in unserer Schrift gegeben: Die Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers, Freiburg 1885, Herder. Gegen Spencer und den Utilitarismus überhaupt richtet sich auch die treffliche Monographie von J. J. Ming S. J., The Data of modern Ethics examined (2. ed.), New York 1897. Unter den vielen ganzen oder teilweisen Anhängern der sog. evolutionistischen Moral im Sinne Spencers nennen wir hier außer Darwin noch Stephen Leslie (Science of Ethics. 1883); Guyau (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 1885); A. Fouillée (Critique des systèmes de morale contemporains. 1884); W. H. Rolph (Biologische Probleme. Zugleich als Versuch einer rationellen Ethik. 1882); H. Münsterberg (Ursprung der Sittlichkeit. 1890); Fr. Steudel, Pastor an St Remberti (Bremen), der seine Weltanschauung „Religion des Sonnenscheins" tauft. Vgl. Der religiöse Jugendunterricht, 2. Hauptteil (1900). „Die Unterscheidung von gut und bös ... beruht auf einem Entwicklungsprozeß der Menschheit" (S. 276). „Höchste Lebensförderung und Lebensbereicherung, die der Freude am Leben dienen soll", ist das Ziel aller Sittlichkeit (S. 176). Eingehender haben wir die Ethik Steudels besprochen in den Stimmen aus Maria-Laach LXI 449 ff. Ein Kuriosum ist die Entwicklungsmoral Wilh. Haackes (Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. 1895). Nach Haacke ist das ganze Universum vom „Streben nach Gleichgewicht" beherrscht. Die „Erreichung von Gleichgewicht" bildet den Zweck des Weltprozesses. Gott ist nichts anderes als das Streben sämtlicher Uratome nach Gleichgewicht. Und was ist sittlich gut? Alles was dazu beiträgt, das Gleichgewicht in unserem Gehirn und damit unsere Glückseligkeit zu erhöhen. Was aber dieses Gleichgewicht, sei es im Individuum, sei es in der Nation oder in der ganzen Menschheit, vorübergehend oder dauernd zu stören geeignet ist, ist schlecht (S. 414). Das mechanische Gleichgewicht wird auch durch das scheußlichste Verbrechen nicht gestört. Von den armenischen Greueln z. B. sagt er, solche Prozesse müssen sich mit Notwendigkeit in der Weltgeschichte vollziehen. Es handle sich dabei um Naturgesetze. Nun, dasselbe gilt von allen ungerechten Bedrückungen anderer Nationen. Über Haacke vgl. Wasmann, Zur neueren Geschichte der Entwicklungslehre in Deutschland (1896).

[4] Positive Ethik (1901).

Digitized by Google

Die Welt darf nicht dualistisch in Geist und Materie geschieden werden. Es gibt nur ein wahres positives Sein: die „Urkraft", die zugleich Geist und Materie als ihre Attribute umfaßt. Der ganze Weltprozeß ist nur ein Entwicklungsprozeß der Urkraft, der von den beiden Faktoren der Konzentration und Repulsion beherrscht wird. Die physikalische Weltordnung wird vorwiegend durch die Gesetze der Konzentration, die biologische dagegen durch die Gesetze der Repulsion bestimmt. Durch die Repulsion suchen sich die Lebewesen gegen die Konzentration, d. h. den Rückfall zur toten Masse, zu wehren. Doch obsiegt schließlich die Konzentration und führt zum allgemeinen Tod. Was dann geschieht, entzieht sich unserer Kenntnis.

Die Erscheinungen der Repulsion sind ein fortgesetzter Kampf, in dem sich die einzelnen zur Geltung zu bringen suchen. In der Berührung mit den Nebenmenschen werden die individuellen Interessen begrenzt, so daß eigene und fremde Beeinträchtigung entsteht. In diesem Konflikt der Individuen greifen vor allem die sexuellen Beziehungen beruhigend ein, wonach sich die beiden Geschlechter zur Arterhaltung zusammenfinden und in der Abstammungsgenossenschaft sich eine Gruppe von Menschen über ihre Bedürfnisse einigt. Infolge des Gattungstriebes überträgt der Mensch das Bestreben zur Entwicklung seiner Individualität auf eine Gemeinschaft von Blutsverwandten. „Es ist dies der Ursprung ethischer Empfindung, deren Inhalt der individuelle Verzicht zu Gunsten der Gattung ist." Aus den sozialen Wirkungen dieses ursprünglichen Verzichtes ergeben sich alle Verzichte, welche die Menschen mit der Vergrößerung und Vervielfältigung der sozialen Verbände üben. Die Einsicht nimmt zu, daß das Individuum nur im Verzicht zu Gunsten der Sozialverbände, denen es angehört, seine Rechnung finden kann; das Individuum bleibt aber stets der Ausgangspunkt ethischen Empfindens, das bald ab, bald zunehmen kann. Schließlich aber werden im Kampf ums Dasein die Vereinigungen obsiegen, in denen die Repulsionsenergien von den Konzentrationsenergien in die nötigen Schranken zurückgedrängt werden.

Das Individuum hat das Bedürfnis, daß seine Betätigung nicht mehr eingeschränkt werde, als die allgemeine Entwicklung verlangt, und die Gesellschaft hat das Bedürfnis, daß dem Individuum keine Betätigung zustehe, welche die gedeihliche Entwicklung der Individuen im Durchschnitt hindert. Jede Absicht oder Handlung, welche dieser Forderung des Individuums oder der Gesellschaft entgegentritt oder sie verletzt, ist „böse", und jede Absicht oder Handlung, welche die Entwicklung des Individuums im einzelnen oder im Hinblick auf die Entwicklung der Gesellschaft überhaupt fördert, ist „gut" [1].

Ratzenhofer faßt im Schlußsatz seines Werkes seine „monistische" Ansicht also zusammen. „Die Menschheit steht lauter Einheiten gegenüber: der Einheit der sozialen Aufgaben: die Zivilisation; der Einheit der sittlichen Kräfte: das Gewissen; der Einheit aller Beweggründe: das angeborne Interesse; der Einheit sittlicher Zwecke: die individuelle Vervollkommnung; der Einheit alles Geschehens: die Entwicklung; der Einheit aller Gesetzlichkeit, wurzelnd in der Einheit des Seins als Emanation der Urkraft: die Einheit des Willensideals, der Gemeinnutz. Da wir alle Formen unseres Seins und Strebens in Einheiten zusammenfassen können und diese Einheiten selbst wieder im einheitlichen Prinzip aller Erscheinungen, in der Urkraft, wurzeln, so haben wir jenen monistischen Positivismus gewonnen, der allein die Wahrheit aller Ableitungen verbürgt; denn alles Vielfache, Unauflösliche, Zusammengesetzte im letzten Grunde der Erscheinungen widerspricht der Kausalität als oberstem Prinzip der Natur."

[1] Positive Ethik 39.

Digitized by Google

Mit welchem Recht ein Positivist eine solche allem Seienden zu Grunde liegende „Urkraft" annehmen kann, ist fürwahr schwer einzusehen. Wo sind denn die Tatsachen, die eine solche Kraft verlangen? Und wie kommt diese Urkraft dazu, sich in eine Vielheit von Individuen zu verzweigen, ohne aufzuhören, eins zu sein? Wir haben doch das klare Bewußtsein, daß wir selbständige, von andern verschiedene und gesonderte Individuen sind, die sich gegen andere zu behaupten suchen. Die sich selbst vervollkommnende „Urkraft" enthält auch einen inneren Widerspruch. Nichts kann sich selbst ohne Mithilfe äußerer Ursachen vervollkommnen; die Wirkung kann nie größer sein als die Ursache.

Die sonderbare Idee, daß alles sittliche Empfinden dem Geschlechtstrieb entstamme, haben schon Helvetius und Littré vor Ratzenhofer ausgesprochen.

Siebter Artikel.

Die Norm des Kulturfortschrittes.

§ 1. Die Anhänger dieser Lehre.

An die Stelle des „größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl" setzen Neuere das Prinzip des Kulturfortschrittes als das oberste Ziel und Maß des Sittlichen. Die Kulturentwicklung gilt ihnen nicht als Mittel zum Glücke aller, sondern als Selbstzweck, dem sich auch das Glück der Menschen als Mittel unterzuordnen hat.

Im Grunde müssen sich zu dieser Ansicht alle Ganz- oder Halbpantheisten bekennen, welche den einzelnen nur als eine Erscheinung, ein Moment in der Entwicklung des Absoluten auffassen und ihm demgemäß die Mitarbeit an dieser Entwicklung als höchste Aufgabe zuweisen. Die Ansicht Schleiermachers haben wir schon oben (S. 115) erwähnt. Hegel sieht die einzelnen an als „Momente" des allgemeinen Selbstbewußtseins, das sich als selbständige Gewalt realisiert[1]. Als die höchste Entwicklung des Absoluten ist der Staat auch absoluter Selbstzweck und hat das höchste Recht gegen die einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein[2]. Ähnlich drückt sich Schelling aus[3]. Auch der Pantheist Krause und sein Schüler H. Ahrens[4] bekennen sich im wesentlichen zum Prinzip des Kulturfortschrittes.

Vom Standpunkte des Pessimismus hat E. v. Hartmann den Kulturfortschritt als das unmittelbare Ziel und Maß des Sittlichen für die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Absoluten hingestellt.

Der absolute unbewußte Urwille hat sich, um der inneren Qual des leeren, vorstellungslosen Wollens zu entgehen, in den Weltprozeß gestürzt. Aber er hat sich verrechnet. Anstatt des erhofften positiven Glückes findet er auf seinem Entwicklungswege stets wachsende Qual. Der einzige Ausweg aus dieser Qual ist schließlich die absolute Verneinung des Willens, zu existieren, d. h. die Weltvernichtung. In dieser Weltvernichtung besteht die Welterlösung, welche den letzten Zweck des

[1] Werke VIII (1840) 313. [2] Ebd. 306. [3] Werke I 313.
[4] Naturrecht I 249 289.

Digitized by Google

Weltprozesses bildet. Diese Vernichtung ist aber nicht auf einmal zu erreichen, sondern nur allmählich dadurch, daß der unvernünftige Wille durch alle Stadien der Illusion geführt wird. Solcher Stadien gibt es drei: auf der ersten Stufe sucht der Wille das Glück in irdischen Gütern, auf der zweiten in einem jenseitigen Leben, und auf der dritten im Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf politischem und sozialem Gebiete. Auf dieser dritten Stufe befinden wir uns gegenwärtig. Mit dem Fortschritt wächst zugleich das Elend der Massen, das Bewußtsein der Vergeblichkeit jedes Ringens nach positivem Glück, und dadurch entsteht die Sehnsucht nach dem negativen Glück, d. h. nach der Befreiung von der Qual des Daseins durch Selbstvernichtung.

Es ist somit Pflicht eines jeden, am Kulturfortschritt und dadurch an der Erlösung des Absoluten, die ja seine eigene Erlösung ist, mitzuarbeiten. Hartmann faßt selbst diese Ansicht in die gotteslästerlichen Worte zusammen, mit denen er seine Untersuchungen über die Grundlage des Sittlichen beschließt: „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“ [1]

Hartmann ist der Meinung, dieses Moralsystem vereinige die Vorzüge aller andern Systeme ohne deren Mängel in sich. Es überwindet den Egoismus, da ja alle mit dem Absoluten eins sind und die Arbeit für sich zugleich Arbeit für andere ist und umgekehrt; es ist absolut teleologisch, indem es alles sittlich Gute dem höchsten Weltzweck unterordnet; es birgt auch das Wahre des Eudämonismus in sich, indem es dem unmöglichen positiven Glück das negative Glück, d. h. die Erlösung von allem Elend, substituiert.

Das Hartmannsche System beruht auf so vielen Ungereimtheiten, daß man sich wundern muß, wie ein sonst scharfsinniger Denker zur Aufstellung solcher Ungeheuerlichkeiten kommen kann. Was soll dieses Absolute, das sich gedankenlos in den Weltprozeß stürzt und von einer Illusion in die andere gerät und schließlich in der Selbstvernichtung dem Elend zu entrinnen sucht? Hier erscheinen die Absurditäten des Pantheismus und Pessimismus in vermehrter Auflage [2]. Wir werden im folgenden Hartmann nur insoweit berücksichtigen, als auch nach ihm auf der gegenwärtigen Stufe die Sittlichkeit in der Mitarbeit am Kulturfortschritt bestehen soll.

Bestimmter noch als Hartmann vertritt Wilh. Wundt das Moralprinzip des Kulturfortschrittes.

Nach Wundt gibt es keine eigentlichen Substanzen. Alles Wirkliche ist unabläßiges Werden und Geschehen. Hierin kommt Wundt mit Heraklit und Hegel überein. Allein nach ihm liegt dem Werden nicht der Begriff oder das Denken

[1] Das sittliche Bewußtsein[2] (1886) 688. Über Hartmann s. Gutberlet, Ethik und Naturrecht[2] 72 ff; dess. Ethik und Religion 311; Stange, Die christl. Ethik 43 ff; Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet (1895) 74 ff.

[2] Das sittl. Bewußtsein 684. „Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustande befreit, oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das alleine Wesen sich selbst appliziert, um einen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen.“ (!!)

Digitized by Google

zu Grunde, sondern das Wollen und Streben. Willenseinheiten sind die letzten Elemente der Welt. Die Vorstellung geht aus dem Wollen hervor, sie ist das Mittel, durch welches die Willenseinheiten in Beziehung zueinander treten, und zugleich die Entwicklungsform für höhere reale Willenseinheiten aus einfacheren. Nach welcher Richtung aber geht die fortschreitende Entwicklung vor sich? „Da die letzte Folge, die wir zu aller Mannigfaltigkeit geistiger Entwicklung postulieren, eine Einheitsidee ist, nämlich jenes sittliche Menschheitsideal, welches der vollendeten geistigen Einheit der Menschheit entspricht, so kann der Grund zu dieser letzten Folge ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. Wir gelangen so zu einer letzten ontologischen Einheitsidee, über die schlechthin nur dies ausgesagt werden kann, daß sie als der letzte Grund des sittlichen *Menschheitsideals* und damit als der letzte Grund alles Seins und Werdens überhaupt gedacht wird, insofern wir in diesem vom Gesichtspunkt des Ideals aus das Mittel zu ihm als zu dem zu erreichenden Zwecke erblicken.“ [1] Die Idee Gottes „ist nur durchführbar, wenn *Gott* als *Weltwille*, die *Weltentwicklung* als *Entfaltung des göttlichen Wollens und Wirkens* gedacht wird. Das ist die Wahrheit des Lessingschen Wortes, man könne sich wohl Gott außerhalb der Welt, nimmermehr aber die Welt außerhalb Gott denken. Damit geht die Gottesidee über in die Idee eines höchsten Weltwillens, an welchem die Einzelwillen teilnehmen, und neben dem ihnen doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, ähnlich wie sie eine solche neben den beschränkten empirischen Formen des Gesamtwillens besitzen. Hiermit findet zugleich jener Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten, der innerhalb der psychologischen Entwicklung nur ein relatives Ende nehmen konnte, seinen endgültigen Abschluß“ [2].

Auf dieser metaphysischen Grundlage errichtet nun Wundt sein ethisches System. Um dasselbe zu verstehen, müssen wir *Zweck* und *Motiv* unterscheiden. *Zweck* ist die naturgemäße Wirkung der Handlung, *Motiv* der subjektive, zum Handeln antreibende Beweggrund [3]. Unter den Zwecken sind nur jene sittlich, welche sich direkt oder indirekt *allgemeinen* Zwecken unterordnen, also weder die *individuellen* Zwecke als solche (das eigene Wohl) noch das Glück der *größtmöglichen* Anzahl von Nebenmenschen; denn die Vervielfältigung der Einzelsubjekte ändert an dem sittlichen Charakter nichts [4], sondern nur die *öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt*. Die Ausdrücke *öffentlich* und *allgemein* bedeuten aber hier *nicht die Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten*, sondern die Schaffung „*objektiver geistiger Werte*, welche aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objektiv wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit neue objektive Werte von noch reicherem Inhalt entstehen“ [5].

Die *letzten, eigentlich sittlichen* Zwecke, in die alle beschränkteren sittlichen Zwecke münden, sind die sogenannten *humanen*. Sie bestehen in der *Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen*, an denen zwar das Einzelbewußtsein teilnimmt, deren Zweckobjekt aber nicht der einzelne, sondern der *allgemeine Geist der Menschheit ist* [6]. Die uns erreichbaren Objekte des Sittlichen sind die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft, wie sie insbesondere in Staat, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur in die Erscheinung treten. Da aber das eigentlichste Wesen des Sittlichen unaufhörliches

---

[1] System der Philosophie (1889) 439. [2] Ebd. 442.
[3] Ethik[2] 440. [4] Ebd. 497. [5] Ebd. 501. [6] Ebd. 503.

Digitized by Google

Streben ist, so kann eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Der letzte Zweck wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. „So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit.“ [1]

In Bezug auf die Motive oder subjektiven Beweggründe stellt Wundt den Grundsatz auf, alle diejenigen seien sittlich gut, welche den Zwecken des Gesamtwillens der Menschheit entsprechen. Der Gesamtwille ist aber nicht ein einziger, allumfassender; er gliedert sich in verschiedene Abstufungen. Daraus folgt, daß die Motive, die einen gegebenen Gesamtwillen, z. B. des Staates, beherrschen, den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominierenden sind. Der Gesamtwille eines Gemeinwesens kann auch zeitweilig seinen bleibenden Zwecken entfremdet werden. Deshalb sind auch die von diesem empirischen Gesamtwillen abhängigen Sittengesetze veränderlich. Aber über diesem geschichtlich gewordenen Gesamtwillen gibt es einen absoluten Gesamtwillen, der nur eine Idee ist, von der wir uns alle sollen leiten lassen, und der seine Bedeutung verliert, sobald er als verwirklicht angenommen wird. Diese Vernunftidee, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, kommt im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung [2].

Kurz drängt Wundt selbst seine Anschauungen in die Worte zusammen: „Sittlich ist der Wille dem Effekt (dem Zweck) nach, solange sein Handeln dem Gesamtwillen konform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesamtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesamtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent. Unsittlich aber ist jede Gesinnung, welche in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesamtwillen besteht. Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der Egoismus.“ [3]

Die sittliche Aufgabe ist nach Wundt eine unendliche, und die subjektive Tugend, die dem Gefühle dieser unendlichen Aufgabe entspricht, ist die Demut, deren Norm lautet: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals.“ „Jede andere Demut als diese ist eine Übertragung auf falsches Gebiet. Die objektive Tugend aber, die dieser Gesinnung entspricht, ist die Selbsthingabe. Die Norm der Selbstlosigkeit lautet: „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.“ [4]

3. Ähnlichkeit mit der Ethik Wundts zeigt das System A. Dorners [5].

Wir müssen zwei Ordnungen von Dingen in der Welt voraussetzen. Erstens selbständige Geister, vernünftige Iche, die mit den übrigen Dingen der Welt in geordnetem Zusammenhange stehen und teleologisch, d. h. als Zweckursachen nach außen hin wirken. Zweitens müssen wir „die Natur als eine Realität betrachten, welche dem gesetzmäßigen Wirken der Geister zugänglich ist und sich in ihnen kundgibt“. Da aber Geist und Natur zuerst auseinander sind und durch die Tätigkeit der Geister in Harmonie gebracht werden sollen, so wird ein absoluter Urgrund gefordert, „aus dessen ewiger Aktion Geist und Natur hervorgehen, um durch Aktivität zur Einheit zu kommen“ [6]. Nur unter Voraussetzung dieses absoluten Grundes läßt sich begreifen,

[1] Ethik 507. [2] Ebd. 523. [3] Ebd. [4] Ebd. 563.
[5] Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. Berlin 1895.
[6] Ebd. 256.

Digitized by Google

„daß die ewig aus der absoluten Ursache, die aber zugleich ein vernünftiges Für-sich-sein hat, hervorgehenden aktiven Substanzen so zusammengeordnet sind, daß sie durch ihre Aktion, welche sie auf Grund der ihnen immanenten absoluten Ursächlichkeit ausüben, die Harmonie hervorbringen“ [1].

Die Hervorbringung dieser Harmonie in der Welt ist die eigentliche sittliche Aufgabe. Wie die Ethik „die Harmonie des Ich mit allen seinen Kräften fordert, so fordert sie auch, daß das Ich, über seine Grenzen hinausgehend, sich zum Organ für die Harmonisierung der Gegensätze in der Welt mache, für die Vereinigung von Geist und Natur, für die Herstellung der Harmonie in der Menschenwelt. Hiermit hat die Ethik einen universalen Charakter angenommen. Der einzelne ist Glied in dem großen Ganzen, an dessen Harmonisierung er mitarbeitet, und dieses Ganze, d. h. die ethisierte Welt, ist das letzte Ziel der Ethik“ [2].

Die Harmonisierung der Welt ist also einerseits ein Ideal, dem man sich nähern kann, ohne es jemals zu erreichen, und doch ist sie Realität, insofern sie in irgend einem Teile verwirklicht wird. „Das ethische Gebiet stellt einen Organismus dar, in dem nichts, was ethischen Charakter hat, als bloßes Mittel angesehen werden kann, vielmehr jede Handlung ist ... als Glied wertvoll, nicht bloß Mittel, sofern in ihr an dieser Stelle der sittliche Zweck realisiert wird. In letzter Instanz ergibt sich, daß durch das sittliche Handeln die gesamte Welt erst zu einem harmonischen Ganzen ausgestaltet wird, und das ethische Ideal ist das Reich der Persönlichkeiten, das sich in der durch das sittliche Handeln verklärten Natur offenbart.“ Dieser unendliche Progressus in der Harmonisierung ist eine Totalität von unendlichem Wert, in dem doch jede sittliche Handlung ihren Wert behauptet; denn jede solche Handlung erfüllt einen Teil der Aufgabe des sittlichen, vernünftigen Willens [3].

„Im ganzen ist die sittliche Aufgabe so zu bestimmen, daß durch das menschliche Handeln, das Handeln der Iche, die an sich noch unvollkommene und unharmonische Welt zu einer höheren Harmonie geführt werde. Die Totalität des Handelns ergibt sich hiernach nur, wenn man jede Handlung, die der Sphäre der Selbstbildung angehört, auf die Gemeinschaft mit andern zugleich bezieht und wenn sie dieser auch zu gute kommt; wenn ferner jede Handlung, welche sich auf die Gemeinschaft bezieht, zugleich die Selbstbildung des Ich fördert. Ebenso dient jede Handlung, welche sich auf die eigene Natur des Handelnden bezieht, zugleich der Naturbildung überhaupt, und jede Handlung, die sich auf die äußere Naturbildung bezieht, der Selbstbildung des einzelnen.“ [4]

Dorners Ansicht ist eine bunte Mischung aus Schelling, Schleiermacher, Fichte und Kant. Die Grundlage des Systems bildet ein verschleierter Pantheismus im Sinne Schellings. Aus dem Absoluten entquellen Geist und Natur, die harmonisiert werden sollen. Aber wie kann von einem „Sollen“ die Rede sein, wenn es keine Wahlfreiheit gibt, wie Dorner behauptet? Wir freuen uns, daß Dorner nachdrücklich die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik betont, aber seine Metaphysik führt unabweislich zu einer ganz unrichtigen Auffassung des Menschen und seiner Stellung zum Weltganzen, insbesondere zu Gott. Auch ist die „Herstellung der Harmonie in der Welt“ viel zu unbestimmt, um als Norm des Sittlichen zu dienen. Denken wir uns zwei Männer, die um den Besitz einer Frau streiten. Schließlich kommen sie überein, die Frau gemeinschaftlich oder abwechselnd zu besitzen.

[1] Das menschliche Handeln 256. [2] Ebd. 220. [3] Ebd. 261—262.
[4] Ebd. 288.

Digitized by Google

Jetzt ist die Harmonie hergestellt. Ist die Herstellung dieser Harmonie sittlich? Wohl nirgends würde die Polizei eine solche Harmonie dulden. Welche Harmonie ist also sittlich? Wer in aller Welt glaubt sich auch verpflichtet, das Ideal der Harmonie im Universum herzustellen? Gewiß, die Einhaltung der sittlichen Ordnung bringt eine Harmonie des Menschen mit sich, mit seinen Mitmenschen und mit Gott hervor, aber nicht jede Hervorbringung irgendwelcher Harmonie (z. B. das Stimmen eines Saiteninstrumentes) ist schon sittlich gut.

Was Dorner von der Autonomie als wesentlichem Erfordernis der Sittlichkeit behauptet, haben wir schon früher gewürdigt (S. 216).

4. Jenseits des Ozeans sucht ein deutscher Auswanderer, Paul Carus, dem Prinzip des Kulturfortschrittes Anhänger zu gewinnen. Carus nennt sein philosophisches System Monismus und sein Moralprinzip „Meliorismus". Die ganze Natur bildet eine große Einheit, in der alles lebt und fühlt und in stetigem Flusse sich vom Niederen zum Höheren fortentwickelt. In diesem Entwicklungsprozeß ist eine doppelte Seite zu unterscheiden: eine mechanische, körperliche, und eine psychische, geistige. Diese zweite Seite hängt zum Teil von der selbstbewußten Tätigkeit des Menschen ab, und die selbstbewußte Teilnahme an der Beförderung dieses Entwicklungsprozesses des Seelenlebens ist die sittliche Tätigkeit. Alle Tätigkeiten, welche diesen Fortschritt des Seelenlebens erhalten und befördern, sind gut, alle, die ihn hindern, schlecht[1].

Gott ist nach Carus nicht ein persönliches, außerweltliches Wesen, sondern nur die Weltseele, das Gesetz, welches die Welt gestaltet hat und noch gestaltet; er ist die Weltordnung und demgemäßig auch die höchste Autorität, die Norm der Moral, das ethische Leben in der Natur[2]. Der Mensch ist die Inkarnation des ethischen Lebens in der Natur und daher mit Gott eins, wie Christus mit dem himmlischen Vater eins war.

Die Ethik des Monismus hat zur Grundlage die Erkenntnis, daß der Mensch nur einen Teil des großen Weltganzen bildet und nur insofern sittlich handelt, als er sich den Gesetzen des Universums bewußt unterwirft. Diese Erkenntnis ist aber wissenschaftliche Religion, und somit bildet die Religion die Grundlage der Ethik. Religion und Moral hangen unzertrennlich zusammen. Mit aller Entschiedenheit wendet sich deshalb Carus gegen diejenigen, welche der Philosophie und Religion in der Moral nicht zu bedürfen glauben. Er will sogar alle Wahrheiten des Christentums beibehalten, wenn man sie nur des Mystizismus und Supernaturalismus entkleidet.

Fragen wir weiter, worin die Beförderung des Seelenlebens, dieser Maßstab des Sittlichen, bestehe, so weist uns Carus auf die Verfolgung des ethischen Ideals hin. Ideale entstehen aus Bedürfnissen. So ist es auch mit dem ethischen Ideal. „Die Menschheit bedarf eines besseren Zustandes, ihr tut mehr Wohlwollen im gegenseitigen Umgang not, mehr Gerechtigkeit im Verkehr, mehr Begeisterung für das Gemeinwohl. Infolge hiervon entstehen Vorstellungen von einem besseren Verhalten, als wir es heute in der Menschheit wahrnehmen, von besseren Gesetzen und Ein-

[1] The Ethical problem, Chicago 1890, 42.

[2] The Idea of God, Chicago 1889, 17 ff. Homilies of Science, Chicago 1892, 79 ff.

Digitized by Google

richtungen, und wir prüfen beständig die verschiedenen Pläne, um zu entscheiden, ob sie eine Verbesserung wären oder nicht." [1]

Was aber *verpflichtet* uns, das Gute zu tun und das Böse zu lassen? Das Gewissen. Dieses entsteht durch allmähliche Entwicklung. Der Mensch hängt durch tausend Fäden mit der ganzen Umgebung, besonders mit seinen Mitmenschen zusammen, und die so empfangenen Eindrücke bringen allmählich eine bestimmte Struktur in die Natur, welche gegen bestimmte Einwirkungen reagiert und zum Handeln antreibt. Doch soll die Überlegung neben dem Gewissen immer ihr Recht behalten [2].

Obwohl Carus sich ausdrücklich dagegen wehrt, daß man sein System Pantheismus nenne, und dasselbe *Entheismus* tauft, so ist es doch eine Art Pantheismus. Die Seele des Menschen gilt ihm nicht als eine Substanz, sondern als eine wechselnde Gruppierung von Vorstellungen. Das Leben des einzelnen Menschen ist nur eine Welle in dem großen stetigen Strom des geistigen Lebens der ganzen Menschheit. Nur die Seele der Menschheit ist unsterblich; in Bezug auf das Individuum kann von Unsterblichkeit nur insofern die Rede sein, als dieselben Stoffe, welche jetzt in mir in einer bestimmten Weise gebildet sind, später in andere neue Kombinationen eingehen. Würden später dieselben Atome in einem andern Menschen in dieselbe Lage zueinander geraten wie in mir, so wäre dieser Mensch eine Fortsetzung von mir. Ob wohl je ein Mensch eine solche Unsterblichkeit der Hoffnung wert erachten wird!

Verwandtschaft mit den Ideen von Carus haben die Anschauungen der von Felix Adler, W. M. Salter, Stanton Coit ins Leben gerufenen „Gesellschaften für ethische Kultur", deren es auch in Deutschland seit 1892 eine größere Anzahl gibt. Auch Adler, Salter nennen ihre Moral „Meliorismus" [3].

§ 2. Widerlegung des Moralprinzips des Kulturfortschrittes.

1. Was wir oben gegen den gesellschaftlichen Eudämonismus geltend machten, gilt fast alles in erhöhtem Maße gegen die Moral des Kulturfortschrittes. Gleich jenem macht auch diese das Menschengeschlecht zum absoluten Selbstzweck, *würdigt dagegen den einzelnen zum bloßen Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Gesamheit herab.* Damit ist auch die Unterordnung des Menschen unter Gott und seine ewige Bestimmung geleugnet.

Wenn wir sagen, nach dem Moralprinzip des Kulturfortschrittes sei das Menschengeschlecht Selbstzweck, so bedarf dies einer Einschränkung, die aber nicht für, sondern gegen dieses Moralprinzip spricht. Wollen die Anhänger des Kulturfortschrittes nicht in die Moral des größtmöglichen Glückes aller zurückfallen und „die wertlose Summe von Einzelglück" als höchsten sittlichen Maßstab hinstellen, so müssen sie behaupten, die Menschen seien den Kulturgütern untergeordnet. Nach der Überzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel untergeordnet sind. Aber nach dem Kulturfortschrittsprinzip ist eigentlich das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind der Menschen wegen da, sondern die Menschen

[1] The Ethical problem 20. [2] Ebd. 34 ff.

[3] Vgl. hierüber *Cathrein*, Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott (1900) 17 ff, wo die Ziele und Organisation der ethischen Gesellschaften eingehender dargelegt sind.

Digitized by Google

der Güter wegen. Sie sollen objektive Werte und Güter schaffen, in Kunst, Wissenschaft und Industrie, im politischen und sozialen Leben die Kultur fördern. Man sage nicht, die Kultur habe notwendig das Glück zur Folge. Denn nach Ausweis der Erfahrung nehmen Kultur und Glück nicht in demselben Maße zu. Bei hoher Kultur kann ein großer Teil eines Volkes in geistiger und leiblicher Sklaverei, in Not und Elend leben. Hat doch einst ein Anhänger des Kulturfortschrittes den Ausspruch getan, Tausende, ja Millionen müßten arbeiten und leiden, damit wenige dem geistigen Fortschritte, der Erweiterung des Gesichtskreises der Menschheit sich widmen könnten.

Wundt könnte vielleicht einwenden, der Kulturfortschritt sei das Ziel des Gesamtwillens und dieses Ziel brauche keineswegs mit dem Wohle aller Glieder zusammenzufallen, es liege darüber hinaus. „Man muß", behauptet er, „den Gesamtwillen als eine reale sittliche Macht anerkennen. Aus den ursprünglichen Eigenschaften des Einzelwillens und den Bedingungen, denen er unterworfen ist, entwickeln sich Motive und Normen des Handelns, die über das individuelle Bewußtsein hinausreichend auf einen Gesamtwillen zurückweisen, dessen Träger die einzelnen und in dessen umfassenderen Zweck auch ihre Lebensaufgaben eingeschlossen sind."[1] Allein einen solchen Gesamtwillen neben der Summe der Einzelwillen gibt es nicht, ebensowenig als es eine Herde neben den Schafen und einen Wald neben den Bäumen gibt. Höchstens könnte man in pantheistischem Sinne von einem solchen Gesamtwillen reden, aber damit würde im Grunde die Wirklichkeit der Einzelwillen geleugnet, wir hätten nur einen wirklichen Willen.

2. Ist der Kulturfortschritt Ziel und Maß des Sittlichen, so müßte mit dem Kulturfortschritt auch die Sittlichkeit und Tugend wachsen. Es müßte mithin ein Volk dann sittlich am höchsten stehen, wenn am meisten am Fortschritt in Kunst, Wissenschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr gearbeitet wird. Dem widerspricht aber nach den allgemeinen sittlichen Anschauungen die Erfahrung. Sittlichkeit und Kultur verhalten sich oft im umgekehrten Verhältnis zueinander, so zwar, daß die eine in dem Maße abnimmt, als die andere wächst. Als die Hellenen und Römer auf einer niedrigeren Kulturstufe standen, waren ihre Sitten rein und edel. Die Kultur brachte den sittlichen Verfall. Was wir an ganzen Völkern wahrnehmen, wiederholt sich an den Individuen. Die größten Kulturheroen (Genies) sind oft sittlich ganz erbärmliche Menschen. Nach dem Prinzip des Kulturfortschrittes müssen überhaupt jene Handlungen sittlich am höchsten gewertet werden, die am meisten zum Fortschritt beigetragen, z. B. die Erfindung der Buchdruckerkunst, der Dampfmaschine, des Telegraphen usw. Die Erfinder dieser Einrichtungen wären dann die größten Helden der Sittlichkeit. Urteilen die gewöhnlichen Menschenkinder so?

Allerdings, die wahre Kultur steht mit der sittlichen Ordnung in innigem Zusammenhang, aber auf diese Unterscheidung können sich die Gegner nicht berufen, ohne dadurch anzuerkennen, daß es eine falsche und unsittliche Kultur gibt und man also eines höheren Maßstabes bedarf, um die Kultur richtig zu werten.

3. Mußten wir schon die größtmögliche Wohlfahrt aller als einen zu unbestimmten und vagen Maßstab des Sittlichen bezeichnen, so gilt dies

[1] Ethik 432.

Digitized by Google

in erhöhtem Maße vom Fortschritt. Worin bestehen die objektiven Werte, welche dem Handeln den Stempel des sittlich Guten aufdrücken? Und welches sind die dazu verhelfenden Handlungen? Ist das Verfertigen eines Kunstwerkes, der Statue eines Apollo oder einer Venus, die Übernahme einer Universitätsprofessur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich etwas sittlich Gutes? Das wird wohl niemand behaupten. Wird die Kultur auf dem Wege des liberalen Manchestertums oder der Sozialdemokratie oder des Konservativismus gefördert oder gehindert? Die verschiedenen sozialpolitischen Parteien haben darüber die entgegengesetzten Ansichten. Sie müßten also auf dem sittlichen Gebiete zu den entgegengesetztesten Anschauungen gelangen.

Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Handwerker oder Bauern der Gedanke der „Mitarbeit am Kulturfortschritt" als Leitstern und Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Was soll er sich unter Kulturfortschritt vorstellen? Wo in aller Welt denken auch die gewöhnlichen Adamskinder bei ihren sittlichen Entscheidungen an den Kulturfortschritt?

Und nun denke man erst an die rohen Naturvölker in Afrika und der Neuen Welt, an die Hirten- und Nomadenvölker der asiatischen Steppen, an die Eskimos und Lappländer hoch oben im ewigen Eis. Ob sie wohl je in ihrem Leben, wenn auch nur dunkel und ahnend, an den „Kulturfortschritt" denken? Ob sie es wohl als einen Vorwurf empfinden würden, sie arbeiteten nicht am Vorankommen der Menschheit? Und wenn nicht, wie steht es dann mit ihrem sittlichen Leben?

Oder wird man diesen rohen Völkern wahre Sittlichkeit absprechen? Es gibt heute allerdings nicht wenige, die das tun oder wenigstens für die „Kulturmenschen", für die „Gebildeten" eine höhere, allein echte Moral in Anspruch nehmen. Eine solche Ansicht weisen wir jedoch entschieden zurück. Auf sittlichem Gebiete gibt es keine Parias. *Die Sittlichkeit ist ein Gemeingut aller Menschen.* Der ärmste Knecht, der verwahrloseste Indianer kann und soll ebensogut ein sittlich geordnetes Leben führen als der gebildetste Europäer. Und die obersten sittlichen Grundsätze sind für alle dieselben. Allerdings hat das Christentum reicheres Licht auf das sittliche Gebiet verbreitet, uns höhere, der bloßen Vernunft unzugängliche Wahrheiten erschlossen und besonders uns reiche Gnadenmittel zur Verfügung gestellt, aber ihrem Wesen nach ist die natürliche Sittenlehre nicht an die Offenbarung geknüpft. Jeder Mensch besitzt durch das natürliche Licht der Vernunft eine Summe von sittlichen Erkenntnissen, die es ihm ermöglichen, ein sittlich geordnetes Leben zu führen. Diese Erkenntnisse sind in ihren allgemeinsten Umrissen bei allen Menschen dieselben. Eigenes Nachdenken und fremde Belehrung können sie durch Schlußfolgerung und Anwendung erweitern, ebenso wie Verwahrlosung sie verdunkeln kann. Aber vollständig alle sittlichen Erkenntnisse aus seiner Vernunft zu vertilgen, vermag kein Mensch. Diese Tatsache steht durch Geschichte und Völkerkunde fest. Aufgabe der Sittenphilosophie ist es, sie zu erklären, nicht sie wegzuleugnen.

Was noch im besondern Carus und Salter angeht, so fragen wir sie: Worin besteht denn die *ethische Verbesserung, das ethische Ideal?* Der Mensch-

Digitized by Google

heit tut mehr Gerechtigkeit, Wohlwollen und Nächstenliebe not. Ganz recht. Aber was ist gerecht, und warum ist Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine Tugend? Carus kann dafür von seinem Standpunkte keinen Grund angeben. Höchstens könnte er als Grund anführen, weil Liebe und Gerechtigkeit das gesellschaftliche Wohl oder die Kultur, den Fortschritt überhaupt fördern; dann aber muß er den Zusatz „ethisch" aus seinem Moralprinzip ausmerzen.

4. Wo bleibt in dem Moralprinzip des Kulturfortschrittes der hohe Wert und Adel des Sittlichen? wo die Kraft, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Wie wehmütig muß einen vom Standpunkte dieser Lehre der Rückblick in die Vergangenheit stimmen! Wofür haben die Edlen und Tugendhaften unter den Millionen und Millionen der dahingegangenen Geschlechter gearbeitet, gelitten, gekämpft, gehofft? Wem galt all das sittliche Tun und Lassen der Menschheit? Dem bißchen Kultur, das nur zum geringsten Teil auf uns gekommen ist. Nur Trümmer und Ruinen sind es, die der Strom der Zeit stehen gelassen als Gedenkzeichen der Hinfälligkeit alles Irdischen. In der Tat, was ist uns von den Kulturerrungenschaften der alten Ägypter, Babylonier, Assyrier, Phönizier und Inder geblieben, was von der Kultur der alten Inkas und Mexikaner? Trümmerhaufen, in denen man herumgräbt, um auf einer zerbrochenen Inschrift den Namen eines der Gewaltigen jener Zeiten mühsam zu entziffern. Das wäre also das hohe Ziel gewesen, dem die Pflichttreuen selbst ihr Leben und ihre Ehre im Notfall zum Opfer brachten!

Und was müssen wir dann von dem unstillbaren Drang nach Glück sagen, der alle diese längst heimgegangenen Menschenherzen beseelte und zu rastlosem Schaffen und Ringen fortriß? Wäre es für diese armen Menschen nicht besser gewesen, sich mit Rosen zu bekränzen und nach Möglichkeit den Blütenduft irdischer Vergnügungen einzuschlürfen, als nach fernliegenden Gütern zu ringen, die längst in der Nacht ewiger Vergessenheit begraben sind?

Das von den Verstorbenen Gesagte gilt auch von uns Lebenden. Wer gibt uns die Versicherung, daß nicht bald wiederum Zeiten roher Barbarei hereinbrechen und unsere Werke in große Schutthaufen verwandeln? Jedenfalls wird einstens das Sonnensystem erstarren und alle irdische Kultur in die Nacht ewiger Vergessenheit zurücksinken (S. 116). Und nun fragen wir: sollte der Gedanke an so hinfällige Dinge genügen, uns in den Stürmen dieses Lebens, im beständigen Kampf mit den Verlockungen des Bösen auf dem Wege der Tugend zu bewahren? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Kulturfortschritt bei unsern Alltagsmenschen, die im Schweiße des Angesichtes das tägliche Brot verdienen und oft am Abend nicht wissen, wovon sie am andern Tage leben sollen! Übrigens möchten wir glauben, daß auch unsere bevorzugten Kulturmenschen in der Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Kulturfortschritt verzichten, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit einem so armseligen Strohhalm kommt man nicht aus, wenn die entfesselten Leidenschaften toben, unser Schifflein vom Ufer zu reißen und in den Fluten zu begraben drohen. Da bedarf es festerer Taue!

Digitized by Google

Achter Artikel.

Vermittelnde Systeme zwischen Intuitionismus und Utilitarismus.

Im Anschluß an die intuitionistischen Systeme Kants und Herbarts lassen wir noch die Charakteristik einiger neueren Ansichten folgen, die eine vermittelnde Stellung zwischen Intuitionismus (Apriorismus) und Utilitarismus einnehmen.

§ 1. Der rationalistische Apriorismus.

K. Stange[1] sucht zwischen Kant und Herbart zu vermitteln und auch dem Utilitarismus gerecht zu werden. Kant berücksichtigt nur die Form des Sittlichen, den kategorischen Imperativ, die Pflicht; der Inhalt des Sittlichen bleibt unbestimmt. Herbart gibt den Inhalt des Sittlichen an, aber er bringt keine Pflicht zu stande. Stange will beides vereinigen. Er geht von der Analyse der sittlichen Urteile aus, wie sie uns durch die Erfahrung bekannt sind. Sittliche Urteile sind objektive Werturteile mit verpflichtendem Charakter. Ihr Gegenstand sind ethische Willensverhältnisse, in denen zwei oder mehrere Willen auf denselben Gegenstand gerichtet sind, und zwar erstens im Sinne identischen Wollens, in dem der eine der beiden Willen den Inhalt des andern zum Inhalt des eigenen macht und zweitens mit Abhängigkeit des einen Willens vom andern. Denn das ethische Willensverhältnis muß eine Quelle gegenseitiger Verpflichtung sein. Hieraus folgert Stange, daß von eigentlicher Sittlichkeit in den Beziehungen des Menschen zu Gott und zu sich selbst nicht die Rede sein könne.

Zum Bewußtsein kommen uns die ethischen Willensverhältnisse im Gewissen, das „eine eigentümliche synthetische Funktion" der Vernunft ist[2]. Im Gewissensurteil kommen die Prädikate gut und bös zur Anwendung, die eine Norm voraussetzen, auf die sie sich beziehen, und es fragt sich nun, wie die Pflichtnormen entstehen. Wie kommt es, daß viele Forderungen des einen Willens an den andern zur Pflicht werden? Das beruht auf einer Tätigkeit der Vernunft. „Daß überhaupt Musterbilder, Ideale zu stande kommen, hat allein in der schöpferischen Tätigkeit der Vernunft seinen Grund."[3] Diese Tätigkeit läßt sich nicht weiter analysieren, sie ist eine spontane Funktion, durch die wir in stand gesetzt werden, „den Maßstab für die durch das Gewissen uns gegebenen Willensverhältnisse zu bilden"[4]. „Sobald die Bedingungen gegeben, unter denen ethische Normen entstehen, erzeugt sogleich die Vernunft ihre Ideen, auch wenn es sich nur um einen konkreten Fall handelt."[5] An diesen „Musterbildern" mißt sie die empirisch gegebenen Verhältnisse.

Die Vernunftnormen haben einen intuitiven Charakter und sind eine Art Reaktion der Vernunft gegenüber den betreffenden Willensverhältnissen, ähnlich wie Lust und Unlust Reaktionen des Willens gegenüber den Willensnormen sind. Sie beweisen, daß im Menschen eine höhere, über dem Willen stehende Kraft wohnt, „durch

[1] Einleitung in die Ethik. Für uns kommt besonders der II. Teil: „Grundlinien der Ethik" (1901) in Betracht.
[2] Grundlinien der Ethik 241. [3] Ebd. 267. [4] Ebd.
[5] Ebd. 142.

Digitized by Google

welche er in der gegebenen Welt eine höhere Welt zu schaffen vermag. Der Mensch ist nicht bloß ein Glied der sinnlichen Welt, sondern er ist zugleich Glied der Vernunftwelt, deren Bilder er hineinträgt in diese sinnliche Erscheinungswelt" [1].

Obwohl die Vernunftnormen subjektiven Ursprungs sind, so bilden sie doch eine objektive, d. h. vom Subjekt verschiedene, neben und über ihm stehende Größe. „Die Vernunftwelt ist eine höhere Welt, an der aber das Subjekt Anteil bekommen kann, soweit in ihm die Vernunftnormen eine Bedeutung gewinnen." [2]

Daraus ergibt sich nun der verpflichtende Charakter der Vernunftnormen. Wie die Vernunft überhaupt Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen sucht, so ist sie auch wirksam in den Beziehungen der Persönlichkeiten untereinander und sucht diese Persönlichkeiten zu einer Gemeinschaft, zu einem „Organismus des geistigen Lebens" zu verbinden. „Weil die ethischen Willensverhältnisse Ausdruck der in der Menschheit wirksamen Vernunft sind, so werden die einzelnen Menschen durch die Willensverhältnisse zu einem Organismus verbunden, dessen Glieder sie sind, sofern jeder einzelne Träger der Vernunft ist." [3]

Als Glied des Organismus empfindet der einzelne die Unterordnung unter das Ganze als eine Nötigung, „aber weil er doch selbst an seinem Teile den Organismus bilden hilft, so stellt sich ihm eben dieselbe Unterordnung ... als eine persönliche Aufgabe und als eine den Wert des eigenen Ich hebende Tätigkeit dar."

So glaubt Stange die Autonomie der Vernunft erklärt zu haben. Die Vernunft, aus der die ethischen Normen stammen, ist einerseits eine dem Subjekte übergeordnete Größe und gewinnt doch anderseits nur im einzelnen Subjekt ihre Realität. Der einzelne ist durch die in ihm wirksame Vernunft zugleich Gesetzgeber und dem Gesetze unterworfen.

Die Pflichtnormen, welche die Vernunft bildet, sind aber keine konstanten Größen, sondern ändern sich je nach den Kulturverhältnissen und je nach der Art und Weise, wie der Mensch die Welt anschaut.

Zur Sittlichkeit gehört nicht bloß das sittliche Urteil, sondern auch das Handeln aus dem sittlichen Willen. Stimmt bloß die äußere Handlung mit der Sittennorm überein, so haben wir Legalität; stimmen sowohl die Handlung als die Beschaffenheit des Willens mit der Norm überein, so haben wir moralisches, wahrhaft sittliches Handeln. Schuld besagt nicht bloß, daß unsere Handlung, sondern daß unsere Willensrichtung nicht der Norm entspreche und deshalb kann die Schuld nie durch eine einzelne Handlung, sondern nur durch Änderung der Willensrichtung oder durch „Bekehrung" wieder gut gemacht werden [4].

Wie entsteht nun der sittliche Wille? Dem sittlichen Urteil muß eine Seite im Willen entsprechen. Als Einzelwesen betätigt sich der Mensch durch den natürlichen, begehrenden Willen, der durch eudämonistische Motive bestimmt wird. Er muß sich auch als Glied des Organismus betätigen können und dieser Seite entspricht der gehorchende, sittliche Wille oder das Vermögen durch sittliche Motive bestimmt zu werden. Mit dem natürlichen Willen, dem Hang zum Bösen wird der Mensch geboren, seine Natur ist eine natura corrupta. Das ist das Wahre an der Erbsünde, auch wenn man die Erzählung vom Sündenfall ablehnt [5].

Der sittliche Wille dagegen muß im Menschen erst entstehen. Der Mensch muß die Fähigkeit gewinnen, den Ansprüchen, welche das Leben in der Gemeinschaft an ihn stellt, sich unterzuordnen [6]. Da von einer eigentlichen Freiheit im Sinne des So- und auch Anderskönnen nach Stange nicht die Rede sein kann, so läuft diese

---

[1] Grundlinien der Ethik 144. [2] Ebd. 154. [3] Ebd. 169.
[4] Ebd. 187. [5] Ebd. 189. [6] Ebd. 190.

Digitized by Google

Frage auf die andere hinaus, was schließlich den sittlichen Urteilen ihr Übergewicht über den Willen verleihe und dadurch bewirke, daß der gehorchende, sittliche Wille über den begehrenden, natürlichen Willen den Sieg davontrage. Hier verweist uns Stange auf die äußeren Umstände, die dem sittlichen Willen den Sieg über den natürlichen verschaffen, und insofern könne man sagen, daß die „Bekehrung" vom Zufall abhange [1]. Eben hierin liegt „für die religiöse Betrachtung" die Nötigung, zu sagen, daß Gott es ist, der die Bekehrung wirkt, nur darf das nicht im Sinne eines supernaturalistischen Eingreifens Gottes in den Weltlauf verstanden werden. Die Entstehung des sittlichen Willens ist auf rein kausalem Wege zu erklären, aber die religiöse Betrachtung kann daneben bestehen und alles auf den Willen Gottes zurückführen [2].

Stange selbst wendet sich ein: wenn „die Herrschaft des sittlichen Willens nicht von meinem eigenen Willen, sondern von den Umständen abhängt, so scheint doch zu folgen, daß jede sittliche Anstrengung gänzlich zwecklos ist" [3]. Er antwortet zunächst, die Geltung der sittlichen Norm sei nicht durch die Fähigkeit des Willens, sich ihr unterzuordnen, bedingt. Aber was soll ein Gebot, dem nicht die Möglichkeit entspricht, es zu befolgen? Er antwortet sodann: obwohl es nicht in unserer Macht steht, den Willen ausschließlich unter sittliche Motive zu stellen, so muß doch der Umstand, daß jedes einzelne Motiv als Gewicht in die Wagschale fällt, mich bewegen, nach Möglichkeit die sittlichen Motive zu stärken. „Die Gesamtheit der Umstände ist nicht in unserer Gewalt, aber um so mehr müssen wir es ernst nehmen mit denjenigen Faktoren, die in unserer Gewalt sind." [4] Ob Stange nicht sieht, daß hier die Freiheit, die er so scharf bekämpft, wieder bei ihm einzieht? Was soll das heißen: einige Faktoren des Sittlichen sind in meiner Gewalt? Doch wohl: es steht bei mir, ob ich sie gebrauchen will oder nicht. Also bin ich frei.

Was Stange in Bezug auf die schöpferische und synthetische Tätigkeit der Vernunft lehrt, ist der Psychologie Kants und Herbarts entlehnt und muß schließlich zum reinsten Subjektivismus führen. Unsere Vernunft muß sich allerdings sittliche Urteile mit verpflichtender Kraft bilden, aber sie verfährt dabei nicht „schöpferisch", sondern holt sich ihre Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung. Auf sittlichem Gebiete insbesondere ist der erste Begriff der des sittlich Guten und Bösen und auf diese gründet sich das oberste sittliche Prinzip: man soll das Gute tun und das Böse meiden.

Ganz mißlungen ist ferner die Art und Weise, wie Stange die Pflicht begründen will. In den ethischen Willensverhältnissen kommt „die in der Menschheit wirksame Vernunft" zum Ausdruck. Durch dieselbe werden die Menschen „zu einem Organismus verbunden, dessen Glieder sie sind, sofern jeder einzelne Träger dieser Vernunft ist." Was soll diese in der Menschheit wirksame Vernunft? Die Vernunft der Menschheit ist nur ein durch Abstraktion gewonnener Gattungsbegriff. Es gibt keine Vernunft als die Summe der einzelnen Vernunftvermögen der Menschen. Wie kommen die Menschen alle dazu, sich als Teile eines großen Organismus anzusehen? Und wie kommen sie erst dazu, die Vernunft als etwas über ihnen Stehendes zu betrachten, dessen Forderungen sie sich zu unterwerfen haben?

[1] Ebd. 287. [2] Ebd. 288. [3] Ebd. [4] Ebd. 290.

Digitized by Google

Daß Stange alle Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst ausschaltet, beruht nur auf der willkürlichen Annahme und Deutung seiner ethischen Willensverhältnisse. Die sittlichen Gebote sollen sich auf Willensverhältnisse beziehen, in denen verschiedene Willen dasselbe wollen und voneinander abhängig sind. Aber es ist doch unzweifelhaft ein sittliches Gebot, daß man mäßig sein soll. Wo sind hier die beiden Willen, die das ethische Verhältnis konstituieren? Freilich die Pflicht setzt immer zwei Willen voraus, einen, der verpflichtet, und einen, dem die Pflicht auferlegt wird. Aber der Wille, der uns zur Mäßigkeit verpflichtet, ist weder unser eigener Wille noch der Wille unserer Nebenmenschen, sondern — wie wir noch zeigen werden — ein höherer Wille, der in keiner Weise von uns abhängt. Auch wenn es nur einen Menschen auf Erden gäbe, so wäre er verpflichtet, die sinnlichen Begierden der Vernunft zu unterwerfen.

Es ist endlich ganz unrichtig, daß eine einzelne Handlung nicht gut sein könne, wenn sie nicht aus der habituellen sittlichen Willensrichtung hervorgehe. Das heißt soviel als erklären, ein Sünder sei überhaupt keiner einzigen wahrhaft sittlichen Handlung fähig, solange er nicht zu einer vollständigen Sinnesänderung (Bekehrung) komme.

Stanges ethisches System ist ein Versuch, die Forderungen des Sozialutilitarismus auf rationalistisch-intuitiven Boden zu begründen. Als sittlich gut gilt ihm, was das Gemeinschaftsleben von den Gliedern der Gemeinschaft fordert. Das ist die stillschweigende und als selbstverständlich angenommene Grundlage aller seiner Ausführungen, nach der er auch seine ethischen Willensverhältnisse konstruiert. Diese Forderungen lassen sich aber auf subjektiv-rationalistischem Wege nie und nimmer begründen.

§ 2. Der voluntaristische Apriorismus.

Kant leitet das Sittengesetz aus der autonomen Tätigkeit der Vernunft ab. Es ist aber nicht recht klar, wie er sich das Verhältnis der praktischen Vernunft zum Willen gedacht. An diesem Punkte setzen neuerdings einige Schüler Fr. Brentanos ein und behaupten, nicht aus einem apriori der Vernunft, sondern nur aus einem *apriori des Willens* lasse sich das Sittengesetz ableiten. So unter anderem H. *Schwarz*[1].

Schwarz unterscheidet ein höheres und niederes Begehrungsvermögen. Die ursprünglichsten Regungen des *niederen* Willens sind einfache Akte des Gefallens und Mißfallens, durch die wir den Dingen Wert beilegen. Ohne Gefallen und Mißfallen gäbe es für uns keine Werte. Ob die gefallenden Werte auch *objektiv in sich* Werte seien, können wir nicht wissen. Das Wünschen und Begehren setzt das Gefallen voraus. Jenes Gefallen, das uns mit Wünschen erfüllt, heißt ungesättigt, dasjenige, bei dem das Wünschen aufhört, gesättigt.

Die Regungen des niederen Willens gehen auf drei Hauptarten von Werten (Willenszielen): auf *Zustandswerte* (Gefallen an Lustgefühlen der eigenen

[1] Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage, Berlin 1901.

Digitized by Google

Person), Personwerte (Gefallen an der eigenen Person) und Fremdwerte, die wieder dreifacher Art sein können: altruistische (Gefallen an Zuständen und Personen anderer einzelner Menschen), soziale (Gefallen an menschlichen Gesamtheiten als Ganzen) und ideelle (Gefallen an Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit).

Die Akte des höheren Willens sind Akte des Vorziehens und Wählens. Es gibt ein analytisches und ein synthetisches Vorziehen. Bei ersterem richtet sich die Wahl des Besseren nach den bereits vorangehenden Gefallensakten. Das satter Gefallende wird analytisch stets dem minder satt Gefallenden vorgezogen. Das analytische Vorziehen kann nur zwischen Werten derselben Art entscheiden.

Beim synthetischen Wählen aber werden wir uns erst durch den Akt des Vorziehens bewußt, was besser und was schlechter ist. Synthetisch ist also das Vorziehen (Lieberwollen), das durch seinen Akt erst anzeigt, wo ein Besseres liegt. Kein analytisches Vorziehen könnte uns bei der Entscheidung helfen, ob zwischen eigenen zuständlichen und eigenen persönlichen Werten diese oder jene vorzuziehen seien. Kraft des synthetischen Vorziehens aber setzen wir stets das Wollen von persönlichem über das von zuständlichem Eigenwert und das Wollen fremden Wertes über das von allem Eigenwert[1]. Es bewirkt, daß unter allen Umständen das Wollen persönlichen Wertes im Lichte höherer Würde strahlt als das Begehren von zuständlichem Wert, und ebenso, daß der Fremdwert uns mit höherer Würde entgegentritt als der Eigenwert. „Wir spüren diese Würde mit einer tiefinnerlichen Nötigung, mit einem Zwang ganz anderer Art, als dem naturgesetzlichen, durch den z. B. vorangehende Lust kausal auf unser Gefallen ... wirkt. Innerer Normzwang ist es. Er geht nicht unserem synthetischen Vorziehen voran, sondern waltet in ihm, so wie uns auf logischem Gebiete ein anderer Normzwang, der im Denken liegt, nach logischen Regeln denken macht."

In den beiden genannten Normgesetzen, die gebieten, das Wollen persönlicher Werte höher zu stellen als das Wollen von jedem zuständlichen Wert und das Wollen unselbstischen Wertes höher als das Wollen von jedem selbstischen Wert, kommt das von Wundt aufgestellte Gesetz der Heterogonie der Zwecke zum Vorschein, demzufolge im Laufe der Kultur stets die unsinnlichen Motive die sinnlichen, die unselbstischen die selbstischen ablösen[2]. Dieses Gesetz kann kein Naturgesetz

[1] Ebd. 43.

[2] Wundt selbst erklärt dieses Gesetz der Heterogonie der Zwecke also: „Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang freier menschlicher Willenshandlungen die Betätigungen des Willens in der Weise erfolgen, daß die Effekte der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, und daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effekte hervorbringen." Dieses Gesetz ist es, „welches hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt" (Ethik[2] 266). Es dürfte wohl schwer halten, ein solches „Gesetz" aus der Erfahrung nachzuweisen. Dasselbe ist nur a priori vom Entwicklungsstandpunkte aufgestellt, um die sittliche Entwicklung erklären zu können. Es kann geschehen, daß unsere Handlungen Wirkungen

Digitized by Google

sein, da die sinnlichen Triebe meist die stärksten sind. Es muß ein anderes Übergewicht sein, durch das die unsinnlichen und unselbstischen Motive auf das menschliche Gemüt wirken. Im synthetischen Vorziehen ist es gefunden. Dieses erklärt uns auch die Autonomie des Willens; denn es folgt keinem fremden Zwang, sondern selbsteigenen Regeln. Nicht apriorische Denkregeln sind es, die das sittliche Wollen regeln, sondern apriorische, eigenbürtige Normen des Willens, die Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens. Dem rationalistischen Apriorismus Kants tritt so der voluntarische Apriorismus ergänzend zur Seite [1].

Der Begriff des sittlich Besseren, d. h. des synthetisch Vorgezogenen, ist nach Schwarz der wichtigste aller sittlichen Begriffe. Was ist aber sittlich gut? Dieser Begriff ist „kein bloßer Positiv zu dem Komperativ des sittlich Besseren"; er bedeutet vielmehr das Wählen im Sinne des synthetischen Vorziehens, sobald der Anwendungsfall dazu gegeben. Sittlich böse sind Wahlakte, in denen wir die Regeln des synthetischen Vorziehens bewußt oder unter Lügen des Bewußtseins oder im Sinnesrausche verletzen.

Die Quelle des sittlichen Bewußtseins ist das unmittelbare Gefallen am richtigen und Mißfallen am falschen Vorziehen und Wählen. Wie wir als erkennende Wesen Gefallen haben an der Wahrheit, so haben wir als wollende Wesen unmittelbares Gefallen am richtigen, Mißfallen am unrichtigen Wollen. Das liegt in der Natur des Willens [2].

Ist das Gefallen an der sittlichen Wahrheit einmal geweckt, so werden wir es nicht wieder los. Es ist wie eine Gesinnungsrevolution, die den Menschen ergreift. Worauf er vorher achtete, das waren die Werte; jetzt hört er auf den Normruf. Ein neues Wollen zieht in ihn ein, das nicht auf die Werte, sondern auf das Wählen selbst geht. Er handelt jetzt nicht mehr aus Gefallen an dem Personwert, der aus dem sittlichen Handeln sich ergibt, sondern allein aus dem Gefallen am richtigen synthetischen Wählen selbst. Das reine Gefallen am sittlichen Gesetz ist die Seele der wahren Sittlichkeit [3].

Die sittliche Gesinnung ist etwas anderes als Tugend, es sei denn, daß man mit den Stoikern nur eine Tugend anerkenne, nämlich jene normgemäße Gesinnung, die sich in allen Handlungen gleichmäßig ausprägt.

In zwei besondern Teilen (Personwertmoral und Fremdwertmoral) sucht nun Schwarz aus den beiden Grundnormen alle Pflichten abzuleiten. Aus der Norm, daß persönliche Werte stets den Zustandswerten vorzuziehen, folgen die Pflichten der Billigkeit und Gerechtigkeit (Moral der Selbstbejahung), aus der Norm, daß Fremdwerte stets den Eigenwerten vorzuziehen, folgen die Pflichten der Hingabe an Fremdwerte (Moral der Selbstverneinung). Während in der Personwertmoral die stoische Tugend, das Wollen wahren Personwertes geübt wird, kommt in der Fremdwertmoral die christliche, selbstlose Tugend zur Geltung, die alles Eigene hintansetzt, um Fremdzwecke zu verwirklichen. „Wer es verlernt hat, sich als Zweck zu betrachten, sondern sich immer als Mittel, als Brücke zu einem Fremdwerte ansieht, der ihn treibt, wer den Durst hat, nichts zu nehmen und zu genießen, sondern an dem, was ihm Aufgabe ist, selber zu Opfern und Geschenken zu werden, der hat und lebt Güte und Tugend." [4]

---

hervorbringen, die nicht beabsichtigt waren und zum Motiv für neue Handlungen werden können; aber das gibt noch kein Recht, ein allgemeines Gesetz im Sinne aufsteigender Sittlichkeit anzunehmen. Wir sehen ja oft, daß mit zunehmender Kultur die Sittlichkeit abnimmt.

[1] Schwarz, Das sittliche Leben 46. [2] Ebd. 66. [3] Ebd. 81 u. 109. [4] Ebd. 261.

Digitized by Google

„Der selbstlos Sittliche will gar kein Glück für sich; er sucht weder seine irdische noch himmlische Seligkeit", auch nicht Tugend oder Ehrung vor sich oder vor Gott [1]. „Der rechte sittliche Geist kommt in der einen großen Stunde, die man erleben kann, der Stunde der großen Selbstverachtung. Da wird einem nicht nur das eigene Glück zum Ekel, sondern auch die eigene Vernunft und Tugend." „Diese Stunde ist die Sterbestunde des Ich. Demütig macht sie den Menschen und läßt ihn erkennen, wie wenig an ihm liegt. Der lautere Liebegeist zu Fremdwerten, die ihn rufen, erfaßt ihn, und er wird zum reinen Toren."

„Die andere große Stunde ist die Geburtsstunde der vollen und ganzen Sittlichkeit, deren Gegensatz die vereinzelte und stückweise ist. Die Einzelhingabe gilt immer nur dem oder jenem Fremdwert; sie erfindet sich z. B. einen besondern Dienst Gottes. Mit der vollen und ganzen Sittlichkeit dagegen dringen wir zum unmittelbaren Gefallen an unserer Willensnorm durch. Jetzt erkennen wir, daß schlechtweg das Wollen für Fremdwerte und damit all solches Wollen sittlich ist, während es auf den Gegenstand nicht viel ankommt. Da werden wir dann mit einem fröhlichen Geiste getauft und frei von der Angst und dem Fluche der Gebote."

Die Sittlichkeit darf nicht als von Gott befohlen angesehen werden. „Die ethischen Normen wären dann unserem Willen fremd (heteronom)". Das Sittengesetz ist vielmehr „dem menschlichen und dem göttlichen Willen gleich eigen". Gott gibt die sittlichen Gebote „weder zu seinem besondern Ehr und Preis" noch „weil sie das weiseste Mittel zur Weltregierung sind". „Vielmehr das sittliche Gesetz in unserem Willen ist sein — Wille. Es ist der Abglanz seines heiligen göttlichen Wesens in dem unsern. Erst von hier aus löst sich das Problem der sittlichen Gesinnung auch auf religiösem Felde." [2]

Das richtige Verhältnis von Religion und Moral kann nach Schwarz nur auf dem Boden des moralischen Glaubens an Gott erkannt werden. Der Mensch kann zu Gott gelangen nicht nur durch die Erfahrung seines Fühlens (religiöser Abhängigkeitsglaube) oder durch das kausale Denken (logischer Gottesglaube), sondern auch durch die Erfahrungen seines Wollens (moralischer Gottesglaube). „Unsere Jenseitigkeitsanlage gründet in dem metaphysischen Verhältnis, in dem wir als das endliche geschaffene Sein zu Gott als der unendlichen Ursache von allem endlichen Sein stehen. Auch das Innerste unseres Willens ist in Gott geboren und erschließt uns so einen neuen, selbständigen Weg zum Quell alles Lebens. Das Innerste des Willens ist aber die sittliche Regel der Selbstlosigkeit. Wir sind nichts, sagt diese Regel, also muß ein anderes über uns alles sein." [3] Das unauslöschliche Verlangen danach, „daß sittliche Würde nicht bloß einen subjektiven Ton in uns, sondern einen objektiven in der Welt habe ..., weisen auf ein Wesen hin, dessen unendlichem Willen die Einrichtung unseres endlichen Wollens, dessen Heiligkeit unsere Sittlichkeit entspricht" [4].

„Es ist sein eigen Bild, das der Allgütige und Allgerechte in uns mit diesem (sittlichen) Gesetz hineingelegt hat. In jeder sittlichen Aufgabe, die aus jenen Normen hervorgeht, ertönt daher der Ruf Gottes und er ertönt in keiner andern Weise. Gott selbst lädt uns in unserem Willensgesetz zum moralischen Handeln. Dies ist schon Gottesdienst und der einzige, der möglich ist. Aller besondere Gottesdienst verliert daneben seinen Sinn." [5] „Der Gottesdienst derer, die im Geiste neugeboren sind, ist Normdienst, wenn sie gewissenhaft wählen."

Die sittliche Gesinnung fordert, beim Konflikte verschiedener sittlicher Aufgaben die höheren vorzuziehen. Die ewigen Pflichten der Personwertmoral müssen immer

[1] Ebd. 264. [2] Ebd. 334. [3] Ebd. 348. [4] Ebd. [5] Ebd. 256.

Digitized by Google

respektiert werden. Zu denselben gesellen sich die Pflichten der Hingabemoral. „Steht das Wollen unselbstischen Wertes höher als das Wollen selbstischen Wertes, so ist notwendig das am meisten selbstlose Wollen das sittlichste.“ [1] Der Fremdwert ist vorzuziehen, „der uns und andern Menschen der gemeinsamste sein kann“. Der höchste Beruf ist der gemeinsamste, „der Dienst für ein soziales Ganzes“; oder für das Kulturideal, „das Ideal eines Staatslebens, das in seinen Zielen und Einrichtungen den Sittlichkeitsgedanken verkörpert“. „Die Lehre, daß ein solches Staatswesen Selbstzweck, daß es der höchste Zweck sein müsse, möge Impersonalismus heißen.“ Der Gegensatz dazu ist der Individualismus, dem das menschliche Individuum als Selbstzweck gilt. Der Impersonalismus allein hat Recht. „Erst daß Menschen, jeder in seiner eigenen Art, Träger (Sittlichkeit) und Hervorbringer (Kunst und Wissenschaft) ideeller Güter sind, macht nach ihm ihr Leben wertvoll und für die sittlichen Gemeinwesen kostbar.“

„So endet die Nachforschung über das höchste Gut damit, daß ein Ideal aufglänzt. Nicht auf Übererden und Paradiese weist es, sondern legt seinen Ewigkeitsgehalt in das Diesseits.... Der höchste Zweck, den es für Erdgeborne gibt, sind nicht andere Erdgeborne, sondern blühende Gemeinwesen. Sie werden blühen, wenn das reine Gefallen an menschlicher Sittlichkeit und durch dieses der Geist der selbstlosen Hingabe und Gerechtigkeit in ihnen regiert.“

„Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand,
Blüh im Glanze dieses Glückes, blühe deutsches Vaterland.“ [2]

Trotz seines „voluntarischen Apriorismus“ kommt Schwarz mit seinem Systeme schließlich auf den Wundtschen Evolutionismus, der die höchste sittliche Aufgabe des Menschen in der Hingabe an die Kulturförderung der Menschheit erblickt. Der sittliche Mensch sieht sich nur als Mittel und Brücke für das Ideal eines Staatswesens an, das in seinen Zielen und Einrichtungen den Sittlichkeitsgedanken verkörpert. Das heißt den Menschen degradieren. Alle gesellschaftlichen Einrichtungen müssen schließlich dem Menschen, dem Könige und Endziel der ganzen sichtbaren Schöpfung, dienen, nicht umgekehrt.

Es ist erfreulich, daß Schwarz an dem Glauben an den persönlichen außerweltlichen Gott, den Unendlichen, den Schöpfer aller Dinge, festhält und im Menschen das Geschöpf und Ebenbild Gottes erblickt. Es gehört heute schon ein gewisser Mut zu diesem offenen Bekenntnis. Aber von diesem Standpunkt begreift man nicht, wie er den letzten und höchsten Zweck in das Diesseits, und zwar in die Kulturförderung verlegen kann. Der Unendliche, welcher der Inbegriff und Urquell alles Guten ist, muß auch notwendig das Endziel aller Dinge sein [3]. Und wozu hat der Schöpfer dem Menschenherzen diesen unstillbaren, nimmer ruhenden Drang nach vollkommenem Glück eingepflanzt? Wollte der Allgütige den Menschen nur necken und äffen? Denn daß ein wahres vollkommenes Glück in dem kurzen und wechselvollen „Diesseits“, welches mit Todesangst und Verwesung endet, nicht zu finden ist, wird wohl niemand leugnen.

Der wahrhaft Sittliche will nach Schwarz gar kein Glück für sich, weder das irdische noch das himmlische, ja es wird ihm „das eigene Glück zum Ekel“. Wo finden sich solche Menschen? Es mag sein, daß jemand aus reiner Liebe

[1] Ebd. 262. [2] Ebd. 382. [3] S. oben S. 81 ff.

Digitized by Google

zu Gott in Augenblicken höchster Begeisterung bereit wäre, alles, selbst seine Seligkeit, — wenn das möglich wäre, was es tatsächlich nie ist — zu opfern, aber Menschen, die aus Liebe zum abstrakten Kulturideal allem entsagen, sich selbst zum reinen Opfer bringen, deren gibt es wohl nicht. Sich rein unpersönlichen Kulturinteressen zum Opfer zu bringen, hieße jedenfalls sich zum „reinen Toren" machen.

Übrigens ist es nur Schein, daß der Schwarzsche Heilige ganz auf sein Glück verzichte. Er handelt aus reinem Gefallen am richtigen Wählen. Dieses ungestillte Verlangen will er befriedigen. Naturam expellas furca, tamen usque recurret.

Recht befremdlich klingt vom Schwarzschen Standpunkt die Behauptung, daß die Erfüllung der sittlichen Aufgabe der einzig mögliche Gottesdienst sei, daß es also keinen direkten Gottesdienst gebe, durch den wir Gott unsere Ehrfurcht, Anbetung, Liebe usw. bezeugen. Diese Behauptung wird überall als selbstverständlich hingestellt ohne jede Spur von Beweis. Schwarz weiß doch wohl, daß die Menschheit von jeher allgemein ganz anders gedacht und gehandelt hat. Und wenn Gott unser Schöpfer und Herr ist, der uns nach seinem Ebenbilde geschaffen, ist es dann nicht billig und recht, ja notwendig, daß wir ihn über alles lieben, uns ihm unterwerfen, ihm immer ähnlicher zu werden suchen? In Gott hat der Mensch sein höchstes Ideal, und zwar nicht ein erträumtes und problematisches, sondern ein wirkliches, dessen Besitz ihn einst vollkommen beglücken soll.

Auch die psychologische Grundlage, von der Schwarz ausgeht, halten wir für unrichtig. Der Wert soll nicht eine Eigenschaft in den Dingen sein, sondern vielmehr eine Eigenschaft, die wir den Dingen beilegen. Durch unsere subjektiven Akte des Gefallens und Mißfallens, des analytischen und synthetischen Vorziehens prägen wir Werte. Das heißt das richtige Verhältnis auf den Kopf stellen. Wenn ich einem gesunden Pferde einen höheren Wert beilege als einem kranken, und einem Gemälde eines Raphael einen höheren als dem eines gewöhnlichen Malers, so bin ich mir sehr wohl bewußt, daß dieses Urteil in den Dingen selbst seinen Grund hat; seine Richtigkeit hängt von der Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit ab. Und nun gar diese Akte des analytischen und synthetischen Vorziehens! Damit der Wille, der aus sich blind ist, sich betätigen könne, muß ihm doch der Verstand ein Ding als gut und begehrenswert hinstellen, und dieser Wert des Dinges kann nicht von unserem Willen abhangen.

Schwarz nimmt deshalb zu dem synthetischen Vorziehen seine Zuflucht, weil er meint, „Erwägungen" könnten uns nicht dazu führen, immer Personwerte über Zustandswerte und Fremdwerte über Eigenwerte zu setzen. Das können wir nicht zugeben. Daß das Ganze mehr wert ist als der Teil und der höhere, vernünftige Teil mehr wert als der sinnliche, vermag doch wohl die Vernunft mit Sicherheit zu erkennen. Deshalb ist das Wohl des Teiles dem des Ganzen unterzuordnen und das Wohl des sinnlichen Teiles dem des vernünftigen. Was sodann die Fremdwerte angeht, so läßt sich ihre Bedeutung leicht aus der Natur des Menschen ableiten. Der Mensch ist seiner Natur nach ein soziales Wesen und deshalb ist ihm auch alles mit dem Gesellschafts-

Digitized by Google

leben unvereinbare Handeln böse; dagegen ist ihm das Handeln gut und angemessen, welches zur Erhaltung und zum Gedeihen der Gesellschaft notwendig [1].

Wir freuten uns schon, in Schwarz einem Anhänger der Willensfreiheit zu begegnen. Und wer seine Ausführungen im Werke: „Das sittliche Leben" liest, muß glauben, er sei ein echter Anhänger der Willensfreiheit. Wie aber aus seiner „Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik" hervorgeht, ist diese sittliche Freiheit keine wahre Freiheit. Schwarz nennt seine Lehre insofern indeterministisch, als sie den Motivzwang für den Willen ablehnt; der Wille wird nicht durch äußere Motive zu einem bestimmten Wollen genötigt, er nennt sie aber auch deterministisch, insofern die höheren Willensakte durch Normzwang determiniert werden. Normzwang regiert unser Vorziehen. Unser höheres Wollen ist determiniert und soll determiniert sein, und zwar durch einen Zwang, dessen Macht wir nicht als Naturwesen, sondern als geistige Wesen im tiefsten Grunde spüren [2]. Die höheren Denk- und Willensakte üben wir, „weil wir nach eigenem inneren Gesetz so denken und vorziehen müssen" [3]. Sittliche Freiheit heißt also für Schwarz soviel als Freiheit vom Motivzwang, aber keineswegs Freiheit vom Normzwang. Diesem unterliegt der Wille unweigerlich wie das Denken den logischen Gesetzen. Damit ist jede wahre Freiheit geleugnet. Denn ob der Stein durch äußere Gewalt oder durch innere Schwere zu Boden gedrückt werde, ändert an der Notwendigkeit nichts.

§ 3. Werttheorie und Ethik.

Wie Schwarz will auch C. v. Ehrenfels [4], ein anderer Schüler Fr. Brentanos, die Ethik auf der Psychologie und insbesondere auf der psychologischen Werttheorie aufbauen. Die Ethik ist ihm ein Zweig der Werttheorie. Auch in der Ethik haben diejenigen Dinge Wert, die wir begehren. Deshalb sucht er durch Analyse der Erfahrung zu ermitteln, welche Handlungen von uns „ethisch gewertet" werden, und kommt zum Resultate: „Sittlich gut resp. böse werden jene Verhaltungstendenzen genannt, deren Vermehrung unter einem größeren Kreise von Mitlebenden für deren Wohl förderlich resp. schädlich, deren Verminderung schädlich resp. förderlich sein würde." [5] Müssen wir also in jedem Falle untersuchen, welche Tendenzen diese Eigenschaften haben? Nein, antwortet v. Ehrenfels. Denn im Laufe der Erfahrung werden „zur Entlastung des Intellekts" Maximen gebildet, d. h. es werden aus den Einzelfällen diejenigen Verhaltungsweisen konstruiert, die zum Ziele geführt haben und der Entschluß gefaßt, in Zukunft diesen Regeln (Maximen) gemäß zu handeln. Die Gewissensregungen sind lust- oder unlustvolle Gefühle, welche zum Teil als Begleiterscheinungen der ethischen Wertungen entstehen, insofern der Wertende wegen moralischer oder unmoralischer Handlungen Zuneigung oder Abscheu gegen sich selbst faßt. Sie ergeben sich aber auch aus

[1] S. oben S. 249.
[2] Vgl. Psychologie des Willens 372. [3] Ebd. 374.
[4] System der Werttheorie. Bd I: Allgemeine Werttheorie. Psychologie des Begehrens; Bd II: Grundzüge der Ethik (1897—1898).
[5] Ebd. II 67.

Digitized by Google

der psychischen Nachahmungstendenz, indem man ethische Wertungen, die zuerst auf andere gerichtet waren, nun auch auf sich selbst anwendet.

Zu den Ursachen des Gewissens gehören auch die „metaphysischen Überzeugungen". Solche Überzeugungen wirken besonders dadurch, daß sie den Menschen durch den „Ausblick auf die fernste Zukunft eine hoffnungsfrohe, teilnahmsvolle Grundverfassung des Gemütes ermöglichen" [1]. Dazu ist der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit nicht nötig, wenn man nur „die Überzeugung von der Ewigkeit des Psychischen überhaupt und seines Entwicklungsganges nach einer ihnen wunschgemäßen Richtung" besitzt und den „Glauben an die Unvergänglichkeit der psychischen Wirkungen alles individuell Erlebten". Ohne dieses Minimum metaphysischer Überzeugungen geht dem Menschen „mit der inneren Freudigkeit zugleich eine der kräftigsten Nährwurzeln moralischer Ausbildung verloren". Dieses Minimum ist auch der einzig berechtigte Kern der bisherigen Dogmensysteme.

Erwähnt sei noch eine eigentümliche Schlußfolgerung, zu der v. Ehrenfels in seinem Systeme gelangt. Die Regel, daß nur solche Verhaltungstendenzen ethisch positiv gewertet werden, von denen zu wünschen wäre, daß alle Menschen sie besäßen, ist nach ihm verfehlt. Zwar scheinen wenige Sätze so selbstverständlich, wie der, „daß die Welt doch um viel schöner wäre, wenn es mehr gute und weniger schlechte Menschen gäbe. Diejenigen, welche diesen Satz aussprechen, bedenken jedoch nicht, daß das Menschengeschlecht nur über ein bestimmtes Maß von Lebenskraft verfügt". Die moralischen Dispositionen stellen große Ansprüche an die Lebenskraft, während dies bei den unmoralischen nicht der Fall ist. Wer also mit der vorhandenen Lebenskraft die moralischen Eigenschaften wesentlich vermehren wollte, müßte die übrigen zur Entwicklung notwendigen Fähigkeiten reduzieren und das Ergebnis wäre eine nervös überreizte pessimistische Gesellschaft.

„Was aber die unmoralischen Dispositionen betrifft, welche nicht in einem Mangel, sondern in positiven Fähigkeiten beruhen ..., so ist zu bedenken, daß sie in dem Lebensprozeß der menschlichen Gesellschaft mannigfache Funktionen verrichten und ihre vollkommene Streichung oder wesentliche Reduzierung von Nachwirkungen sein könnte, welche sich bei unserer unvollkommenen Kenntnis von den soziologischen Zusammenhängen ... gar nicht ermessen lassen. So z. B. kann große moralische Verruchtheit in relativ wenigen Ausnahmsindividuen ohne Zweifel moralisch fördernd wirken; zugleich wirkt sie festigend auf die Solidarität und die gemeinen Schutzmaßregeln der moralisch Gesinnten, belebt das psychologische Interesse, gibt der Phantasie Nahrung und Anregung." [2]

Wenn das richtig ist, läßt sich schwer einsehen, mit welchem Recht v. Ehrenfels von seinem Standpunkt ein solches Individuum unmoralisch nennt. Es trägt ebensoviel, ja vielleicht noch mehr zum Gesamtwohl bei als ein sogenanntes moralisches Durchschnittsindividuum. Wenn es sich nun gar als Ziel seiner Verruchtheit das Gesamtwohl vorsetzte, warum sollte es denn nicht Anspruch darauf haben, moralisch genannt zu werden? Jedenfalls müßte vom Standpunkt unseres Ethikers die gesellschaftliche Autorität dafür Sorge tragen, daß es nie an solchen Ausnahmsindividuen fehle, gerade wie man einen Hecht in den Karpfenteich wirft, um etwas Leben in die träge Gesellschaft zu bringen.

[1] Ebd. II 173. [2] Ebd. II 231.

Digitized by Google

Es will uns auch scheinen, daß v. Ehrenfels sich nicht konsequent bleibt. Einerseits hält er an dem Satze fest, daß nur die Dinge sittlichen Wert haben, die wir werten. Anderseits sollen wir doch auf empirischem Wege unsere sittlichen Maximen bilden. Wenn die Erfahrung zu diesen Maximen ausreicht, warum sollte sie nicht genügen, um die allgemeinsten sittlichen Begriffe zu bilden? Und sodann ist es auch nicht richtig, daß nur die Verhaltungstendenzen ethisch gewertet werden, die sich einem größeren Gesellschaftskreis als förderlich erweisen. Von jeher haben die Menschen Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und Unterwerfung unter seinen Willen für sittlich gut gehalten oder ethisch gewertet, und zwar ohne Rücksicht auf den sozialen Nutzen solcher Verhalungstendenzen[1].

Viertes Buch.

Von der subjektiven sittlichen Gutheit.

Damit ein Maler ein Kunstgemälde verfertige, bedarf er vor allem eines passenden Gegenstandes; dann muß er dieses Vorbild kunstgerecht auf die Leinwand bringen; endlich muß er, um ein eigentlicher Künstler zu sein, die dauernde Fertigkeit zu solch künstlerischem Schaffen besitzen. Ähnlich gehören auch zum sittlich guten Handeln drei Dinge: a) ein sittlich guter Gegenstand unseres Handelns (Wollens); b) die richtige Betätigung unserer Fähigkeiten in Bezug auf denselben; und endlich c) die dauernde Fertigkeit zu solchen Betätigungen. Die beiden letzten Erfordernisse machen den Menschen im eigentlichen formellen Sinne gut, die sittlich guten Gegenstände (Objekte) dagegen sind die notwendige Voraussetzung beider. Der Mensch wird ja unmittelbar und formell gut oder schlecht nicht durch die Gegenstände seines Handelns, die oft außer ihm liegen und von seinem Willen unabhängig sind, sondern durch sein eigenes freies Handeln und die dauernde Fertigkeit dazu.

Worin die objektive Gutheit bestehe oder welche Gegenstände gut und bös seien, wissen wir bereits (S. 170 ff). Wir haben jetzt noch zu untersuchen, worin die formale oder subjektive Gutheit bestehe. Und weil diese zunächst den freien Handlungen zukommt und dann auch den dauernden Fertigkeiten zu den sittlich guten Handlungen (den Tugenden), so behandeln wir im ersten Kapitel die subjektive Gutheit der menschlichen Handlungen, im zweiten die Tugenden.

Erstes Kapitel.

Von der subjektiven Gutheit der menschlichen Handlungen.

Erster Artikel.

Von der subjektiven Gutheit der äußeren Handlungen.

Damit wir sittlich gut handeln können, ist erfordert, daß die Vernunft einen Gegenstand als sittlich gut und angemessen erkannt habe. Entschließt

[1] Ausführlicher haben wir das System von Ehrenfels besprochen im Philosophischen Jahrbuch XII (1899) 441 ff und XIII (1900) 68 ff.

Digitized by Google

sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als sittlich guten Gegenstand vorstellt, so wird er subjektiv oder formell und im eigentlichen Sinne sittlich gut. Vom Willen fließt dann diese subjektive Gutheit auf die äußeren Handlungen über, sofern dieselben vom freien Willen ausgehen und an der Freiheit des Willens teilnehmen.

Zwischen dem sittlichen Charakter der Willensbetätigungen und dem der übrigen menschlichen Handlungen herrscht aber eine so große Verschiedenheit, daß man sie notwendig getrennt betrachten muß, wenn man sich nicht in manche Unklarheiten verwickeln will. Wir handeln zuerst von den äußeren Handlungen. Unter äußeren Handlungen verstehen wir hier alle Betätigungen des Menschen mit Ausnahme der Willensakte. Also auch die Tätigkeiten des Verstandes, des Gedächtnisses werden hier ebensowohl unter den äußeren Handlungen begriffen als die Bewegungen der Sinne und des Leibes; ausgeschlossen sind nur die unmittelbar vom Willen selbst gesetzten Tätigkeiten, die wir innere Tätigkeiten nennen.

Die äußeren Handlungen sind in Bezug auf ihre objektive Gutheit oder Schlechtheit vom Willen unabhängig (S. 171). Die Angemessenheit oder Unangemessenheit derselben mit der vernünftigen Natur ist etwas objektiv Gegebenes, das vom Verstande bloß erfaßt zu werden braucht. Dagegen hängt ihre subjektive Gutheit ganz und gar vom Willen ab[1]. Die äußeren Handlungen sind nämlich nur insofern wahrhaft menschliche und sittliche Handlungen, als sie an der Freiheit des Willens teilnehmen oder unter der Herrschaft des freien Willens vollzogen werden. Sie sind also nicht aus sich

---

[1] Klar gibt der hl. Thomas den Unterschied zwischen der formalen und objektiven Gutheit der äußeren Handlungen in folgenden Worten an (Quaest. 2 de malo a. 3): Actus exterior dupliciter considerari potest: *uno modo* secundum quod est *in apprehensione secundum suam rationem: alio modo* secundum quod est *in operis executione.* Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic *primordialiter* in ipso invenitur ratio mali: quia non est vestitus debitis circumstantiis, et ex hoc ipso, quod est actus malus, i. e. privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. *Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut* **obiectum, prout est volitus.** Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta praevia actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis: sed *ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis* et sic completive malum culpae est in actu voluntatis: *sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate.* Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, *si actus exterior in apprehensione* consideretur: e converso autem *si consideretur in executione operis;* quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum, quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione. Das hier von der Schlechtheit der äußeren Handlungen Gesagte gilt selbstverständlich in gleicher Weise von der Gutheit derselben. — In der S. th. 1, 2, q. 20, a. 1 ff nennt der hl. Thomas die objektive Gutheit und Schlechtheit die bonitas et malitia quam actus exterior habet secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias. Diese hängt nicht vom Willen, sondern bloß von der Wahrnehmung der Vernunft ab. Die formale Gutheit und Bosheit nennt er dagegen die bonitas, quam actus exterior habet ex ordine ad finem, und diese komme den äußeren Akten nur durch Teilnahme an dem Willensakte zu.

Digitized by Google

selbst sittlich, sondern nur durch Teilnahme an der Sittlichkeit des Willens. Folglich können sie auch an den Attributen der Sittlichkeit und mithin an der formalen Gutheit oder Schlechtheit nur durch Vermittlung des freien Willens teilnehmen: *sie sind gut oder bös, je nachdem sie vom guten oder bösen Willen ausgehen.*

Dieser Grundsatz gilt ganz allgemein von allen äußeren Handlungen; also nicht bloß von denjenigen, die objektiv gleichgültig sind, wie z. B. lesen, reden, gehen usw., sondern auch von denjenigen, die objektiv ihrer Natur nach gut und lobenswert oder schlecht und verwerflich sind, wie z. B. ein Akt des Gehorsams, der Barmherzigkeit, oder aber lügen, stehlen usw. Sobald vorausgesetzt wird, der Wille, zu lügen der zu stehlen, sei gut, ist auch die aus ihm hervorgehende Tat formal oder subjektiv gut.

Freilich ist eine solche Voraussetzung ohne *schuldlosen Irrtum* unmöglich, aber nicht deswegen, weil Lüge oder Diebstahl aus sich *subjektiv* schlecht wären, sondern weil sie als Objekte schlecht sind und deshalb bei richtiger Beurteilung zunächst den Willen subjektiv schlecht machen und dann *durch den Willen* bei der wirklichen Ausführung selbst *subjektiv* schlecht werden. Man erzählt vom hl. Crispinus, er habe reichen Leuten Leder gestohlen, um den Armen Schuhe zu verfertigen. Diese Erzählung ist eine Fabel[1], aber sie dient doch zur Beleuchtung des von uns ausgesprochenen Grundsatzes. Wenn angenommen wird, Crispinus habe die *Überzeugung* gehabt, die Entwendung fremden Eigentums zum Zweck des Almosens sei erlaubt, so war seine Tat *subjektiv gut*, obwohl sie *objektiv* schlecht war. Die Gutheit unseres Wollens hängt ja nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird.

Hieraus folgt, daß die äußere Handlung und der innere Willensakt, aus dem sie hervorgeht, in *sittlicher* Beziehung nur *eine Handlung* ausmachen und *dieselbe* subjektive sittliche Gutheit oder Bosheit besitzen, obwohl sie physisch voneinander verschieden sind. Es folgt ferner, daß die äußere Handlung aus sich der sittlichen Gutheit und Bosheit des Willensaktes nichts hinzufügt. Die äußere Handlung ist in Bezug auf die subjektive Gutheit und Schlechtheit nur der Leib, der all sein sittliches Leben vom Willen erhält. Der Wille ist die *Seele* des ganzen sittlichen Lebens, die Zentralsonne, um die sich alle sittlichen Erscheinungen drehen. Daher kann dieselbe äußere Handlung bald subjektiv gut, bald schlecht sein, je nachdem der Wille gut oder böse ist. Schreiben, lesen, gehen sind so lange sittlich gut, als der Wille des Schreibenden, Lesenden, Gehenden gut ist; wird dieser Wille schlecht, so werden auch sie sofort schlecht[2].

Man pflegt denselben Gedanken auch so auszudrücken. Bei Beurteilung des sittlichen Charakters einer Handlung kommt es ganz auf den *Beweg-*

---

[1] Wahrscheinlich ist die Fabel durch Mißverständis einer alten Legende entstanden, in der es heißt:

„Sankt Crispin machte den Armen Schuh und stallte (stellte, schenkte) ihnen das Leder dazu."

Aus „stallte" machte der Übersetzer: „stahl".

[2] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 6.

Digitized by Google

grund an. Gibt jemand Almosen, unterwirft er sich äußerlich der Autorität, so fragen wir gleich nach dem Beweggrund. Denn der Beweggrund ist der Zweck oder Gegenstand, der den Willen zum Handeln antreibt und ihm seinen sittlichen Charakter verleiht. Durch den Willen wird dann auch die äußere Handlung gut oder bös.

Wenn aber die äußere Handlung der sittlichen Gutheit des Willensaktes nichts hinzufügt, ist es dann nicht gleichgültig, ob man sie ausführe oder nicht? Würde es dann nicht besser sein, sich auf die inneren Willensakte zu beschränken? Diese Folgerung ist unberechtigt. Die äußeren Handlungen sind der gewöhnlichste Gegenstand unseres Wollens, und der Wille kann nicht ernstlich eine äußere Handlung wollen, ohne sie auszuführen, solange dies in seiner Gewalt steht. Wenn jemand behauptet, er wolle seine Pflicht erfüllen, und tut es nicht, obwohl er es kann, so glauben wir ihm nicht. Außerdem sind viele äußere Handlungen um ihrer selbst willen geboten oder verboten, so namentlich alle Handlungen, die zum Gemeinwohl notwendig sind oder dasselbe schädigen.

Ist jedoch die Ausführung der äußeren Handlung dem Willen unmöglich, so beeinträchtigt diese Unmöglichkeit die sittliche Gutheit des Willens in keiner Weise. In diesem Sinne kann man sagen, daß es allein auf die Bereitwilligkeit, auf den guten Willen ankommt. Das Scherflein der armen Witwe war unermeßlich kostbarer in den Augen Gottes als die reichen Spenden der Pharisäer. Wer tut, was er kann, und aufrichtig bereit ist, mehr zu tun, dem wird der Wille für die Tat angerechnet; er hat vor Gott mehr getan als jeder andere, der zwar äußerlich Größeres leistet, aber nicht dieselbe Bereitwilligkeit des Herzens besitzt.

Hieraus ergibt sich die tröstliche und erhebende Folgerung, daß der sittliche Wert nächst Gott ganz allein vom Menschen selbst abhängt und durch keine äußere Gewalt verhindert oder ihm entrissen werden kann. Mit Recht sagt Kant, daß nichts den Menschen einfachhin sittlich gut macht als der gute Wille. Er ist ein Juwel, das seinen Wert in sich selbst trägt. Man mag einen Menschen aller seiner äußeren Güter, selbst seiner Ehre und Freiheit berauben und so seine ganze äußere Wirksamkeit hindern; aber seinen freien Willen kann man ihm nicht rauben und deshalb auch nicht den wahren sittlichen Wert, die sittliche Größe, die nur im guten Willen, in der rechten Gesinnung besteht[1]. Dieses kostbare Kleinod kann der Wille nur durch eigene Schuld verlieren. Deshalb kann ein armer Bettler, ein verstoßener Aussätziger, eine arme Lidwina, die ihr ganzes Leben auf dem Schmerzenslager zubringt, sittlich unermeßlich höher stehen als ein anderer, der mit großen Geistesgaben und Glücksgütern ausgerüstet ist und mit dem Rufe seiner Großtaten die Mit- und Nachwelt erfüllt.

Wir sagten, aus sich füge die äußere Tat der sittlichen Gutheit des Willens nichts bei. Denn aus zufälligen Ursachen wird fast regelmäßig

[1] Sehr schön sagt der hl. Augustin (Serm. 70, c. 3): Nihil est tam facile bonae voluntati quam ipsa sibi et haec sufficit Deo. Und wiederum: Non faciunt bonos mores nisi boni amores (S. Aug., Serm. 311, n. 11. Ähnlich S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 4.

Digitized by Google

durch die äußere Handlung die sittliche Gutheit oder Schlechtheit größer, weil der Wille selbst bei der Ausführung besser oder schlechter wird. Und zwar geschieht dies aus einem dreifachen Grund. Der Wille ist unter sonst gleichen Umständen um so besser oder schlechter, je häufiger er sich betätigt, je dauerhafter und energischer seine Akte sind. Nun aber wird bei der Ausführung der äußeren Handlung durchschnittlich der innere Willensakt mehrmals wiederholt. Er wird ferner länger dauern, weil die Ausführung längere Zeit in Anspruch nimmt und den Willen in derselben Betätigungsrichtung erhält. Endlich ist die Vollbringung der äußeren Handlung oft in sich angenehm oder beschwerlich, und infolge hiervon wird der Wille intensiver, energischer oder schlaffer. Ist die Handlung beschwerlich, so muß der Wille seine Energie in größerem Maße zur Anwendung bringen [1].

Zweiter Artikel.

Der gute und der böse Wille.

Da die subjektive (formale) Gutheit und Schlechtheit nur im Willen selbst ihren eigentlichen Sitz hat, den äußeren Handlungen aber nur insofern zukommt, als sie vom Willen ausgehen, so konzentriert sich unsere Untersuchung auf den guten Willen [2]. Wir haben jetzt nur noch festzustellen: 1. wodurch die subjektive Gutheit des Willens entstehe und welchen Willensakten sie zukomme; 2. worin das innerste Wesen derselben bestehe; und endlich 3. ob alle Willensakte sittlich gut oder bös seien, oder ob es sittlich gleichgültige Willensbetätigungen gebe.

§ 1. Von den Ursachen oder Quellen der subjektiven Gutheit des Willens.

Der gute Wille hängt von drei Dingen ab: von seinem Gegenstand, seinen Umständen und von dem äußeren Zweck, auf den er gerichtet ist. Alle drei Faktoren beeinflussen ihn, aber in verschiedener Weise.

I. Vom sittlich guten Gegenstande reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache, noch auch um zu beweisen, daß derselbe irgendwie zur subjektiven Gutheit des Willens beitrage. Darüber haben wir schon das Nötige gesagt. Wir wollen bloß noch erfahren, was an der subjektiven Gutheit des Willens auf Rechnung des Gegenstandes zu setzen sei. Auf diese Frage antworten wir:

Der Willensakt erhält vom Gegenstande seine spezifische oder wesentliche Gutheit.

Wenn ich frage, warum der eine Willensakt ein Akt der Gerechtigkeit, der andere ein Akt der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Gottesverehrung sei, so lautet die Antwort: weil diese Akte auf wesentlich verschiedene Objekte oder Gegenstände gerichtet sind. Also durch den Gegenstand

---

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 4.

[2] Treffend sagt der hl. Thomas (C. gent. l. 3, c. 116): Homo dicitur *bonus ex eo quod habet voluntatem bonam*, per quam reducit in actum *quidquid boni in ipso est.*

Digitized by Google

werden die guten Willensakte nicht bloß im allgemeinen gut, sondern gut in einer bestimmten Art von Gutheit.

Unter dem Objekt verstehen wir hier nicht das Materialobjekt, sondern das Formalobjekt, d. h. die besondere Rücksicht, unter der und um derentwegen der Wille einen Gegenstand erstrebt; denn nur von diesem hängt die Art des Wollens ab, nicht von jenem. Wenn wir ferner behaupten, der Willensakt erhalte vom Gegenstand seine spezifische Gutheit, so wollen wir damit nicht sagen, jeder Willensakt werde durch seinen Gegenstand zu einem sittlich guten Akt bestimmter Art. Das hieße behaupten, jeder Willensakt sei sittlich gut. Der Sinn unserer Behauptung ist bloß: Wenn ein Willensakt auf ein sittlich gutes Objekt gerichtet ist, so erhält er von ihm seine spezifische Gutheit. Alle sittlich guten Willensbetätigungen kommen darin überein, daß sie auf einen sittlich guten Gegenstand gehen, aber diese objektive Gutheit ist bei verschiedenen Gegenständen wesentlich (spezifisch) verschieden und erzeugt demgemäß auch eine wesentlich verschiedene Gutheit im Willen.

Diese Erläuterungen vorausgesetzt, ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung aus dem allgemein anerkannten Grundsatze: Die Art jedes Aktes richtet sich nach der Art seines Objektes (actus specificatur ab obiecto). Dieser Grundsatz muß auch auf dem sittlichen Gebiete gelten, da ja auch das sittlich Gute nach der gemachten Voraussetzung wirklicher Gegenstand des Willens ist. Es läßt sich auch kein anderer Grund denken, warum die Willensakte zu verschiedenen Arten von Tugenden gehören, als weil sie verschiedene Objekte haben. Tatsächlich werden allgemein die sittlich guten Handlungen nach ihren Gegenständen eingeteilt. Will jemand einem andern das Seinige geben, so nennen wir diesen Willensakt gerecht; will er durch ein Almosen fremde Not lindern, so nennen wir ihn barmherzig usw.

Unter dem sittlich guten Gegenstand haben wir aber hier alles zu verstehen, was notwendig ist, damit ein Gegenstand eine sittliche Gutheit (Angemessenheit) bestimmter Art besitze. Lesen, reden, schreiben, gehen usw. sind aus sich noch keine sittlich guten Gegenstände. Es müssen zu solchen vorgestellten Handlungen noch weitere Bedingungen hinzutreten, welche ihnen eine spezifische Angemessenheit mit der vernünftigen Menschennatur als solcher verleihen. Von dem so gearteten Gegenstande erhält dann der Willensakt seine subjektive oder formale Gutheit bestimmter Art.

Diese subjektive Gutheit ist eine innere, physisch wirkliche Vollkommenheit des Willensaktes. Durch das sittlich gute Objekt wird der Willensakt nach seinem ganzen physischen Sein in die Sphäre des sittlich Guten erhoben. Denn der Wille geht wirklich und physisch auf das sittlich gute Objekt, und gerade in diesem bewußten physischen Streben nach dem sittlich guten Objekt besteht die wesentliche subjektive Gutheit des Willens.

Es ist also eine ungenügende Auffassung, wenn man die Gutheit des Willensaktes für etwas dem Willensakte Zufälliges oder Äußerliches hält. Denn entweder strebt der Wille nach dem sittlich Guten als seinem Formalobjekt oder nicht. Wenn nicht, so ist der Willensakt nach seinem Gegenstande nicht sittlich gut; wenn ja, so erhält er durch dieses Formalobjekt seine

Digitized by Google

innerliche wesentliche Bestimmtheit. Die Bestimmtheit, die der Willensakt überhaupt von seinem Formalobjekt erhält, ist etwas demselben Innerliches und Wesentliches. Das gilt also auch von dem Willensakte, der auf das sittlich Gute als sein Formalobjekt gerichtet ist[1].

Man kann auch nicht annehmen, der Willensakt, der auf ein sittlich gutes Formalobjekt gerichtet ist, erhalte sein physisches Sein vom Materialobjekt, und diesem physischen Sein werde die sittliche Gutheit des Aktes als eine nähere zufällige Bestimmung durch das Formalobjekt hinzugefügt[2]. Denn wir wiederholen: die Richtung des Willens auf das sittlich gute Objekt ist etwas physisch Wirkliches. Will man also das physische Sein des Aktes von seiner sittlichen Gutheit reell unterscheiden, so muß man erstens annehmen, der Willensakt werde durch das Materialobjekt in seinem physischen Sein bestimmt, was sonst von keinem Akte gilt. Zweitens muß man annehmen, der Akt werde durch Zusammensetzung wirklich verschiedener Teile gebildet. Eine solche Zusammensetzung, mag man sie nun auffassen als eine Zusammensetzung aus Materie und Form oder aus integrierenden Teilen oder aus Substanz und Akzidens, halten wir für unhaltbar; jedenfalls müßte sie bewiesen werden[3].

Die Gutheit des Willens kann dem Gesagten zufolge auch nicht in einer bloßen Beziehung der Übereinstimmung des Aktes mit der Sittennorm bestehen. Denn sie ist ein innerer, wesentlicher, konstituierender Bestandteil des Aktes, während diese Übereinstimmung bloß eine sich aus dem Wesen des schon existierenden Aktes ergebende Eigenschaft ist.

Ist die hier ausgesprochene Ansicht richtig, so folgt, daß ein und derselbe Willensakt nie zugleich mehrere wesentlich verschiedene innere und formale Gutheiten enthalten kann. Mit andern Worten: es ist unmöglich, daß ein und derselbe Willensakt nach seiner Wesenheit zugleich zu verschiedenen Tugenden gehöre[4].

---

[1] Vgl. Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 4, sect. 2, n. 19. Der hl. Thomas vertritt dieselbe Ansicht; denn er lehrt (1, 2, q. 19, a. 1): Voluntas bona et mala sunt *actus differentes secundum speciem*. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta etc. Zwei Akte können nur dann sich spezifisch (secundum speciem) voneinander unterscheiden, wenn ihr physisches Sein verschieden ist. An einer andern Stelle (In 2, dist. 40, q. 1, a. 1) sagt er, die guten und schlechten Willensakte seien aus sich und deshalb wesentlich (essentialiter) in sittlicher Beziehung verschieden; die befohlenen Akte dagegen nur zufällig, insofern sie vom Willensakte abhangen. [2] Suarez a. a. O. n. 2.

[3] Ausführlich widerlegt diese Ansicht Suarez a. a. O. sect. 2, n. 7 ff.

[4] Zwar sagt der hl. Thomas an verschiedenen Stellen (1, 2, q. 1, a. 3 ad 3), derselbe physische Akt könne zugleich zu mehreren Arten in der moralischen Ordnung gehören (nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris). Aber diese Behauptung gilt zunächst, wie aus den angeführten Beispielen (occidere hominem) hervorgeht, von den äußeren Handlungen. Sie ist außerdem wahr in Bezug auf die inneren schlechten Akte. Denn derselbe Willensakt kann zugleich zu mehreren wesentlich verschiedenen Arten von Sünden gehören. Sie ist endlich wahr in Bezug auf den guten Willensakt, insofern derselbe neben einer inneren und wesentlichen Gutheit mehrere unwesentliche Arten von Gutheit durch Abhängigkeit von andern Willensakten besitzen kann. Unmöglich aber kann der hl. Thomas gelehrt haben, derselbe Willensakt könne zugleich zu mehreren inneren und wesentlichen Arten von sittlicher Gutheit gehören. Sonst müßte er sich selbst widersprechen. Vgl. oben A. 1.

Digitized by Google

Es folgt ferner, daß ein und derselbe Willensakt nie seine wesentliche subjektive Gutheit verlieren kann, ohne sich physisch zu verändern, wie auch umgekehrt nie ein nach seinem Objekt und seinem physischen Sein gleichgültiger oder sittlich schlechter Willensakt, ohne sich zu verändern, wesentlich sittlich gut werden kann[1].

II. Die Umstände. Unter Umständen des Willensaktes verstehen wir hier alle zufälligen näheren Bestimmungen, welche die wesentliche sittliche Gutheit des Willens schon voraussetzen und innerhalb derselben Art verändern. Dieselben werden in dem bekannten Verse zusammengefaßt:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

Wer (quis) fragt nicht danach, ob der Handelnde mit freiem Bewußtsein gehandelt — denn das ist ein wesentliches Erfordernis und kein bloßer Umstand der sittlichen Handlung —, sondern danach, ob der Handelnde eine Person dieses oder jenes Standes oder Berufes, z. B. Vorgesetzter, Untergebener usw., sei. Was (quid) fragt nach den Umständen des Gegenstandes, auf welche der Wille gerichtet ist. Die Fragen: wo (ubi), womit (quibus auxiliis), wie (quomodo) und wann (quando) bedürfen keiner besondern Erklärung. Von dem Umstande warum (cur) wird unten eigens die Rede sein. Wie aus dem Angeführten erhellt, gibt es subjektive und objektive Umstände, d. h. Umstände, die sich auf seiten der wollenden Person, und solche, die sich auf seiten des Gegenstandes befinden. Wenn z. B. ein Kind seinen Vater mißhandelt, so ist der erschwerende Umstand, daß der Mißhandelte der Vater ist, ein objektiver. Würde dagegen der Vater sein Kind ungerecht mißhandeln, so ist der Umstand, daß der Mißhandelnde der Vater ist, ein subjektiver.

Daß die Umstände die Gutheit des Willens erhöhen können, läßt sich an Beispielen leicht zeigen. Von zwei Willensakten der Liebe Gottes oder irgend einer andern Tugend ist der intensivere gewiß der bessere, obwohl beide derselben Tugend angehören. Wer mehr zur Linderung der Not seines Nebenmenschen tun will, hat unter sonst gleichen Voraussetzungen einen besseren Willen als ein anderer, der weniger tun will. Wir begegnen hier derselben Erscheinung, die wir auch in der physischen Ordnung wahrnehmen. Kein Ding hat seine allseitige Vollkommenheit durch seine Wesensform, sonst müßten beispielsweise alle Menschen gleich vollkommen sein, weil sie dieselbe Wesenheit haben. Die Vollkommenheit hängt vielmehr von andern unwesentlichen Bestimmungen ab, z. B. beim Menschen von der Gestalt, Gesundheit, Begabung. Gerade so verhält es sich mit den guten Handlungen. Diese erhalten zwar ihre wesentliche Bestimmtheit, vermöge deren sie zu einer bestimmten Art des sittlich Guten gehören, vom Formalobjekt; aber innerhalb dieser Art können sie durch die Umstände besser, vollkommener werden.

Die Umstände können jedoch nur dann die sittliche Vollkommenheit des Willensaktes erhöhen, wenn sie vom Willen positiv gewollt oder erstrebt werden. Denn die subjektive Gutheit des Willensaktes besteht, wie wir gesehen, in der positiven Hinbewegung desselben auf das Gute. Also können

[1] Für eingehende Erörterungen dieser schwierigen und dunkeln Fragen verweisen wir auf Suarez a. a. O. sect. 3 et 4.

Digitized by Google

die Umstände die Gutheit nur insofern erhöhen, als sie diese Hinbewegung beeinflussen. Das kann aber nur dadurch geschehen, daß der Wille sie positiv erstrebt. Es genügt also nicht, daß der Verstand die guten Umstände erkenne, sondern der Wille muß sie zum Gegenstand seines Strebens machen.

Ausgenommen von dieser Regel ist nur der Umstand der Intensität. Die größere Intensität oder Energie macht den Willensakt vollkommener, auch wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt und folglich der Wille sie nicht ausdrücklich erstrebt. Denn indem der Willensakt den erkannten Gegenstand will, will er auch sich selbst durch eine Art virtueller Reflexion. Wer freiwillig etwas intensiv liebt, will auch diese Intensität seines Wollens.

III. Der Zweck. Wenn wir den Umstand des Zweckes (cur) von den übrigen Umständen getrennt behandeln, so geschieht es, weil er nicht bloß ein Umstand, wie die übrigen, sondern auch Ursache des Wollens ist.

1. Vom Zweck der äußeren Handlungen brauchen wir hier nicht mehr zu reden, denn ihre subjektive Gutheit oder Schlechtheit hängt ganz und gar vom Willen ab. Deshalb sind alle objektiv sittlich gleichgültigen Handlungen, wie z. B. essen, reden, arbeiten u. dgl., und ebenso alle objektiv sittlich guten Handlungen, wie Almosen geben, beten usw., gut oder schlecht, je nachdem der Wille gut oder bös ist, von dem diese Handlungen ausgehen. Weil ferner der Wille von seinem Formalobjekt abhängt und dieses den inneren Zweck des Willens bildet, so kann man sagen, daß diese Handlungen ihren ganzen sittlichen Wert vom Zweck erhalten. Darum ermahnt der hl. Paulus die Gläubigen: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, tuet alles zur Ehre Gottes“ [1], d. h. heiliget alle eure Handlungen durch eine gute Meinung [2].

Die objektiv schlechten äußeren Handlungen dagegen, wie Lüge, Meineid, Diebstahl, haben zwar auch alle ihre subjektive Schlechtheit vom inneren Willensakt, aber dieser ist bei richtiger Erkenntnis notwendig schlecht, weil er auf einen schlechten Gegenstand gerichtet ist. Denn der Wille, der das Böse will, ist schlecht und teilt diese Schlechtheit auch den Handlungen mit, die aus ihm hervorgehen.

2. Wir haben also nur mehr den Einfluß des Zweckes auf die sittliche Gutheit des Willensaktes selbst zu betrachten, und auch in Bezug auf diesen handelt es sich nur noch um den äußeren Zweck (finis operantis, s. S. 82). Denn der innere Zweck (finis operis) des Willensaktes fällt mit dem Formalobjekt zusammen, von dem schon oben die Rede war.

3. Ausgeschlossen von unserer Betrachtung sind ferner alle Willensbetätigungen, deren Gegenstand unzweifelhaft sittlich schlecht ist [3]. Von diesen

---

[1] 1 Kor 10, 31.

[2] Die Meinung oder Absicht (intentio) unterscheidet sich vom Zweck. Zweck ist das um seiner selbst willen begehrenswerte Gut. Absicht oder Meinung dagegen ist der Akt, durch den der Wille den Zweck zu erreichen strebt. Natürlich besteht eine notwendige Beziehung zwischen beiden.

[3] Wir sagen unzweifelhaft sittlich schlecht. Es gibt nämlich Fälle, wo eine Handlung unzweifelhaft erlaubt, wo es aber fraglich ist, ob gewisse durch die Handlung geforderte naturgemäße Mittel erlaubt seien. Kein Mensch zweifelt daran, daß

Digitized by Google

gilt dasselbe, was oben von den äußeren Handlungen gesagt wurde. Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußeren Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zweckes willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht werde. Wird der Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel", von sittlich schlechten Mitteln (Handlungen) verstanden, so ist er absolut verwerflich[1].

---

ein ungerecht zu schwerer Kerkerhaft Verurteilter fliehen darf. Nun fragt es sich, darf er die Wächter täuschen, die Ketten zerreißen, das Gitter erbrechen? Darauf antworten die Theologen mit dem hl. Alfons im bejahenden Sinne. Denn wenn die Handlung selbst erlaubt ist, so müssen auch die durch die Natur der Handlung geforderten Mittel, die gewissermaßen die Einleitung oder einen Teil der Handlung bilden, erlaubt sein. Die Erlaubnis zu fliehen wäre ja eine völlig illusorische, wenn sie nicht auch die Erlaubnis zu diesen Mitteln enthielte. Dagegen ist es bei allen Theologen ausgemacht, daß der Gefangene nicht lügen, nicht den Wärter töten darf u. dgl. Es handelt sich also hier nicht um offenbar und absolut unsittliche Mittel, sondern um Mittel, die unter Umständen den Charakter des Unerlaubten verlieren können und unter den vorliegenden Umständen wirklich verlieren. Gerade die Fragestellung selbst, ob diese Mittel erlaubt seien, beweist klar, daß die Theologen den Grundsatz voraussetzen, man dürfe nur erlaubte Mittel zu einem guten Zweck gebrauchen. Sonst hätte sie ja keinen Sinn.

[1] In diesem verwerflichen Sinne wird bekanntlich der genannte Grundsatz den Jesuiten von ihren Gegnern zugeschrieben. Es ist das eine schon hundertmal widerlegte Verleumdung. Man zeige uns doch endlich eine einzige Stelle aus den mehr als 20 000 Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, an der behauptet wird, es sei erlaubt, etwas an sich Böses zu wollen oder zu tun, z. B. zu stehlen, zu morden, einen Meineid zu begehen u. dgl., um dadurch einen guten Zweck zu erreichen. Die Jesuiten lehren nur, was alle vernünftigen Leute mit dem hl. Paulus (1 Kor 10, 31) lehren, daß sittlich gleichgültige oder gute Handlungen durch gute Absicht geheiligt werden können und sollen. Man muß sich billig wundern, daß diese alte Verleumdung selbst in wissenschaftlichen Werken mit Hartnäckigkeit immer wieder den Lesern aufgetischt wird. Man vgl. z. B. v. Hartmann, Das sittl. Bewußtsein 454; Martensen, Christliche Ethik I 524; Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik (1892) 574; Sittl. Sein und sittl. Werden 54—55; Gaß, Geschichte der christl. Ethik II, 1, 187 u. 196; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart 189; Luthardt, Kompendium der theol. Ethik (1896) 44; O. Zöckler, Die Absichtslenkung oder Der Zweck heiligt die Mittel (1902) 31, u. a. Was man sich erst in Volksschriften erlaubt, ist geradezu haarsträubend. In einem hessischen Schulbuch, das den Titel trägt: „Biblische Geschichten nebst einem Anhange, enthaltend Bilder aus der Kirchengeschichte. Herausgegeben vom hessischen Volksschullehrerverein. 7. Aufl. 1896" heißt es über „Entstehung und Wesen des Jesuitenordens": „Da sich die Jesuiten kraft ihres Grundsatzes: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', auch keines Verbrechens scheuten, um ihr Ziel zu erreichen, so machten sie sich sogar gegen ihre Glaubensgenossen Vergehen aller Art schuldig" usw. Fast möchte man glauben, den Jesuiten gegenüber gelte selbst die Verleumdung für heilig. Daß das protestantische Publikum solche Schauermären immer wieder mit der größten Leichtgläubigkeit hinnimmt, ist mehr als unbegreiflich. — Vgl. über die ganze Frage Duhr, Jesuitenfabeln 297 ff; Mausbach, Die kathol. Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben (1901) 53; Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel (1903). Während die Jesuiten den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, verwerfen, wird er von E. v. Hartmann, Paulsen (System der Ethik I 208), Th. Ziegler (Sittliches Sein und sittl. Werden [1890] 54 ff) und vom Superintendenten Gallwitz (a. a. O. 187 ff) und zwar im absoluten Sinne verteidigt, wenn man nur den rechten Zweck vor Augen habe. Andere Anhänger dieses Grundsatzes zitiert Ziegler (a. a. O. 145, A. zu S. 54). G. Ulrich schreibt

Digitized by Google

Eine Handlung kann nämlich nur dann einfachhin gut genannt werden, wenn sie von keiner Seite schlecht ist, während zu ihrer Schlechtheit ausreicht, daß sie von einer Seite schlecht sei, nach dem Axiom der Schule: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Damit ein Mensch schlechthin gesund sei, müssen alle Glieder gesund sein; zum Kranksein dagegen genügt, daß ein einziges Glied leide. So ist es auch mit der sittlichen Handlung. Damit sie einfachhin sittlich krank oder schlecht sei, genügt, daß sie von einer Seite schlecht sei, z. B. von seiten des Gegenstandes; damit sie aber einfachhin gut genannt werde, muß sie allseitig gut oder wenigstens von keiner Seite schlecht sein. Der Wille ist also sowohl dann böse, wenn er das Schlechte um eines guten Zweckes, als wenn er das Gute um eines schlechten Zweckes wegen erstrebt[1].

4. Ist der Gegenstand des inneren Willensaktes sittlich gleichgültig, so ist auch der Willensakt in sich nach seinem physischen Sein gleichgültig, aber er kann sittlichen Wert erlangen, wenn er von einem andern sittlich guten Willensakte befohlen und dadurch auf einen guten Zweck bezogen wird. In diesem Falle verhält sich der sittlich gleichgültige Willensakt ähnlich wie die äußeren Handlungen. Gleichwie diese in Bezug auf ihre subjektive Gutheit ganz vom Willen abhangen, so hängt auch die subjektive Gutheit des Willensaktes, der einen sittlich gleichgültigen Gegenstand hat, ganz von dem Willensakte ab, der ihn befiehlt. Der Wille, zu studieren, ist aus sich sittlich gleichgültig. Geht er aus dem Willen hervor, seine Pflicht zu erfüllen, so wird er sittlich gut; geht er dagegen aus dem Willen hervor, eitles Lob zu erwerben, so wird er sittlich schlecht.

Damit aber ein in sich gleichgültiger Willensakt auf die genannte Weise durch einen andern guten Akt sittlichen Wert erhalte, muß der letztere dem ersteren vorausgehen und ihn irgendwie, wenigstens virtuell, verursachen. Der sittlich gleichgültige Willensakt muß zum sittlich guten in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen, denn nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die Gutheit des letzteren irgendwie zugeschrieben werden. Natürlich ist diese Gutheit, die dem Willensakt wegen seiner Abhängigkeit von einem andern Akt zugeschrieben (zugerechnet) wird, eine wesentlich andere als diejenige des Willensaktes, der nach seinem Gegenstande sittlich gut ist. Der letztere Willensakt ist nach seiner Wesenheit oder seinem physischen Sein sittlich gut; der erstere dagegen wird nur durch eine Art Zurechnung gut, weil er aus

---

in dem Buche: Verdienst und Gnade (Philosoph. Vorträge, herausgegeben von der philosoph. Gesellschaft in Berlin, 3. Folge, 3. Hft 1894): „Die Notlüge, die gesellschaftliche und konventionelle Lüge, sie erscheinen, mit Verstand gebraucht, völlig unbedenklich; denn immer der Zweck allein ist es, der ein Mittel heiligt oder zum Unrecht macht."

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, a. 7 ad 3: Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, *sive voluntas sit eius quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala:* sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub rationi boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum. Ebenso sagt der hl. Augustinus (Cont. mendac. c. 7): Ea quae constat esse peccata nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.

Digitized by Google

dem guten Willensakt als seiner Quelle hervorgeht. Deshalb ist auch seine subjektive Gutheit keine andere als die der äußeren Handlungen, welche ebenfalls ihre subjektive Gutheit nur durch ihr Abhängigkeitsverhältnis vom guten Willen haben. Es ist daher auch kein Widerspruch, daß ein Willensakt oder eine äußere Handlung durch Zurechnung eine mehrfache Gutheit erhalte, wenn sie von mehreren guten Willensakten ursächlich abhängt; es ist aber ein Widerspruch, daß ein Willensakt, der ein gutes Objekt hat, zugleich mehr als eine wesentliche Gutheit besitze, weil kein Ding zugleich zwei Wesenheiten haben kann.

5. Obwohl der Willensakt, der einen sittlich guten Gegenstand hat, nie mehr als eine Art der wesentlichen, inneren Gutheit besitzt, so kann er doch neben dieser noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten besitzen, wenn er von einem oder mehreren wesentlich guten Willensakten abhängt. Nehmen wir z. B. den Fall, jemand erwecke einen Akt der vollkommenen Liebe Gottes, und zwar getrieben von dem Verlangen, sich von allen noch übrigen Sündenstrafen zu befreien und seine Verdienste vor Gott zu vermehren. Dieser Akt der Liebe Gottes hat zum Formalobjekt die um ihrer selbst willen unendlich liebenswürdige Vollkommenheit Gottes. Von diesem Objekt wird das innere Wesen des Aktes bestimmt, der eben deshalb ein Akt der vollkommenen Liebe ist. Zugleich aber geht dieser Akt aus dem Verlangen hervor, die Sündenstrafen zu tilgen und neue Verdienste für den Himmel zu sammeln. Er steht also zu diesen beiden Akten als seinen Triebfedern[1] in einem Abhängigkeitsverhältnis, so daß ihm auch die Gutheiten derselben (der Buße und der Hoffnung) zugerechnet werden, obwohl sie sein inneres Wesen nicht verändern. Denn wenn die äußere Handlung und der sittlich gleichgültige Willensakt durch ihre Abhängigkeit vom guten Willensakt durch Zurechnung gut werden, so sieht man nicht ein, warum nicht auch der in sich sittlich gute Willensakt durch eine ähnliche Abhängigkeit neben seiner wesentlichen Gutheit noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten sollte erhalten können[2].

---

[1] Es ist ein Unterschied zwischen Zweck und Beweggrund (Triebfeder, Motiv). Zweck bedeutet, wenn von Handlungen die Rede ist, sowohl das Gut, auf welches eine Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist (finis operis), als dasjenige, was der Wille durch diese Handlung zu erreichen strebt (finis operantis). Bloß dieser letztere Zweck heißt Beweggrund oder Triebfeder. Zweck hat also eine ausgedehntere Bedeutung als Beweggrund. Der Beweggrund schließt immer die Rücksicht auf den Willen des Handelnden ein und bezeichnet den Zweck, welcher den Willen zum Handeln bewegt. Der Zweck dagegen schließt diese Rücksicht nicht notwendig ein. Wenn wir deshalb eine äußere Handlung für sich betrachten, so können wir wohl von ihrem Zweck, aber nicht von ihrem Beweggrund reden. Der Zweck des Essens z. B. ist die Erhaltung des Lebens. Dieser Zweck wird erst dann Beweggrund, wenn der Handelnde sich ihn zum Zweck setzt und dadurch zum Handeln angetrieben wird.

[2] Von dieser zufälligen Gutheit des Willensaktes, der schon durch sein Objekt wesentlich gut ist, spricht der hl. Thomas in den Worten (S. th. 1, 2, q. 19, a. 2 ad 1): Quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quae est ex obiecto, a bonitate, quae est ex fine, sicut in actibus aliarum virtutum, nisi forte per accidens prout *finis dependet a fine et voluntas ex voluntate.* Für weitere Ausführungen über diese Frage s. Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 6, und unsere Philosophia moral. (ed. 4) n. 105.

Digitized by Google

§ 2. Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen.

1. Die Schlechtheit (Bosheit) bildet den Gegensatz zur Gutheit. Von der objektiven Schlechtheit war schon früher die Rede (S. 170). Hier fragt es sich, wodurch der Mensch subjektiv und im eigentlichen Sinne schlecht werde. Die subjektive (formale) Schlechtheit ist immer des Menschen eigenste Tat, während die objektive Verwerflichkeit der Handlungen nicht von ihm abhängt.

Worin besteht die subjektive sittliche Schlechtheit des Willensaktes? In einer Privation oder einem Mangel, nämlich in der Abwesenheit derjenigen Beschaffenheit der Handlung, welche notwendig ist, damit sie dem vernünftigen Menschen als solchem nach allen seinen Beziehungen angemessen sei. Die subjektive Schlechtheit ist also nichts physisch Wirkliches, sondern ein Nichtvorhandensein dessen, was wir von der menschlichen Handlung erwarten. Die Handlung des vernünftigen Menschen muß, um recht und gut zu sein, notwendig gewisse Eigenschaften und Vollkommenheiten haben. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht, daß die sittliche Gutheit in der ganzen Fülle des Seins oder der Vollkommenheit besteht, welche die menschliche Handlung erheischt. Fehlen diese Eigenschaften, so sehen wir das als einen Mangel, als etwas Fehlerhaftes an, das Tadel verdient. In diesem Mangel besteht die sittliche Schlechtheit. Jede Handlung ist also sittlich schlecht, welcher etwas von der Fülle der Vollkommenheiten abgeht, die einer menschlichen Handlung notwendig sind[1]. Fehlt auch nur eine notwendige Eigenschaft, so ist die Handlung schlecht, und je mehr solche Eigenschaften fehlen, um so schlechter ist sie.

2. Daß die gegebene Erklärung des Bösen die richtige sei, ergibt sich aus dem über das sittlich Gute Gesagten. Von jedermann wird das Böse als der Gegensatz des Guten aufgefaßt. Nun besteht aber die sittliche Gutheit des Willensaktes in der Richtung desselben auf ein dem vernünftigen Menschen angemessenes Objekt, also muß die sittliche Schlechtheit in dem Streben des Willens nach einem unangemessenen Gegenstand bestehen. Denn durch diesen letzteren wird auch das Streben des Willens selbst unangemessen.

Wir haben also im schlechten Willensakt zweierlei zu unterscheiden: erstens das Streben nach einem Gegenstand, der dem Menschen irgendwie gut ist, und zweitens die Unangemessenheit dieses Strebens, welches sich aus der Unangemessenheit des Gegenstandes ergibt. Das erstere ist etwas Positives, das letztere eine Privation, und in diesem Mangel besteht das eigentliche Wesen der Schlechtheit des Willensaktes. Der Wunsch nach unmäßigem Genuß ist zwar auf etwas gerichtet, das den Sinnen schmeichelt und insofern ein Gut ist, das aber zugleich der Angemessenheit für den vernünftigen Menschen entbehrt. Es geziemt sich für diesen nicht, so den sinnlichen Genüssen zu frönen,

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 18, a. 1: Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in *quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae*, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur *mala*.

Digitized by Google

daß dadurch die Vernunft in ihrer Tätigkeit beeinträchtigt wird. Die Sinnlichkeit soll dienen, nicht herrschen.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet auch allgemein die sittliche Schlechtheit als einen Mangel. Das Böse wird vielfach durch eine Verneinung des Guten ausgedrückt. Wir reden von ungerecht, Unrecht, unmäßig, unzüchtig, Untugend, Unsitte, unklug, unbescheiden, lieblos, schamlos, gottlos. Dagegen drücken wir das Gute kaum je durch eine Negation aus[1]. Das Gute ist eben das Positive, und das Böse dessen Privation.

Daß das Böse nicht immer durch eine Verneinung ausgedrückt wird, kann unsern Beweis aus dem Sprachgebrauch nicht entkräften. Denn das läßt sich sehr leicht erklären, auch wenn das Böse als eine Privation aufgefaßt wird. Die Tugend hält die rechte Mitte zwischen zwei Gegensätzen. Man kann sich durch zu viel und zu wenig verfehlen. So kann man gegen die Tapferkeit nicht bloß durch Mutlosigkeit oder Feigheit, sondern auch durch Tollkühnheit sündigen. Die bloße Verneinung der Tugend ist deshalb noch keine genügende Bezeichnung einer bestimmten Art des Bösen. Gewöhnlich wird bloß das eine Extrem durch die Negation ausgedrückt, und zwar meistens jenes, das häufiger vorkommt.

3. Da die sittliche Schlechtheit den Gegensatz zur Gutheit bildet, so gilt das oben von der letzteren Gesagte in analoger Weise von der ersteren. Wie jene, so wird auch diese nach ihrer Wesenheit durch den *Gegenstand* bestimmt. Die Art des bösen Willens richtet sich nach der Art des schlechten Objektes. Außerdem können aber auch die *Umstände* und der *äußere Zweck* den Willen besser oder schlechter machen. Doch waltet in dieser Beziehung ein großer Unterschied zwischen gut und bös ob.

a) Ein *guter* Umstand im Objekt kann nie dem Willensakt eine zweite, wesentlich neue Gutheit verleihen, so daß derselbe eine wesentliche Gutheit vom Objekt und eine andere wesentliche von einem Umstande erhielte (S. 291 u. 295). Dagegen kann der böse Willensakt in mehrfacher, wesentlich verschiedener Beziehung böse sein. Denn die sittliche Schlechtheit besteht in einer Privation, und es kann ein Gegenstand unter mehreren, wesentlich verschiedenen Beziehungen ungeziemend sein und demgemäß auch der auf denselben gerichtete Wille in allen diesen Beziehungen schlecht werden. Wer den Willen hat, mit einer verheirateten Person unerlaubt umzugehen, versündigt sich nicht bloß gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit. Ein und derselbe Willensakt kann also zugleich wesentlich gegen mehrere Tugenden verstoßen, aber nie in Bezug auf seine *wesentliche innere* Gutheit mehreren Tugenden angehören.

Sollen ferner die Umstände die Gutheit des Willensaktes erhöhen, so müssen sie nicht bloß erkannt, sondern positiv *gewollt* sein, wie oben gezeigt wurde. Dagegen wird der Wille durch die schlechten Umstände des gewollten Gegenstandes böse, auch wenn er diese Umstände nicht in sich selbst will,

---

[1] Dem deutschen Sprachgebrauch entspricht der *griechische* und *lateinische*: wie der Grieche von ἄδικος, ἀσεβής, ἀπρεπής, ἄφρων, ἄναγνος, ἀκρατής usw., redet der Römer vom impius, immodestus, intemperans, iniustus, iniquus, ignavus usw. Mit dem Lateinischen stimmen dessen Tochtersprachen überein.

Digitized by Google

sondern bloß insofern sie tatsächlich mit dem gewollten Gegenstande verbunden sind. Wer einen Ehebruch begehen will, mag es vielleicht sogar bedauern, daß die Person, mit der er zu sündigen vorhat, verehelicht ist. Was er in der Handlung sucht und will, ist nur die Befriedigung seiner bösen Lust, keineswegs die Verletzung der Gerechtigkeit. Dennoch versündigt er sich nicht bloß gegen die Enthaltsamkeit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, weil er weiß, daß das Gewollte eine Ungerechtigkeit ist.

b) Durch den äußeren Zweck kann der Wille nur in einer Weise gut werden, nämlich dadurch, daß er von demselben zum Handeln angetrieben wird; böse aber in doppelter Weise: nicht bloß dadurch, daß er vom schlechten Zweck beeinflußt und angetrieben wird, sondern auch dadurch, daß er unterläßt, die gleichgültigen Akte auf einen guten Zweck zu beziehen.

Zum sittlich Guten ist also immer ein positives Tun und Streben des Willens notwendig. Der Mensch kann nicht durch bloßes Nichthandeln sittlich gut werden, er muß dazu seine Kräfte gebrauchen. Zum Bösen dagegen ist bloßes Nichttun oder Unterlassen ausreichend[1]. Wer etwas als sittlich geboten erkennt und es nicht will, hat schon einen bösen Willen. Mehr gehört also zum Vollbringen des Guten als des Bösen, und leichter wird der Mensch schlecht als gut[2]. Nur mit Mühe läßt sich die Bergeshöhe erklimmen, aber leicht ist es, in den Abgrund zu stürzen. So ist es auch auf sittlichem Gebiet. Wahr bleibt der Spruch Hesiods: „Vor die Tugend haben die unsterblichen Götter den Schweiß gestellt." Wie leicht ist es dagegen, sich den Leidenschaften zu überlassen und — in den Abgrund des Verderbens zu stürzen!

§ 3. Von den sittlich gleichgültigen Handlungen.

Wir wissen bereits, worin die sittliche Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen besteht. Sind aber alle Handlungen sittlich gut oder schlecht, oder gibt es auch sittlich gleichgültige? Mit andern Worten: Ist die Einteilung der freien menschlichen Handlungen in gute und böse eine vollständige, alle menschlichen Handlungen umfassende oder nicht?

Diese Frage wurde von jeher in den katholischen Schulen eifrig besprochen und bildete einen der strittigen Punkte zwischen Scotisten und Thomisten. Um dieselbe, soweit sie rein philosophischer Natur ist, zu lösen, müssen wir den Fragepunkt klarstellen.

Es handelt sich in unserer Frage unmittelbar nur um die inneren Betätigungen oder die Willensakte. Denn in Bezug auf die subjektive Gutheit hangen die äußeren Handlungen ganz vom Willensakte ab. Gibt es keine sittlich gleichgültigen Willensakte, so gibt es überhaupt keine sittlich gleichgültigen Handlungen.

Es ist ferner klar, daß viele Willensakte, nach ihrem bloßen Gegenstand betrachtet, gleichgültig sind. Gleichwie gehen, schreiben, solange man diese

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 71, a. 5. Wenigstens die physische Möglichkeit einer reinen Unterlassungssünde ohne jede äußere und innere augenblickliche Betätigung, die vom Willen ausgeht, scheint sich nicht wohl leugnen zu lassen. Vgl. Suarez, De peccatis disp. 3, sect. 3, n. 6.

[2] S. Thom. a. a. O. q. 71, a. 5 ad 1: Plura requiruntur ad bonum quam ad malum.

Digitized by Google

Handlungen von allen besondern Umständen losgelöst, rein abstrakt betrachtet, sittlich gleichgültig sind, so ist auch der Wille, diese Handlungen auszuführen, solange man von allen besondern Umständen absieht, sittlich gleichgültig. Aber bei der Ausführung treten notwendig konkrete Umstände hinzu, welche den sittlichen Charakter der Handlung beeinflussen. Niemand kann in Wirklichkeit reden oder schreiben wollen, ohne es zu einer bestimmten Zeit, in Bezug auf einen bestimmten Ort oder Gegenstand, zu einem bestimmten Zweck zu wollen.

Die Frage ist nun diese: werden alle ihrer Natur nach gleichgültigen Handlungen durch die konkreten Umstände, die bei der wirklichen Ausführung hinzutreten, notwendig sittlich gut oder bös? Die Scotisten verneinen dies mit ihren Führern, dem hl. Bonaventura und Duns Scotus, die Thomisten dagegen bejahen es mit dem Engel der Schule. Die letztere Ansicht ist heute fast allgemein in den katholischen Schulen angenommen, und wir halten sie für die richtige. Der Hauptgrund für dieselbe ist der folgende:

Bei jeder überlegten Handlung verfolgt der Mensch irgend einen Zweck. Das ist ein von allen Schulen anerkannter Grundsatz. Entweder ist nun dieser Zweck ein sittlich guter, d. h. ein solcher, wie er sich für den vernünftigen Menschen geziemt, oder nicht. Ist er ein solcher, so wird die ganze Handlung sittlich gut. Ist er es nicht, so wird sie schlecht. Denn der Mensch soll immer handeln, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt. Das ist aber nicht der Fall, wenn der Zweck, die Seele und Triebfeder seiner Tat, nicht ein solcher ist, wie er sich für einen vernünftigen Menschen geziemt, d. h. ein sittlich guter [1].

Alle Menschen tadeln denjenigen, der nutzlos redet oder für sein Reden keinen vernünftigen Zweck oder Grund anzugeben weiß. Wenn es aber tadelnswert ist, ohne vernünftigen Grund zu reden, so scheint es ebenso tadelnswert, ohne vernünftigen, oder was dasselbe ist, vor der Vernunft zu verantwortenden Zweck zu handeln. Ein solches Handeln ist unvernünftig.

Einen andern Beweis gibt uns die Bestimmung des Menschen. Gottes Weisheit scheint zu erheischen, daß er, soviel an ihm liegt, alle Dinge ohne Ausnahme auf den höchsten Weltzweck, nämlich seine eigene Verherrlichung, hinordne. Vom Menschen insbesondere scheint Gott verlangen zu müssen, daß jede seiner bewußten Handlungen irgendwie auf den höchsten Weltzweck hingeordnet sei. Nur insoweit sie diesem Zwecke dienen, kann Gott an ihnen sein Wohlgefallen haben. Alle übrigen Handlungen muß er als nutz- und wertlos für den höchsten Zweck alles Geschaffenen ansehen, somit als Schritte außerhalb und zuwider der rechten Ordnung.

Nun aber fehlt diese Hinordnung auf den höchsten Weltzweck allen Handlungen, welche nicht ihrer Natur oder ihren Umständen oder ihrem Zwecke nach sittlich gut sind. Denn nur das sittlich Gute kann zum letzten Ziele mitwirken und dem Menschen das ewige Leben verdienen. Also sind alle nicht guten Handlungen schlecht, und es gibt keine gleichgültigen Handlungen.

Stellen wir damit etwa übertriebene Anforderungen an den Menschen? Die Furcht ist unbegründet. Wir reden ja nur von überlegten Handlungen.

---

[1] S. Thom. a. a. O. q. 18, a. 9.

Digitized by Google

Sobald die Vernunft auf eine Handlung ihre Aufmerksamkeit richtet, beurteilt sie dieselbe nach ihrer Angemessenheit für den Menschen als vernünftiges Wesen. Dazu ist sie von Hause aus veranlagt. Folgt der Wille der Vernunft, so wird er sittlich gut.

Es steht auch mit unserer Ansicht keineswegs im Widerspruch, daß man in dem gebührenden Maße nach Erholung und Ergötzung strebe. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen und bedarf der Erholung und Ergötzung. Auch hat Gott mit vielen Handlungen Lust verbunden, um den Menschen wirksamer zu denselben anzutreiben. Es widerspricht also keineswegs der Würde des Menschen, daß er nach Lust strebe, wofern es in rechtem Maße und in der rechten Weise geschieht, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Natürlich unvernünftig wäre es, die sinnliche Lust rein um ihrer selbst willen zu erstreben, ohne Rücksicht auf das, was durch dieselbe nach der Absicht des Schöpfers erreicht werden soll. Das vernunftlose Tier wird nur durch das Streben nach sinnlicher Lust angetrieben; beim Menschen aber soll die sinnliche Lust auf höhere, geistige Güter hingeordnet und dadurch geadelt werden. Ohne diese Rücksicht auf das Geziemende kann der Mensch auch nicht das rechte Maß halten, da die sinnlichen Triebe bei ihm nicht durch Instinkte geregelt sind wie beim Tiere. Wer übrigens bei sinnlichen Genüssen sowohl in Bezug auf das Maß als die Art und Weise, wie er sich denselben hingibt, sich vernünftig benimmt, bei dem fehlt es auch nicht an der erforderlichen Absicht[1].

Zweites Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Nicht derjenige ist als Mensch wahrhaft gut, der das eine oder andere Mal gut handelt, sondern derjenige, bei dem das gute Handeln zur Gewohnheit oder Sitte geworden. Das ist beim Tugendhaften der Fall. Denn die Gewohnheit zum Guten bringt im Menschen eine dauernde Veranlagung und Neigung zum Guten hervor, und diese Neigung ist die Tugend. Durch die Tugend wird also nicht bloß die einzelne Handlung sittlich gut, sondern der Mensch selbst nach seiner Natur durch die dauernde Richtung auf das Gute sittlich geadelt. Den Gegensatz zur Tugend bildet das Laster.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

§ 1. Das Wesen der Tugend.

Aus der Tatsache, daß nicht alle tugendhaft sind und in einem und demselben Menschen die Tugend zunehmen oder abnehmen kann, haben schon Plato und Aristoteles den Schluß gezogen, die Tugend könne uns nicht angeboren sein und noch weniger in einem wesentlichen Bestandteil unserer

[1] Eingehender haben wir diese Frage behandelt in der Philos. moral. n. 113.

Digitized by Google

Natur, z. B. in einer angebornen Fähigkeit, bestehen. Sie muß vielmehr als eine durch Übung erworbene Eigenschaft unserer Seelenkräfte aufgefaßt werden, welche nicht leicht wieder verloren geht und denselben Fertigkeit im Guten verleiht. Sie gehört mithin zur Gattung der Fertigkeiten.

Wie die tägliche Erfahrung lehrt, können wir durch häufige Wiederholung derselben Handlungen eine größere Leichtigkeit und Fertigkeit (Tüchtigkeit) in diesen Handlungen erwerben. Daher das Sprichwort: Die Übung macht den Meister. Nur mit Mühe zeichnet der angehende Maler die ersten Striche. Aber nach mehrjähriger Übung hat er eine erstaunliche Fertigkeit in der Ausführung der Kunstregeln erworben. Die einmal erworbene Fertigkeit bleibt, so daß man sich ihrer jederzeit bedienen kann. Nur durch langen Nichtgebrauch oder Zuwiderhandeln geht sie allmählich wieder verloren.

Auf Grund dieser Erfahrungstatsachen kann man mit Recht die Fertigkeit (habitus, ἕξις) definieren als eine dauernde Eigenschaft (Disposition), welche durch Übung in einer von Natur vorhandenen Fähigkeit entsteht und dieselbe zu bestimmten Handlungen geneigt macht[1]. Schon die erste Tätigkeit in einer bestimmten Richtung läßt gewissermaßen eine Spur im Seelenvermögen zurück. Dieser Eindruck wird durch die Wiederholung der gleichen Tätigkeit verstärkt, so daß Übung und Fertigkeit im geraden Verhältnis zueinander stehen.

Hat die erworbene Fertigkeit in einer vernünftigen Fähigkeit ihren Sitz und ist sie auf eine der betreffenden Fähigkeit angemessene gute Tätigkeit und somit auf das Gute dieser Fähigkeit gerichtet, so heißt sie Tüchtigkeit. Jede Tüchtigkeit wird im Griechischen und Lateinischen ἀρετή bzw. virtus genannt. Das deutsche „Tugend" läßt einen so weiten Sinn nicht zu. Die Tüchtigkeiten sind also Fertigkeiten, welche wesentlich auf die einer vernünftigen Fähigkeit angemessene oder gute Tätigkeit gerichtet sind.

Man unterscheidet zwei Arten solcher Tüchtigkeiten (virtutes im weiteren Sinne): 1. sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zum sittlich guten Handeln fertig und geneigt machen; diese Tüchtigkeiten heißen Tugenden; 2. nicht sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zwar zu vernünftigen, dem Menschen eigentümlichen, aber an sich nicht sittlich guten Tätigkeiten hinneigen. Die letzteren können nur im uneigentlichen und weiteren Sinne Tugenden genannt werden[2]. Zu diesen werden von Aristoteles die sog. Verstandestüchtigkeiten *(διανοητικαὶ ἀρεταί)* gerechnet. Die Tugenden im eigentlichen Sinne dagegen nennt er sittliche Tüchtigkeiten *(ἠθικαὶ ἀρεταί)*[3].

---

[1] Von den übernatürlichen Fertigkeiten, welche nach der Lehre der Theologen nicht durch Übung erworben, sondern von Gott der Seele verliehen werden, sehen wir hier ab.

[2] Deshalb nennt sie die Schule mit dem hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 56, a. 3) *virtutes secundum quid.*

[3] Ethic. Nic. I, c. 13, 1103a 4: *Λέγομεν γὰρ αὐτῶν (ἀρετῶν) τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς.*

Digitized by Google

Verſtandestüchtigkeiten (Verſtandestugenden) ſind nach Ariſtoteles: Weisheit *(σοφία)*, Verſtand *(νοῦς)*, Wiſſenſchaft *(ἐπιστήμη)*, Kunſt *(τέχνη)* und Klugheit *(φρόνησις)*. Die drei erſten gehören der theoretiſchen Vernunft an, welche auf die bloße Erkenntnis der Wahrheit hinzielt und darin ruht; die beiden letzteren der praktiſchen Vernunft, welche ihre Erkenntnis auf die Leitung der Tätigkeiten des Menſchen hinordnet und deshalb das Veränderliche, Konkrete und Zufällige zum Gegenſtande hat, während die theoretiſche Vernunft ſich mit dem Notwendigen und Unwandelbaren befaßt.

Der Verſtand iſt die habituelle Erkenntnis der allgemeinen von ſelbſt einleuchtenden Grundſätze, welche die Grundlage unſeres Denkens bilden. Beziehen ſich dieſe Grundſätze auf das ſittliche Handeln der Menſchen, ſo nennt die Schule den Verſtand synteresis (habitus principiorum in genere morum). Die Wiſſenſchaft iſt die habituelle ſichere Erkenntnis der aus den ſelbſteinleuchtenden Grundſätzen abgeleiteten Schlußfolgerungen. Bezieht ſich die Wiſſenſchaft auf die höchſten göttlichen Dinge, ſo wird ſie von Ariſtoteles[1] Weisheit genannt. Der Grund dieſer Einteilung iſt folgender. Die theoretiſchen Verſtandestugenden vervollkommnen die Vernunft in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit in ſich. Es gibt aber zwei Arten von Wahrheiten. Die einen ſind unmittelbar durch ſich ſelbſt einleuchtend, nämlich die allgemeinen Erkenntnisprinzipien, und in Bezug auf dieſe vervollkommnet uns die Fertigkeit des Verſtandes (intellectus). Die andern Wahrheiten ſind nicht unmittelbar durch ſich ſelbſt einleuchtend, ſondern werden nur mittelbar durch Schließen erkannt; ſie bilden gewiſſermaßen den Endpunkt unſeres Erkennens. Wir fangen aber in unſerer Erkenntnis von den Erſcheinungen und Wirkungen an, die uns bekannter ſind, und dringen durch Schlußfolgerung zur Erkenntnis der Urſachen und Gründe der Dinge vor. Die Wiſſenſchaft (scientia) iſt nun die durch Schließen gewonnene ſichere Erkenntnis der Dinge aus ihren Gründen. Bleiben wir nicht bei jenen Gründen ſtehen, die bloß relativ in einer beſtimmten Gattung von Dingen die letzten ſind, ſondern dringen wir bis zu dem abſolut letzten Grunde aller Dinge vor, d. h. bis zu Gott ſelbſt, inſofern er der Urgrund alles Seins iſt, ſo haben wir die Weisheit (sapientia). Weiſe iſt alſo derjenige, welcher den tiefſten und letzten Grund aller Dinge, d. h. Gott ſelbſt, erfaßt und von ihm aus alles nach ſeinem wahren Werte zu beurteilen und abzuſchätzen vermag[2].

Die Kunſt iſt die Fertigkeit der Vernunft, die menſchlichen Tätigkeiten ſo zu ordnen, daß durch beſtimmte Mittel ein vernünftiger Zweck erreicht wird[3]. Die Klugheit dagegen iſt die Fertigkeit, die einzelnen menſchlichen Handlungen nach ihrem ſittlichen Charakter zu beurteilen. Wir werden unten eingehender von der Klugheit handeln und dort beweiſen, daß ſie den eigentlichen ſittlichen Tugenden beizuzählen iſt. Daß aber die übrigen vier Verſtandes-

[1] Ethic. Nic. VI, c. 7, 1141 a 16.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 57, a. 2.

[3] S. Thom., In I Poster. lect. 1: Ars est „ordinatio rationis, qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt". Anderwärts nennt er die Kunſt mit Ariſtoteles recta ratio factibilium, während er die Klugheit mit demſelben die recta ratio agibilium nennt (S. th. 1, 2, q. 57, a. 7).

Digitized by Google

tüchtigkeiten keine Tugenden im strengen Sinne sind, ist schon deshalb unzweifelhaft, weil sie sich auch in einem sittlich verkommenen Menschen finden können.

Beide Arten von Tüchtigkeiten (Tugenden im weiteren Sinne) kommen darin überein, daß sie ihrer Natur nach die vernünftigen Fähigkeiten des Menschen zu der ihnen angemessenen Tätigkeit hinneigen und nur zum Guten der betreffenden Fähigkeit mitwirken, mithin in dieser Rücksicht den Menschen vervollkommnen[1]. Die Wissenschaft z. B. ist eine andauernde Fertigkeit des Verstandes, die Wahrheit mit Sicherheit aus ihren Gründen zu erkennen, oder ein habituelles sicheres Wissen. Sie kann sich wesentlich nur in Bezug auf die Wahrheit betätigen. Auch der Mann der Wissenschaft kann irren, aber nie auf Grund der Wissenschaft als solcher, sondern bloß deshalb, weil er sich von Vorurteilen leiten läßt oder vorschnell urteilt.

Die beiden Arten von Tüchtigkeiten unterscheiden sich aber in doppelter Beziehung: erstens dadurch, daß die sittlichen Tüchtigkeiten, d. h. die Tugenden im eigentlichen Sinne, den Menschen zum sittlich guten Handeln hinneigen, was bei den andern Tüchtigkeiten nicht der Fall ist; deshalb wird auch nur durch die ersteren der Mensch als Mensch schlechthin gut. Große Wissenschaft und Kunst ist sehr wohl mit großem Mangel an sittlichem Wert vereinbar. Zweitens geben bloß die sittlichen Tugenden nicht nur das Können, sondern auch das Wollen. Es kann jemand ein großer Künstler sein, wenn er auch absichtlich die Regeln seiner Kunst übertritt. Denn die Kunst besteht wesentlich im Können. Ähnliches gilt von der Wissenschaft[2]. Der große Astronom und Mathematiker hört nicht auf, in seinem Fache tüchtig zu sein, auch wenn er keinen Gebrauch von seinem Wissen macht. Anders verhält es sich in Bezug auf die Tugend. Nicht derjenige hat die Tugend der Mäßigkeit oder Gerechtigkeit, welcher mäßig und gerecht handeln kann, aber es nicht tut, sondern derjenige, welcher in Wirklichkeit beständig gerecht und mäßig lebt. Der innere Grund dieser Verschiedenheit ist hauptsächlich folgender:

Die übrigen Tüchtigkeiten verleihen bloß dem Verstand die Fertigkeit, das Können zu gewissen Tätigkeiten. Der Wille, der alle übrigen Fähigkeiten zum Handeln antreibt, wird davon nicht berührt. Die sittlichen Tugenden dagegen neigen den Willen selbst zum sittlich Guten hin. Während also die andern Tüchtigkeiten für eine bestimmte Art des Handelns keine Bürgschaft geben und

---

[1] S. Thom. 1, 2, q. 57, a. 2 ad 3: Habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum.

[2] Kunst und Wissenschaft kommen darin miteinander überein, daß beides Fertigkeiten des Verstandes oder dianoetische Tugenden im Sinne des Aristoteles sind. Die Wissenschaft ist aber eine Fertigkeit des theoretischen, die Kunst eine Fertigkeit des praktischen Verstandes. Die Wissenschaft hat es mit dem Allgemeinen und Notwendigen zu tun, die Kunst dagegen mit konkreten einzelnen Handlungen, die sie nach bestimmten Regeln in Bezug auf einen Zweck ordnet. Die Wissenschaft kann durch Studium erworben werden, die Kunst nur durch praktische Übung. Die Theorie der Künste ist eine Wissenschaft, aber keine Kunst. Die Kunst setzt, wenn sie vollkommen und mit klarem Bewußtsein ausgeübt wird, immer eine Wissenschaft voraus, aber nicht umgekehrt. Es kann jemand in den Kriegswissenschaften sehr ausgebildet sein, ohne die Kunst der Kriegführung zu besitzen.

Digitized by Google

in ihrer Betätigung von den Anregungen des Willens abhangen, gibt die sittliche Tugend eine solche Bürgschaft, weil sie dem Willen selbst eine dauernde Richtung auf das sittlich Gute verleiht. Denn wenn auch der Wille in jedem einzelnen Falle frei bleibt, so wird er doch durchschnittlich der erworbenen Neigung gemäß handeln, und zwar um so sicherer, je größer diese Neigung ist. — Im folgenden werden wir nur mehr die Tugenden im eigentlichen Sinn oder die sittlichen Tugenden (mit Einschluß der Klugheit) berücksichtigen.

Nach dem Gesagten läßt sich die sittliche Tugend definieren: eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln[1]. Man kann auch mit Aristoteles die Tugend eine dauernde Fertigkeit nennen, welche sowohl den Menschen selbst als die ihm eigentümliche Tätigkeit gut macht[2]. Der erste Teil dieser Begriffsbestimmung ist den sittlichen Tugenden mit den Verstandestugenden gemein. Beide vervollkommnen den Menschen in sich. Der zweite Teil dagegen kommt bloß den sittlichen Tugenden zu, weil diese allein bewirken, daß das freie Verhalten des Menschen ein solches ist, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt.

Auf eine andere Aristotelische Begriffsbestimmung der Tugend haben wir schon oben (S. 161) hingewiesen. Sie lautet: Die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, welche mit Wahl die uns geziemende Mitte einhält, und zwar nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde[3].

Diese Definition gilt von den moralischen Tugenden im engeren Sinne, d. h. von den Tugenden des Begehrungsvermögens. Sie paßt also nicht auf die Klugheit[4]. Die Tugend gehört zur Gattung der erworbenen und dauernden Fertigkeiten *(ἕξις)*. Gegenstand dieser Fertigkeit ist das von der Überlegung und der freien Wahl abhängige Handeln *(προαιρετική)*. In diesem Handeln sucht sie das rechte, dem Menschen geziemende Maß oder die rechte Mitte einzuhalten *(ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς)*, und zwar nicht blind nach Art eines Triebes, sondern nach der Vorschrift der Vernunft *(ὡρισμένῃ λόγῳ)*. Weil ferner die Vorschrift der Vernunft unklug sein kann, die Regel der Tugend aber die Klugheit ist, so wird die unkluge Vorschrift ausgeschlossen durch den Zusatz *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 55, a. 4: Habitus operativus bonus.

[2] Nachdem Aristoteles (Ethic. Nic. II, c. 5, 1106 a 22) gezeigt, daß die Tugend ein jedes Wesen nach seiner Natur und eigentümlichen Tätigkeit gut gestalte, fährt er fort: *Εἰ δὲ ταῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.*

[3] Ethic. Nic. II, c. 6, 1106 b 36: *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* — Nach dem Zusammenhang muß es wohl ein Fehler sein, daß *ὡρισμένη* anstatt *ὡρισμένῃ* gelesen wird; denn *ὡρισμένῃ* bezieht sich offenbar auf *μεσότητι*. So auch Überweg, Grundriß I[8] 242, und Ziegler, Ethik der Griechen 293.

[4] Deshalb sagt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 58, a. 2 ad 4) zu dieser Definition: Recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentiae, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Digitized by Google

Kurz und treffend definiert der hl. Auguſtin die Tugend als eine gute Eigenſchaft des Geiſtes, durch die man gut lebt und die niemand zum Böſen mißbraucht[1]. In dieſer Begriffsbeſtimmung iſt unter „gut" das ſittlich Gute zu verſtehen. Wenn Auguſtin behauptet, niemand könne die Tugend zum Böſen mißbrauchen, ſo iſt der Sinn: niemand könne kraft der Tugend und mit ihrer Mithilfe das Böſe vollbringen. Wie die Wiſſenſchaft als Fertigkeit des Verſtandes weſentlich auf das Wahre, ſo geht die Tugend weſentlich auf das ſittlich Gute. Der Tugendhafte kann zwar auch Böſes tun, aber er kann ſich dazu nicht der Tugend bedienen. Denn dieſe wird durch ſittlich gute Handlungen erzeugt und neigt wieder zu denſelben hin. Ihr Formalobjekt iſt das ſittlich Gute, und nur in Bezug auf dieſes kann ſie ſich betätigen[2].

§ 2. Der Träger der Tugenden.

Die Tugenden ſind erworbene Fertigkeiten im ſittlich Guten. In welchen Seelenkräften oder Fähigkeiten befinden ſie ſich? oder mit andern Worten: welche Fähigkeiten ſind die Träger (Subjekte) der Tugenden?

1. Darauf läßt ſich im allgemeinen antworten: Der unmittelbare und eigentliche Träger der Tugend kann nur der Wille ſein, andere Fähigkeiten können nur inſofern Tugenden beſitzen, als ſie unter der Herrſchaft des Willens ſtehen und von ihm bewegt werden[3].

Wie alle Fertigkeiten durch die ihnen entſprechenden Tätigkeiten, ſo werden auch die Tugenden durch wiederholtes ſittlich gutes Handeln erzeugt. Sittlich gut können aber nur die Willensbetätigungen ſelbſt und jene Handlungen ſein, die unter dem Einfluß des Willens geſchehen. Der Begriff der ſittlichen Handlung ſchließt ja, wie früher bewieſen (S. 134), weſentlich die Freiheit ein. Aus ſich ſelbſt iſt aber nur der Wille frei, die andern Vermögen nur inſofern, als ſie an der Freiheit des Willens teilnehmen.

Wir haben ferner geſehen, daß die eigentlichen Tugenden — und nur von dieſen reden wir hier — nicht bloß die Fähigkeit zum ſittlich Guten verleihen, ſondern bewirken, daß der Menſch tatſächlich das Gute vollbringt. Das gilt aber nur von den Tugenden, die im Willen ſelbſt oder in einer andern der Herrſchaft des Willens unterworfenen Fähigkeit ihren Sitz haben. Denn der Wille iſt der oberſte Leiter und Beweger aller unter dem Einfluß der Vernunft ſtehenden Fähigkeiten, und wenn der Menſch gut handelt, ſo kommt es nur daher, weil ſein Wille gut iſt[4]. Folglich können die eigentlichen

[1] De lib. arb. II, c. 19: Bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Der letzte Zuſatz gilt bloß von den übernatürlichen Tugenden.

[2] Suarez, De virtut. sect. 1, n. 4.

[3] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 56, a. 3: Subiectum habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate.

[4] Ebd.: Quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem.

Digitized by Google

Tugenden nur im Willen selbst sich befinden oder in einer andern Fähigkeit, insofern diese unter der Herrschaft und Leitung des Willens steht.

2. Einige Theologen gehen noch weiter und behaupten, es gebe keine moralische Tugend in dem sinnlichen Strebevermögen, der nicht eine gleichnamige Fertigkeit im Willen entspreche[1]. Sie leugnen also nicht, daß es auch im sinnlichen Strebevermögen Fertigkeiten zum Guten gebe, die einen wesentlichen Teil der Tugend (z. B. der Mäßigkeit) ausmachen. Die Erfahrung lehrt, daß man durch Übung im sinnlichen Teil solche Fertigkeiten unter dem Einfluß des Willens erwerben kann. Durch Übung werden die Akte der Mäßigkeit, Sanftmut usw. leichter. Und solche Fertigkeiten sind dem Willen notwendig. Der Wille soll den sinnlichen Teil in den Schranken der Vernunft halten; dazu bedarf er der Fertigkeiten, welche den sinnlichen Teil dem Willen dienstbar und willfährig machen.

Aber sie behaupten, daß allen diesen Fertigkeiten des sinnlichen Teiles bestimmte gleichnamige Fertigkeiten im Willen selbst entsprechen. Sie berufen sich hierfür auf folgende Erwägung. Bei jedem sittlich guten Akt des sinnlichen Begehrungsvermögens muß der Wille mitwirken. Nur durch den Willen erhalten die Tätigkeiten der sinnlichen Vermögen ihre Freiheit und ihre Hinordnung auf das sittlich Gute als solches, ohne die es keine sittlich gute Handlung gibt. Wenn aber der Wille bei den sittlich guten Handlungen dieser Vermögen mitwirkt, so müssen auch die entsprechenden Fertigkeiten in ihm entstehen.

Wie der Wille durch häufige Akte der Gerechtigkeit in denselben eine Fertigkeit erwirbt, so muß er auch durch häufige Akte der Mäßigkeit, Sanftmut die betreffenden Fertigkeiten erwerben, wenn er derselben fähig ist. Diese Fähigkeit aber läßt sich ihm nicht absprechen. Er erstrebt ja nicht nur sein eigenes unmittelbares Objekt, sondern auch das des sinnlichen Strebevermögens. Auch der Wille verlangt nach Speise, nach Befreiung von körperlichem Schmerz und ähnlichem. Er kann sich also in Bezug auf diese sinnlichen Güter nach den verschiedensten Richtungen hinneigen. Daraus folgt, daß er aus sich nicht genügend nach einer bestimmten Richtung hinneigt und einer Neigung und Fertigkeit zum sittlich Guten in den Objekten der sinnlichen Begehrungsvermögen fähig und bedürftig ist. Also alle Tugenden, die man etwa dem sinnlichen Strebevermögen zuschreibt, haben eine entsprechende Fertigkeit im Willen.

Dieser Ansicht scheint aber der hl. Thomas zu widersprechen, der behauptet, daß die Mäßigkeit und der Starkmut als Fertigkeiten nur im sinnlichen Strebevermögen ihren Sitz haben. Sein Hauptgrund für diese Behauptung ist, weil jede Fähigkeit in Bezug auf das ihr zusagende und proportionierte Objekt von Natur genügend ausgerüstet ist, also keiner besondern Fertigkeit bedarf. Nur dann sind ihr solche Fertigkeiten nötig, wenn der Gegenstand eine besondere Schwierigkeit bietet. Nun aber bietet es dem Willen aus sich keine Schwierigkeit, das dem sinnlichen Begehrungsvermögen entsprechende vernünftige Gute

[1] So unter andern Scotus, In 3, dist. 33, q. unica; S. Bonaventura, In 3, dist. 33, a. 2, q. 3; Altisiodor. l. 3, tr. 2, c. 3, q. 1; Richard. a Med. 3, dist. 33, a. 1, q. 1; Suarez, De virtut. in genere sect. 7, n. 4 ff.

Digitized by Google

zu wollen, denn es handelt sich um das eigene, vernünftige Gut des Begehrenden. Die ganze Schwierigkeit kommt vom sinnlichen Begehrungsvermögen. Es genügt also, daß dieses durch die entsprechenden Tugenden Leichtigkeit im rechten Maßhalten erlange [1].

Doch was man auch immer von dieser Streitfrage halte, so viel ist gewiß, daß die Fertigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens, z. B. die Fertigkeit des Maßhaltens in Speise und Trank, aus sich allein und losgelöst vom guten Willen keine Tugenden im strengen Sinne sind. Der Grund hiervon ist, weil die sittliche Tugend sich nur in Bezug auf das sittlich Gute betätigen kann. Nur dem Guten leiht sie ihren helfenden Arm. Das ist aber bei den genannten Fertigkeiten des sinnlichen Teiles nicht der Fall. Sie dienen zum Bösen nicht minder als zum Guten. Auch ein Geizhals kann sehr mäßig leben und in diesem Maßhalten eine große Fertigkeit besitzen. Es läßt sich also das früher über das Verhältnis der inneren Willensakte zu den äußeren Handlungen Gesagte auch hier anwenden. Gleichwie die äußeren Handlungen nur insofern gut sind, als sie vom guten Willen ausgehen, so sind auch alle Fertigkeiten zu denselben nur insofern Tugenden, als sie mit dem guten Willen verbunden sind und von ihm auf das Gute gerichtet werden.

Wie im sittlichen Handeln, so ist also auch in den sittlichen Tugenden der gute oder tugendhafte Wille der Kernpunkt, die Zentralsonne, um die sich alles dreht und ohne die alles andere keinen eigentlichen sittlichen Wert hat. Alles Streben des Willens läßt sich aber in das Wort „Liebe" zusammenfassen, weil die Liebe der Grundtrieb und die Voraussetzung alles Wollens ist. Man kann deshalb die Tugend mit dem hl. Augustin die Ordnung der Liebe nennen [2]. Denn die Tugend bewirkt, daß wir unser Wollen und Lieben beständig nach den Anforderungen der Vernunft ordnen, daß wir nur das lieben, was wir lieben sollen, und in der Weise, wie wir es lieben sollen.

Man kann die Augustinische Begriffsbestimmung auch umdrehen und ebenso wahr die Tugend die Liebe der Ordnung nennen. Die Tugend ist ja die dauernde Neigung und Fertigkeit des Willens, sein Lieben und Hassen nach den Forderungen der Vernunftordnung einzurichten.

§ 3. Notwendigkeit der Tugend.

Die Tugend ist nicht eine eitle Zierat, eine überflüssige Ornamentik des Menschen, sie ist ihm zur Vollkommenheit unentbehrlich.

Damit nicht bloß die einzelne Handlung, sondern der Mensch selbst in sittlicher Beziehung gut und vollkommen sei, wird dreierlei erfordert: erstens müssen die einzelnen Handlungen möglichst vollkommen sein; zweitens muß der Mensch jederzeit zu derartigen vollkommenen Handlungen in Bereitschaft dastehen, so daß er bei jeder Gelegenheit ohne lange Überlegung und mühsame Überwindung rasch vollkommen zu handeln vermag; endlich drittens ist zur Vollkommenheit des Menschen notwendig Gleichförmigkeit und

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 56, a. 6.

[2] De civit. Dei l. 15, c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis est virtutis: *ordo est amoris.*

Digitized by Google

Ebenmaß in der Handlungsweise. Nichts scheint so wenig mit dem Begriff der Tugend vereinbar als launenhaftes, regelloses Handeln, in dem sich kein dauerndes Ordnungsprinzip durchblicken läßt.

Diese drei Erfordernisse setzen aber im Menschen die Tugend als dauernde Fertigkeit zum sittlich Guten voraus. Die Fertigkeit in einer Hantierung oder Kunst bewirkt, daß uns die Ausübung dieser Kunst leicht und angenehm wird, weil sie unserer Natur entspricht. Die Fertigkeit ist sozusagen eine zweite Natur, weil sie derselben eine bestimmte dauernde Neigung verleiht. Deshalb sagt das Sprichwort, die Gewohnheit werde zur zweiten Natur. Ist aber eine Tätigkeit leicht und angenehm, so wird sie durchschnittlich vollkommen, weil sozusagen die ganze Natur mit dabei ist und kein Teil widerspricht. Das gilt auch in Bezug auf das sittlich Gute. Wie schwer wird dem Anfänger das Gute! Aber mit der beharrlichen Übung wird dasselbe leicht und angenehm und infolge davon auch vollkommen.

Mit der Fertigkeit ist zugleich die beständige Zurüstung zum vollkommenen Handeln gegeben. Alle zum vollkommenen Handeln nötigen Vorbereitungen sind schon fertig, beständig in Bereitschaft. Wie mühsam werden dem angehenden Lehrling die Hantierungen seines Gewerbes! Wie muß er überlegen, was die Kunst vorschreibt und was er zu tun hat, um diese Vorschriften zur Ausführung zu bringen! Ist aus dem Lehrling durch Übung ein Meister geworden, so braucht es keiner langen Überlegung mehr, sondern fast unwillkürlich bringt er die Regeln zur Anwendung. Gerade so ist es auf dem Gebiete des Sittlichen. Ist durch Übung die Tugend zu einer gewissen Reife gelangt, so tut man fast unwillkürlich das Gute. Deshalb lehrt Aristoteles mit Recht, daß die plötzlichen Regungen aus habituellen Neigungen hervorgehen. Es gibt kein besseres Mittel, seine eigenen Neigungen kennen zu lernen, als die plötzlichen unwillkürlichen Gemütsregungen zu beobachten. In diesen zeigt sich die Natur ohne künstliche Umhüllung.

Die Tugend bewirkt endlich Ausdauer und Gleichartigkeit im sittlich guten Handeln. Ist keinerlei Neigung vorhanden, so ändert sich das Benehmen von Fall zu Fall. Die Tugend neigt aber wie ein Gewicht die Natur nach einer von der Vernunft bestimmten Richtung des Guten.

So wird erst durch die Tugend der Mensch nicht bloß in den einzelnen Lebensäußerungen, sondern in der Wurzel wahrhaft gut. Sie gibt dem ganzen Menschen die dauernde Richtung auf das Gute. Die einzelnen guten Handlungen vergehen wie die Wellenschläge, aber die Tugenden sind bleibende Errungenschaften, die in der Seele haften und den Menschen selbst veredeln. Der Tugendhafte gleicht dem veredelten Baume, der beständig edle Früchte hervorbringt. Sehr treffend hat Plato die Tugend das Wohlbefinden *(εὐεξία)* und die Gesundheit *(ὑγίεια)* der Seele genannt[1]. Zeigt das äußere sittliche Verhalten des Menschen Ordnung, Schönheit, Harmonie, so ist die Tugend die dauernde Wurzel dieser Blüten.

---

[1] De Republ. IV 444: *Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίεια τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία τε νόσος καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.*

Digitized by Google

Man pflegt hier noch zu fragen, ob die Tugend uns angeboren sei und ob sie gelehrt werden könne. Diese Fragen sind durch unsere bisherigen Ausführungen schon gelöst. Die Tugend wird, wie die Erfahrung zeigt, durch das freie gute Handeln erworben, sie kann auch wieder durch eigene Schuld verloren gehen. Sie kann also nicht angeboren sein. Wäre sie es, so würde sie auch kein Lob verdienen. Wohl aber ist uns die Fähigkeit und Anlage zum Erwerb der Tugenden angeboren[1]. Kein mit dem Vernunftgebrauch Begabter kann sich deshalb mit der Unmöglichkeit des Tugenderwerbes entschuldigen oder vorgeben, er sei zum Bösen genötigt. Die Tugend ist ein allgemein menschliches Gut, von dessen Besitz niemand gegen seinen Willen ausgeschlossen ist. Jeder braucht nur ernstlich zu wollen, um tugendhaft zu werden. Ebenso schön als wahr ist das schon oben[2] erwähnte Wort des hl. Augustinus: Nichts ist dem Willen so leicht als er sich selbst, und mit diesem ist Gott zufrieden.

Was die Lehrbarkeit der Tugend betrifft, so genügt selbstverständlich die bloße Belehrung zur Tugend nicht. Sokrates scheint freilich anderer Ansicht gewesen zu sein. Die Tugend besteht nach ihm im Wissen, oder wie Aristoteles berichtet, Sokrates sah alle Tugenden als Klugheiten an[3]. Richtig ist an dieser Behauptung, wie derselbe Aristoteles bemerkt, daß keine Tugend ohne Klugheit sein kann. Aber die Klugheit ist nicht die einzige Tugend; zu ihr müssen noch die moralischen Tugenden hinzukommen, die das doppelte Begehrungsvermögen geneigt machen, der Vernunftforderung zu folgen. Sokrates ging von der irrigen Ansicht aus, alle Fähigkeiten im Menschen gehorchten der Vernunft unbedingt wie die Glieder des Leibes dem Willen. Das Böse im Menschen komme von mangelhafter Einsicht. Niemand sei durch seinen Willen schlecht. Wenn dem so wäre, würde allerdings die Einsicht genügen, um den Menschen vollkommen zu machen. Aber diese Ansicht ist irrig. Nur zu häufig tun wir, was wir als sittlich verwerflich erkennen, und außerdem ist der Irrtum selbst oft die Folge des bösen Willens.

Das bloße Wissen, die Belehrung genügt also zur Tugend nicht. Niemand wird durch bloße Belehrung ein Künstler. Nur durch eigene Übung wird die Fertigkeit erworben. Das gilt auch von der Fertigkeit im sittlich Guten, der Tugend. In diesem Sinne bleibt die Tugend immer nächst Gott des Menschen allereigenste Tat, so daß niemand den Menschen tugendhaft machen kann, der selbst nicht will. Die Belehrung erleuchtet wohl unsern Verstand, zeigt dem Willen, wie er handeln kann und soll, und gibt ihm auch Beweggründe zum Guten an die Hand. Aber damit ist die Fertigkeit im Guten noch nicht erlangt. Vom Wissen bis zum Handeln ist ein weiter Schritt. Diese Fertigkeit wird erst dann erworben, wenn der Wille sich frei zum Guten entschließt und in der Übung desselben verharrt. Mancher weiß über die Tugend schön zu reden und zu schreiben, der wenig Tugend besitzt.

---

[1] Wir reden hier nur von den natürlichen, nicht von den übernatürlichen, eingegossenen Tugenden.

[2] S. 287, A.

[3] Ethic. Nic. VI, c. 13: *φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.*

Digitized by Google

Trotzdem ist die Belehrung von nicht zu unterschätzendem Nutzen für das Tugendstreben. Wie in der Kunst die Übung das wichtigste ist, aber von der Belehrung geleitet und unterstützt wird, so ist auch im sittlichen Leben die Selbstbetätigung das wichtigste, aber die Belehrung ist die notwendige Voraussetzung und ein mächtiger Behelf. Sie bewahrt vor Klippen und Untiefen und verleiht dem sittlichen Urteil jene Klarheit und Sicherheit, die zum zielbewußten, andauernden und energischen Handeln notwendig ist und gibt auch die mächtigsten Beweggründe dazu an die Hand.

§ 4. Einteilung der Tugenden.

Herbart und J. G. Fichte waren der Ansicht, es gebe nur eine Tugend. Wollten sie nur behaupten, alle Tugenden bildeten zusammen ein einheitliches Ganze, aus dem man kein Glied herausreißen dürfe, ohne das Ganze zu gefährden, so könnte man ihnen beipflichten. Soll aber damit gesagt sein, es gebe nur eine Fertigkeit im sittlich Guten, so ist dies offenbar unrichtig. Da verschiedene Fähigkeiten zum sittlich Guten mitwirken, so bedürfen auch alle der entsprechenden Fertigkeiten, und diese Fertigkeiten sind eben die verschiedenen Tugenden.

Steht aber auch die Mehrzahl der Tugenden außer Frage, so ist es doch nicht so leicht, eine völlig befriedigende Einteilung derselben zu finden. Am leichtesten werden wir die richtige Einteilung ermitteln, wenn wir, wie früher bei Bestimmung der sittlichen Norm, auf die menschliche Natur zurückgreifen. Der Mensch soll nach allen seinen Beziehungen zu Gott, seinen Mitgeschöpfen und sich selbst wohlgeordnet sein. Dazu bedarf er vor allem der Fertigkeit im Erkennen dessen, was die sittliche Ordnung von ihm erheischt. Sodann bedarf er der Fertigkeit in der Ausführung des Erkannten, um sowohl a) Gott und seinen Mitmenschen zu geben, was ihnen gebührt, als auch in sich selbst alle Teile der Vernunft zu unterwerfen, damit er weder b) im Streben nach Genüssen noch c) in der Flucht vor Beschwerden und Gefahren das rechte Maß überschreite. Diese vier Fertigkeiten sind keine andern als die vier sogenannten Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut (Tapferkeit)[1].

Die Klugheit ist die Fertigkeit des Verstandes in Beurteilung dessen, was in jedem einzelnen Fall der sittlichen Ordnung entspricht; die Gerechtigkeit die Geneigtheit des Willens, jedem das Seinige zu geben. Die Mäßigkeit und der Starkmut sind die Fertigkeiten, das sinnliche Strebevermögen im Begehren der Lust und Fliehen der Gefahr in den Schranken der Vernunftordnung zu halten[2].

---

[1] Weish 8, 7: Denn sie lehrt Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmut, die das Nützlichste im Menschenleben sind.

[2] Dem Wesen nach findet sich diese Einteilung schon in der griechischen Philosophie, namentlich bei Aristoteles. Ausdrücklich hat die genannte Einteilung Cicero (De Invent. II, c. 53): Habet igitur (simplex honestas) partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Auf diese vier Tugenden führt er alle andern zurück. Noch ausführlicher handelt er von dieser Vierzahl der Tugenden De offic. I, c. 5.

Digitized by Google

Zu derselben Einteilung gelangt man, wenn man von der Betrachtung der Fähigkeiten ausgeht, die der sittlichen Fertigkeiten benötigen; diese Fähigkeiten sind: der Verstand, der Wille und die beiden Teile des sinnlichen Strebevermögens. Dem Verstand dient die Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem sinnlichen Strebevermögen, insofern es nach Lust begehrt, die Mäßigkeit, insofern es gegen das Beschwerliche ankämpft, der Starkmut[1].

Gegen die gegebene Einteilung läßt sich einwenden, sie sei unvollständig. Es gibt Tugenden im Willen, die weder zur Gerechtigkeit noch zur Mäßigkeit noch zum Starkmut gerechnet werden können. So gehört z. B. die Demut nicht zur Gerechtigkeit, weil sie sich nicht auf unser Verhältnis zu andern bezieht; sie gehört auch nicht zur Mäßigkeit, da sie nicht unsere sinnlichen Begierden, sondern das Streben nach geistigen Gütern, nach Auszeichnung und Ruhm mäßigt; noch viel weniger kann sie zum Starkmut gehören, da sie nichts Sinnliches und Schwieriges zum Gegenstande hat. Dasselbe läßt sich von der Bescheidenheit und Lernbegierde (studiositas) sagen.

Doch diese Schwierigkeit wird sich von selbst lösen, wenn wir die zwei Arten betrachten, in denen die Kardinaltugenden aufgefaßt werden können.

Man kann zunächst die vier Kardinaltugenden nicht als einzelne Tugenden, sondern als ebensoviele Gruppen von Tugenden betrachten. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Klugheit die Gesamtheit aller Fertigkeiten, die von seiten des Verstandes zur richtigen Beurteilung des sittlich Guten erforderlich sind. Ebenso bezeichnet nach dieser Anschauung die Gerechtigkeit alle Tugenden, welche unser Verhalten gegen andere ordnen, die Mäßigkeit alle Tugenden, welche unsere Begierden nach dem Guten, sei es nun sinnlich oder geistig, in den Schranken der Vernunft halten, der Starkmut alle Tugenden, die uns gegen Widerwärtigkeiten und Gefahren stählen.

Legt man diese Auffassung zu Grunde, so gehören alle sittlichen Tugenden zu den genannten vier Kardinaltugenden, weil sie alle entweder unser Verhalten gegen andere oder gegen uns selbst ordnen, insofern sie bewirken, daß all unser Begehren des Guten und Fliehen des Übels stets in den Schranken der Vernunft bleibe. Die Demut und die Bescheidenheit z. B. gehören zur Mäßigkeit, weil sie unser Streben nach Ehre und Auszeichnung mäßigen.

Man kann aber die vier Kardinaltugenden noch in anderer Weise auffassen, nämlich in der Weise, daß man aus den vier genannten Gruppen von Tugenden je eine, und zwar die wichtigste, als Kardinaltugend herausgreift und um sie herum alle zur selben Gruppe gehörenden Tugenden als Teile oder untergebene bzw. verwandte Tugenden ordnet. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Kardinaltugend der Klugheit die wichtigste Fertigkeit des Verstandes in Beurteilung des sittlich Guten; um sie herum werden alle übrigen Verstandesfertigkeiten, die sich ebenfalls auf das sittlich Gute beziehen, als Teile der Klugheit gruppiert. Ebenso bezeichnen Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut nicht mehr ebensoviele Gruppen von Tugenden, sondern bloß die

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 61, a. 2.

Digitized by Google

eine oder andere der hervorragendsten Tugenden der Gruppe. Um sie herum reihen sich die übrigen wie eine Art Hofstaat.

Die letztere Auffassung ist die gewöhnlichere und wohl auch die richtigere. Sie wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn von den vier *Kardinaltugenden* die Rede ist. Unter Kardinaltugend versteht man eine Tugend, um die sich die übrigen Tugenden als um ihren Angelpunkt (cardo) drehen. Man nennt sie deshalb auch *Haupttugenden*, weil alle andern Tugenden in einer gewissen Unterordnung zu ihnen stehen und sich als Teile oder als Hilfstugenden auf sie zurückführen lassen.

Die Tugenden bilden nicht eine regellose Vielheit, sie hangen vielmehr innig miteinander zusammen, helfen und stützen sich gegenseitig, und zwar in der Weise, daß nicht alle denselben Rang und dieselbe Bedeutung beanspruchen. So bilden sämtliche Fertigkeiten des Verstandes, die zur Klugheit gehören, ein ganzes *Kräftesystem*, in dem alle Teile, wenn auch in verschiedener Stellung, zu demselben Ziele mitwirken. Dieser gemeinsame Zweck ist das klare, bestimmte Urteil über das, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Deshalb wird die Tugend, welche den Verstand unmittelbar zum Aussprechen dieses Urteils fähig und geneigt macht, die Kardinaltugend der Klugheit genannt. Alle übrigen Fertigkeiten des Verstandes, die der Erkenntnis des sittlich Guten dienen, nehmen dieser Kardinaltugend gegenüber eine untergeordnete Stellung ein und werden deshalb *Teile* derselben genannt.

Mit dem hl. Thomas[1] pflegen *drei Arten solcher Teile* unterschieden zu werden, je nach dem Verhältnis, in dem eine Tugend zur Kardinaltugend steht. *Entweder* gehört eine Tugend zur Kardinaltugend als *Art* (Spezies), wie etwa der Löwe, das Pferd Arten der Tiergattung sind: solche Tugenden werden *subjektive Teile* (partes subiectivae) oder *Arten* der Kardinaltugend genannt; *oder* sie leisten der Kardinaltugend Hilfsdienste und ergänzen ihre Tätigkeit, wie etwa Gerichtsdiener, Advokaten, Geschworene dem Richter zur Seite stehen und seinen Richterspruch vorbereiten und ausführen: solche Tugenden werden ergänzende Teile (partes integrantes) der Kardinaltugend genannt; *oder endlich* sie haben die Aufgabe, gewisse Tätigkeiten zu regeln, in denen die Kardinaltugend wegen der Besonderheit des Gegenstandes nicht ihre eigentliche Tätigkeit entfalten kann, und solche Tugenden werden *potentielle Teile* (partes potentiales) der Kardinaltugend oder abgeleitete, verwandte Tugenden (virtutes annexae) genannt.

Gehen wir nun von dieser zweiten Auffassung der Kardinaltugend aus, so ist leicht einzusehen, warum man einerseits behaupten kann, die Kardinaltugend der Mäßigkeit unterwerfe unser *sinnliches* Begehren der Vernunft, und warum man doch zugleich die Demut als *Teil* zur Mäßigkeit rechnen kann.

In der Gruppe der Tugenden, welche unser Streben nach dem angenehmen Guten mäßigt, ist die *wichtigste* jene, welche das Streben nach *sinnlicher* Lust (Gaumenlust und Geschlechtslust) im Zaume hält. Denn von dieser Seite kommen der großen Masse der Menschen die häufigsten und schwersten sittlichen Gefahren. Deshalb wird mit Recht die Tugend, welche diese Gefahren ab-

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 48.

Digitized by Google

wehrt, als Kardinaltugend bezeichnet und alle übrigen Tugenden, die unſer Streben nach dem Guten regeln, als Nebentugenden oder verwandte Tugenden ihr beigezählt. Das gilt auch von der Demut und von den übrigen Tugenden, die das Streben des Willens nach geiſtigen Gütern mäßigen.

§ 5. Von den Laſtern.

Das Laſter (vitium) bildet den Gegenſatz zur Tugend. Das meiſte, was über die Tugend geſagt wurde, läßt ſich deshalb leicht auf das Laſter anwenden, und wir können uns mit ein paar Bemerkungen begnügen.

1. Die Laſter ſind wohl zu unterſcheiden von den Leidenſchaften, von welchen früher (S. 56 ff) eingehend die Rede war. Die Leidenſchaften ſind Betätigungen des ſinnlichen Strebevermögens und an und für ſich weder ſittlich gut noch ſittlich bös. Die Laſter dagegen ſind dauernde Neigungen zum Böſen und finden ſich nicht bloß im ſinnlichen Strebevermögen, ſondern auch im Willen. Während die Leidenſchaften zur Natur des Menſchen gehören und daher nicht vertilgt, ſondern geregelt werden ſollen, entſtehen die Laſter durch Wiederholung ſchlechter Handlungen und ſollen nach Möglichkeit ausgerottet werden.

Aber wie iſt es möglich, daß es Fertigkeiten gibt, die ihrer Natur nach auf das Böſe gerichtet ſind? Das Böſe iſt ja ein Mangel, eine Privation; es beſteht in einem Nichtvorhandenſein deſſen, was vorhanden ſein ſollte. Wie kann es nun eine Fertigkeit geben, die auf dieſen Mangel gerichtet iſt?

Wie in der böſen Handlung (S. 296), ſo iſt auch im Laſter zweierlei zu unterſcheiden: das Poſitive an demſelben und die dieſem Poſitiven anhaftende Privation. Sofern das Laſter etwas Poſitives iſt, ein Wirkliches, iſt es ein Gut und auf irgend eine Art von Gut gerichtet. Aber dieſes Gut iſt nicht ein ſolches, wie es ſich für den vernünftigen Menſchen geziemt; folglich iſt auch die Fertigkeit im Erſtreben eines ſolchen Gutes ungeziemend und böſe für den Menſchen. Wie es ferner Handlungen gibt, die ihrer Natur nach immer und überall böſe ſind, z. B. die Lüge, der Meineid, der Ehebruch, ſo ſind auch die dauernden Neigungen zu ſolchen Handlungen immer böſe und verabſcheuenswert und ſollen vom Menſchen nach Kräften bekämpft werden. Wie endlich der Vollwert des ſittlich Guten nicht denkbar iſt ohne Zuſammenhang mit den ewigen Gütern des Menſchen, ſo iſt auch die Schlechtheit oder Bosheit im vollen Sinne nicht denkbar ohne den Gegenſatz der Handlungen zu dieſen ewigen Gütern. Deshalb hängt die volle Gutheit der Handlung ſowohl als ihre volle Schlechtheit und Bosheit vom ewigen Geſetze Gottes ab.

2. Wie die Tugend den Menſchen zur Einhaltung der rechten Mitte in ſeinem Handeln geneigt macht, ſo treibt ihn das Laſter zur Überſchreitung des rechten Maßes. Im Deutſchen bezeichnen wir die Laſter vielfach durch Zuſammenſetzungen mit Gier und Sucht, mit denen wir den Begriff des Ungeregelten, Unmäßigen verbinden. So ſprechen wir von Geldgier, Habſucht, Trunkſucht uſw. Erſt durch das Laſter wird der Menſch ſelbſt dauernd und in der Wurzel böſe, inſofern die ſchlechte Angewöhnung zur zweiten Natur wird. Gleichwie nur derjenige wahrhaft gut iſt, welcher infolge erworbener

Digitized by Google

Neigung gewöhnlich gut handelt: so wird auch nur der in der Wurzel schlecht, der infolge wiederholten bösen Handelns dauernd zum Bösen hinneigt. Durch das Laster erlangt das Böse eine Art Herrschaft über den Menschen, wird dieser dauernd an das Böse gefesselt und zum Sklaven desselben.

3. Obwohl das Laster den Gegensatz zur Tugend bildet, so werden doch mit Recht nicht bloß vier Hauptlaster unterschieden, wie es vier Kardinaltugenden gibt, sondern sieben. Es sind dies die sogenannten sieben Hauptsünden: Ruhmsucht, Habsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit, Trägheit, Neid und Zorn. Unter Hauptsünden haben wir hier nicht sündhafte Handlungen zu verstehen, sondern erworbene, dauernde Neigungen zum Bösen. Hauptsünden werden sie genannt, weil sie die Wurzeln sind, aus denen naturgemäß sich fast alle Sünden ergeben.

Der Grund, warum es mehr Hauptlaster als Haupttugenden gibt, ist, weil man gegen jede Tugend auf doppelte Weise fehlen kann. Der Pfeil kann nur auf einem Wege sein Ziel erreichen, aber auf vielen von demselben abirren. So kann man auch die Tugend nur durch Einhaltung des rechten Maßes üben, das Laster dagegen betätigt sich im Zuviel und Zuwenig.

Für die Richtigkeit der Einteilung der Hauptlaster in die bekannte Siebenzahl läßt sich folgender Grund anführen. Jede Sünde kommt daher, daß der Mensch unordentlich ein Gut erstrebt oder flieht.

Unordentlich erstreben kann der Mensch vier Arten von irdischen Gütern: erstens das in gewissem Sinne geistige Gut der Ehre und des Ruhmes; zweitens die inneren leiblichen Güter, welche wieder doppelter Art sind, indem sich einige auf die Erhaltung des Individuums (Speise und Trank), andere auf die Erhaltung der menschlichen Gattung (Geschlechtsverhältnisse) beziehen; drittens die äußeren materiellen Güter oder Reichtümer. Diesen vier Arten von Gütern entsprechen die vier Hauptlaster: Ruhmsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit und Habsucht (Geiz).

Unordentlich fliehen kann der Mensch zwei Arten von Gütern: erstens das eigene sittlich Gute, wegen der damit verbundenen Beschwerde; zweitens das fremde Gute, insofern es als eine Verminderung der eigenen Vorzüge angesehen wird. Zur Flucht des eigenen sittlich Guten neigt uns die Trägheit, zur Flucht des fremden Guten der Neid (Scheelsucht). Tritt uns das fremde Gute so hindernd in den Weg, daß in unserem Gemüte unordentliche Rachbegierden entstehen, so haben wir den Zorn oder vielmehr die Zornmütigkeit, insofern diese die erworbene Neigung zum Zorn bedeutet.

Es könnte befremden, daß bei der Aufzählung der Hauptlaster der Stolz übergangen wurde, den man doch den Anfang aller Sünden zu nennen pflegt. Allein der Stolz ist nicht ein gewöhnliches Laster, welches mit den übrigen auf die gleiche Stufe gestellt werden könnte, er ist vielmehr das Laster aller Laster oder die gemeinsame Wurzel aller Laster. Er besteht in dem unordentlichen Verlangen nach eigener Auszeichnung[1] oder in der ungebührlichen Selbstüberhebung. Nun liegt aber diese unordentliche Begierde nach Auszeichnung allem unordentlichen irdischen Streben zu Grunde. In

[1] Inordinatus appetitus propriae excellentiae (S. th. 1, 2, q. 84, a. 2).

Digitized by Google

allen unordentlichen Strebungen wollen wir das liebe Ich über Gebühr erheben. Dies ist der gemeinsame, immer stillschweigend vorausgesetzte Zweck, der uns zum Bösen antreibt. Sieht man also auf die Triebfeder des Bösen, so ist der Stolz nicht ein einzelnes Laster, sondern die Grundwurzel aller. Die sieben Hauptlaster sind nur sozusagen die sieben Röhren, durch die der Stolz seine Wasser ausströmt, oder die sieben Fangarme, durch die er seinen Zweck zu erreichen sucht. Unter diesen Fangarmen ist der erste die Habsucht, weil sie die Mittel und Wege zur Befriedigung aller bösen Begierden bietet. Sieht man deshalb nicht auf den Zweck, sondern auf die Ausführung zur Erreichung der Selbstauszeichnung, so ist die Habsucht das erste Laster und die Wurzel der sechs andern Hauptsünden[1].

Der Stolz ist zu unterscheiden von der Ruhmbegierde und dem Ehrgeiz. Der Ehrgeiz (ambitio) strebt unordentlich nach Ehre; er will, daß andere ihm ihre Achtung bezeigen und ihn loben. Die Ruhmgier (inanis gloria) ist das ungeordnete Streben nach Ruhm vor der Welt. Der Ruhm ist die hohe Meinung, die andere von uns und unsern Vorzügen haben; er ist die Wirkung der Ehre und des Lobes. Denn dadurch, daß jemand geehrt und gelobt wird, erlangt er Ruhm bei den Menschen. Der Stolz (superbia) endlich strebt unordentlich nach Selbstauszeichnung. Er erhebt sich selbst über das Maß des ihm Gebührenden. Ehrgeiz und Ruhmsucht haben bis zu einem gewissen Grade den Stolz (Hochmut) zur Voraussetzung und befördern ihn hinwiederum. Ruhm und Ehre nähren die hohe Meinung, die man von sich selbst hat, und dadurch das ungeordnete Streben nach Selbstauszeichnung. Doch kann es geschehen, daß ein recht stolzer, hochmütiger Mensch weniger ehrgeizig ist als ein minder stolzer. Denn der Stolz kann sich bis zur Verachtung seiner Mitmenschen und ihrer Ehrenbezeigungen steigern. Gott gegenüber kann von Ruhmsucht und Ehrgeiz nicht die Rede sein, wohl aber von Stolz, weil der stolze Mensch sich so über sich selbst zu erheben vermag, daß er keine Autorität mehr über sich duldet und sich deshalb gegen Gott empört.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besondern.

§ 1. Klugheit.

1. Die Klugheit *(φρόνησις)* ist die Tugend des Verstandes, durch die wir in jedem einzelnen Falle richtig beurteilen, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, oder kurz: sie ist die Fertigkeit in der richtigen Beurteilung unserer einzelnen konkreten Handlungen nach ihrer sittlichen Beziehung. Die Klugheit zeigt dem Willen, wie er sein Wollen unter den vorliegenden Umständen (hic et nunc) einzurichten habe, um sittlich gut zu sein. Die Lateiner nennen sie prudentia aus providentia,

[1] S. Thom. a. a. O. a. 2 et 4. In diesem Sinne sagt der hl. Paulus (1 Tim 6, 10): Eine Wurzel aller Sünden ist die Habsucht.

Digitized by Google

weil sie das zu Vollbringende voraussieht und zu ordnen sucht. Der Gegenstand der Tugend der Klugheit ist nur das sittlich Gute und Böse. Sie betrachtet das Handeln nach der Beziehung der Angemessenheit zum Menschen als solchem[1]; sie regelt den Menschen nicht nach irgend einer besondern Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck, sondern allgemein, damit er als Mensch nach allen seinen Beziehungen, ganz besonders aber nach seiner Beziehung zum letzten Ziel wohlgeordnet sei.

Man darf die Tugend der Klugheit nicht verwechseln mit gewissen verwandten Verstandesfertigkeiten und Künsten, die den Menschen nur unter einer bestimmten Rücksicht und in Bezug auf einen besondern Zweck tüchtig machen und die man Klugheit im weiteren und uneigentlichen Sinne nennen kann. Wir reden von einem klugen Kaufmann, Beamten usw. Damit wollen wir über den sittlichen Charakter dieser Leute kein Urteil abgeben, sondern bloß ausdrücken, daß sie eine gewisse Fertigkeit im Beurteilen dessen besitzen, was zur guten Verwaltung ihres Amtes oder Geschäfts oder zur Erreichung des ihnen vorgesetzten Zieles notwendig ist. Die Geschäftsklugheit hat mit der sittlichen Tugend der Klugheit nichts zu tun. Sie unterscheidet sich sowohl nach dem Zweck als nach dem Gegenstand von ihr.

Die sittliche Klugheit will den Menschen als Menschen ordnen und zum Endziel des ganzen Lebens führen. Die verschiedenen Arten von Geschäftsklugheiten zielen auf irgend einen untergeordneten besondern Zweck. Die sittliche Klugheit ordnet unmittelbar den Willen und alle andern Handlungen nur insofern, als es notwendig ist, damit der Wille gut sei. Der Geschäftsklugheit ist dagegen der Wille an sich gleichgültig. Sie hat nur ihren besondern Zweck im Auge und sucht die Handlungen so zu ordnen, wie es dieser Zweck erfordert. Die Handlungen, durch welche eine Kunst oder ein Geschäft ihren Zweck erreicht, sind aber nicht die Betätigungen des Willens, sondern die der übrigen Fähigkeiten. Der Wille wählt sich zwar die Ziele, aber er erreicht sie nicht unmittelbar selbst, sondern durch die Tätigkeiten der von ihm abhängigen Vermögen, und um diese letzteren Tätigkeiten ist es der Geschäftsklugheit zu tun. Ob der Wille gut oder bös sei und die Handlung dem Menschen als Menschen angemessen sei oder nicht, danach fragt sie nicht. Es kann daher auch jemand eine große Klugheit in einem Geschäfte oder einer Kunst haben, ohne die sittliche Tugend der Klugheit zu besitzen. Oft stehen sich die Forderungen der Geschäftsklugheit und sittlichen Klugheit geradezu entgegen. Von dem Standpunkt des Geschäftsmannes oder Künstlers mag eine Handlung als sehr zweckdienlich und empfehlenswert erscheinen, welche vor dem Richterstuhl der sittlichen Klugheit verurteilt wird.

Wie von der Geschäftsklugheit, so unterscheidet sich die sittliche Klugheit auch wesentlich von den übrigen sogenannten Verstandestugenden, von denen früher (S. 302) die Rede war. Die Klugheit geht auf die einzelnen konkreten Hand-

---

[1] Deshalb definiert Aristoteles (Ethic. Nic. VI, c. 6, 1140 b 20) mit Recht: *Ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν.* Die Worte *ἀνθρώπινα ἀγαθά* bezeichnen das dem Menschen als Menschen eigentümliche (sittlich) Gute.

Digitized by Google

lungen, sie ist unmittelbar praktisch. Dasselbe gilt aber nicht von den reinen Verstandestugenden, die es mit dem Allgemeinen und Notwendigen zu tun haben.

2. Wir haben die Klugheit den sittlichen Tugenden beigezählt. Mit welchem Recht? Sie scheint ja nicht einmal eine eigentliche Verstandestugend zu sein. Denn diesen ist es eigen, den Verstand wesentlich auf die Wahrheit hinzuneigen. Will man also behaupten, die Klugheit sei eine Verstandestugend, so muß man annehmen, sie sei in ihren Urteilen unfehlbar.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir wieder an die Unterscheidung zwischen der praktischen und spekulativen Vernunft (S. 302) erinnern. Die spekulative Vernunft hat es mit der Sache in sich selbst zu tun, sie geht auf das Allgemeine und Notwendige; die praktische Vernunft dagegen hat die einzelnen konkreten Handlungen des Menschen zum Gegenstand und berücksichtigt nur, was dem Menschen in den vorliegenden konkreten Umständen zu tun sei[1]. Zur Wahrheit des Urteils der praktischen Vernunft ist also nicht notwendig, daß sich die Sache absolut und immer so verhalte, wie das Urteil lautet, sondern bloß, daß dem Handelnden selbst unter den vorliegenden konkreten Umständen ein bestimmtes Handeln gut sei. Und in diesem Urteil kann die Klugheit nicht irren. Auch der kluge Mann kann unklug urteilen, aber nicht, wenn er von seiner Klugheit Gebrauch macht. Erst dann kann man klugerweise mit Sicherheit urteilen, wenn es einleuchtend ist, daß unter den vorliegenden Umständen dem Handelnden ein bestimmtes Verhalten recht und gut sei. Dieses sichere Urteil kann nie falsch sein. Es macht ja nicht Anspruch auf absolute Wahrheit, sondern nur auf Wahrheit in Bezug auf den Handelnden in den gegebenen Umständen. Deshalb ist es wohl möglich, daß jemand in einem gegebenen Falle klug urteilt und handelt, obwohl seine Handlung objektiv betrachtet unrecht ist[2].

Die Klugheit ist also eine wahre Verstandestugend. Der Grund, warum sie allein von den Verstandestugenden den sittlichen Tugenden beigezählt wird, ist ein doppelter. Sie ist allerdings nicht in dem Sinne eine sittliche Tugend, als ob sie aus sich allein die sittlichen Akte setzte; denn diese müssen frei sein und können deshalb nur mittelbar oder unmittelbar vom Willen ausgehen. Aber sie hat das sittliche Handeln zu ihrem eigentlichen Gegenstand, und zwar nicht bloß theoretisch, sondern praktisch, indem sie dem Willen zeigt, was in Bezug auf jede einzelne Handlung von der sittlichen Ordnung gefordert werde. Die Leitung des sittlichen Verhaltens des Menschen ist ihre wesentliche Aufgabe. Sie schreibt allen übrigen Tugenden das richtige Maß vor, von dem sie sich nicht entfernen können, ohne aufzuhören wahre Tugenden zu sein. Jede Tugend ist wesentlich durch die Klugheit bedingt, eine unkluge Tugend ein Widerspruch. Mit Recht wird deshalb die Klugheit die Königin der sittlichen Tugenden genannt. Man kann sie auch mit dem Feldherrn vergleichen, der den Kriegsplan entwirft und jedem Offizier und Soldaten seinen Posten anweist.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 57, a 5. ad 6.
[2] Lessius, De iustit. et iure l. I, c. 1, n. 3.

Digitized by Google

Der Hauptgrund jedoch, warum die Klugheit einfachhin den ſittlichen Tugenden beigezählt werden muß, iſt folgender. Die Tugend im ſtrengen Sinne verleiht nicht bloß das Können des Guten, ſondern bewirkt, daß man tatſächlich gut handelt. Sie allein macht deshalb den Menſchen, der ſie beſitzt, einfachhin gut und kann ſich folglich nur in einem ſittlich wohlgeordneten Menſchen vorfinden. Von den Verſtandestugenden aber hat bloß die Klugheit dieſe Eigenſchaft. Die andern können alle mit einem unſittlichen Leben zuſammen beſtehen, nicht aber die Klugheit, wenigſtens nicht in einem höheren Grade der Vollkommenheit. Letztere kann nicht über ihre erſten Anfänge hinaus zu einem höheren Grade der Vollkommenheit gelangen, wenn der Wille nicht dauernd auf das Gute gerichtet iſt. Sie hat alſo den guten Willen zur Vorausſetzung. Es iſt nämlich moraliſch unmöglich, daß der Verſtand dauernd leicht und richtig beurteile, was die ſittliche Ordnung von uns verlangt, wenn der Wille ungeordnet iſt. Die Klugheit hat es nicht bloß mit der Theorie zu tun wie die Wiſſenſchaft, oder mit einer Kunſtfertigkeit in Bezug auf einen Zweck, der von unſerem Belieben abhängt, ſie iſt weſentlich praktiſch und ſtellt beſtändig ganz beſtimmte und konkrete Forderungen an den Willen, denen ſich dieſer nicht beliebig entziehen kann und die ihm manchmal recht unliebſam ſind. Entweder wird nun der Wille ſich dieſen Forderungen unterwerfen und ſo durch Übung des Guten die Tugend erwerben, oder aber er wird den läſtigen Mahner zum Schweigen bringen und allmählich ſeiner eigenen Neigung dienſtbar machen[1]. Denn in allen nicht vollſtändig einleuchtenden Dingen hat der Wille die größte Herrſchaft über den Verſtand (S. 55 f). Was man wünſcht, das glaubt man gern. So wird der Wille den Verſtand an der Erwerbung der vollkommenen Fertigkeit in der richtigen Beurteilung des ſittlich Guten hindern[2].

[1] Arist., Ethic. Nic. VI 13 et III 6.

[2] Zu der hier vorgetragenen ariſtoteliſchen Lehre meint Ziegler (Ethik der Griechen und Römer [1886] 122): „Der Zirkel, der darin liegt, daß der Wille gut werden ſoll dadurch, daß er der Einſicht folgt, und doch, um ihr folgen zu können, ſchon von Natur dieſe Richtung aufs Gute haben muß — dieſen Zirkel haben die Neueren alle wohl erkannt.“ Es wäre doch bedauerlich, wenn alle Neueren da einen Zirkel gefunden hätten, wo keiner iſt. Die ariſtoteliſche Lehre iſt kurz folgende. Dem Willen iſt die Neigung zum Guten angeboren, und dieſe Neigung iſt vom Verſtand in ihrem Daſein unabhängig; aber damit ſie ſich betätigen könne, muß der Verſtand ein Gut erkannt haben und dem Willen als begehrenswert vorſtellen. In dieſer erſten Erkenntnis iſt der Verſtand vom Willen unabhängig. Ja der Verſtand kann ſogar unabhängig von der Beſchaffenheit des Willens eine gewiſſe unvollkommene Fertigkeit in der richtigen Beurteilung des ſittlich Guten erwerben (Suarez, De virtut. in genere disp. 3, sect. 9, n. 13). Aber eine vollkommmene Fertigkeit in der richtigen ſittlichen Beurteilung, alſo die eigentliche Tugend der Klugheit, wird der Verſtand nicht erlangen, wenn der Wille das ihm anfänglich dargebotene Licht nicht gebraucht oder den erſten Vorſchriften der Klugheit nicht folgt. Denn in dieſem Falle wird er den Verſtand beeinfluſſen, ihn von der Betrachtung des ſittlich Guten ablenken, ſo ſein Urteil trüben und ihn an der Erwerbung der vollkommenen Tugend der Klugheit hindern. Wenn Ariſtoteles (Ethic. Nic. VI, c. 13, 1144) und Thomas (S. th. 1, 2, q. 57, a. 4) behaupten, die Klugheit ſetze den guten Willen voraus, ſo reden ſie von der eigentlichen (vollkommenen) Tugend der Klugheit, nicht von ihren erſten Anfängen.

Digitized by Google

3. Um jede Kardinaltugend reiht sich nach dem früher Gesagten (S. 311) eine ganze Gruppe von Tugenden, welche sie unterstützen oder ergänzen und deshalb Teile der Kardinaltugend genannt werden. Nach dem Vorgange Aristoteles', Ciceros und anderer unterscheidet der hl. Thomas folgende untergeordnete Tugenden oder Teile der Klugheit.

a) Arten der Klugheit oder subjektive Teile derselben sind die persönliche Klugheit und die Klugheit in der Leitung anderer.

b) Hilfstugenden oder integrierende Teile der Klugheit sind: die leichte Erinnerung (memoria) an Vergangenes, das zur sittlichen Beurteilung der Handlung dient; Verständnis (intelligentia) für das gegenwärtig Vorhandene; Gelehrigkeit (docilitas) in Bezug auf fremde Belehrung; Scharfsinn (sollertia) in Auffindung des Richtigen; Vernünftigkeit (ratio) im Vergleichen und Abschätzen verschiedener Dinge; Vorsicht (providentia) in der Anordnung alles zum Zwecke Nötigen; Umsicht (circumspectio) in Berücksichtigung aller Umstände der Handlung; endlich Behutsamkeit (cautio) in Vermeidung aller entstehenden Hindernisse. Die Klugheit soll ihr Urteil darüber abgeben, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Die genannten Tugenden haben die Aufgabe, dieses Urteil vorzubereiten oder bei seiner Ausführung — soweit dazu der Verstand hilft — mitzuwirken. Deshalb werden sie integrierende Teile oder Hilfstugenden der Klugheit genannt.

c) Verwandte Tugenden der Klugheit (potentielle Teile) sind die Überlegung (eubulia), die Einsicht (synesis) und das (höhere) Urteil (gnome). Die Überlegung ist die Fertigkeit im Auffinden der Mittel zum Zweck (sittliche Findigkeit), die Einsicht die Fertigkeit im klaren, entschiedenen Urteil nach geschehener Überlegung, das (höhere) Urteil die Fertigkeit, in Fällen, wo die gewöhnlichen, zunächstliegenden Regeln des Handelns nicht ausreichen oder zu Unträglichkeiten führen, nach höheren Grundsätzen der Billigkeit das Richtige zu finden.

Ob die angeführten Tugenden in Wirklichkeit alle voneinander und von der Klugheit verschieden oder ob mehrere von ihnen bloß besondere Richtungen sind, unter denen die eine und dieselbe Tugend aufgefaßt wird, ist eine offene Frage, die verschieden beantwortet wird[1]. Zu Gunsten der bejahenden Antwort spricht die Erfahrungstatsache, daß diese verschiedenen Fertigkeiten nicht bei allen in gleicher Weise zur Entwicklung gelangen.

§ 2. Die Gerechtigkeit.

1. Gerecht ist nach allgemeiner Anschauung der, welcher jedem das Seinige gibt. Folglich ist die Gerechtigkeit jene Tugend, die unsern Willen geneigt macht, stets jedem das Seinige zu geben[2].

[1] Diese Bemerkung gilt auch von manchen Tugenden, in welche die übrigen Kardinaltugenden eingeteilt zu werden pflegen.

[2] S. Ambros. l. 1 de offic. c. 24: Iustitia est, quae suum cuique tribuit. Die in die Pandekten aufgenommene Definition Ulpians lautet: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Unter ius suum ist hier dasjenige

Digitized by Google

Faßt man dieſe Begriffsbeſtimmung im weiteſten Sinne auf, ſo begreift die Gerechtigkeit alle Tugenden des Willens, ſomit die ganze Vollkommenheit in ſich. Wer nach allen Beziehungen einem jeden das ihm irgendwie Gebührende gibt, beobachtet die ganze ſittliche Ordnung, iſt mithin vollkommen. Deshalb wird in der Sprache der Heiligen Schrift häufig unter Gerechtigkeit Heiligkeit verſtanden. Diejenigen werden ſelig geprieſen, die nach Gerechtigkeit, d. h. nach Heiligkeit hungern und dürſten.

Doch hier, wo wir von der Gerechtigkeit im Unterſchied zu den andern Tugenden reden, wird die obige Begriffsbeſtimmung in einem engeren Sinne genommen. Sie bezieht ſich nur auf jene Tugend, welche den Menſchen in ſeinem Verhältnis zu andern vernünftigen Weſen ordnet und bewirkt, daß er jedem andern das gibt, was er ihm ſchuldet. Niemand nennt denjenigen im eigentlichen Sinne gerecht, der ſich ſelbſt, ſondern nur denjenigen, der andern das Gebührende zukommen läßt.

Aber auch in dieſem engeren Sinne kann man von der Gerechtigkeit in doppelter Bedeutung reden. Man kann unter Gerechtigkeit entweder jede Tugend verſtehen, die andern gibt, was ſie ihnen ſchuldet, oder aber bloß jene Tugend, die andern nach Gleichheit das Ihrige gibt. Die Gerechtigkeit in der erſten Bedeutung[1] begreift als Arten unter ſich nicht nur die allgemeine und die beſondere Gerechtigkeit, ſondern auch die Gottesverehrung, den Gehorſam uſw. In der letzteren Bedeutung dagegen iſt bloß die beſondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn.

Die allgemeine Gerechtigkeit (iustitia generalis vel legalis) ordnet das Individuum in ſeiner Beziehung zu dem Gemeinweſen, deſſen Teil es iſt. Jedes Glied ſchuldet dem Gemeinweſen, dem es als Teil angehört, das zum Gemeinwohl Notwendige, und die Tugend, welche es geneigt macht, dieſes Notwendige der Geſamtheit zu leiſten, heißt die allgemeine oder legale Gerechtigkeit. Legale Gerechtigkeit wird ſie genannt, weil es Sache des Geſetzes iſt, im einzelnen zu beſtimmen, was die Glieder der Geſamtheit zum Zweck des Gemeinwohles zu leiſten haben. Allgemeine Gerechtigkeit heißt ſie, weil die Betätigungen aller Tugenden nach Erfordernis der Umſtände zum Geſamtwohl nötig ſein und deshalb vom Geſetz vorgeſchrieben werden können. Weil es Aufgabe des Leiters des Gemeinweſens iſt, geſetzlich zu beſtimmen, was die Glieder zu leiſten haben, ſo iſt die legale Gerechtigkeit in anderer Weiſe im Geſetzgeber als in den Untergebenen. Im Geſetzgeber iſt ſie nach dem treffenden Ausdruck des hl. Thomas architektoniſch, inſofern ſie gewiſſermaßen den Bauplan für das Ganze zu entwerfen hat, während es Aufgabe des Untergebenen iſt, denſelben auszuführen.

zu verſtehen, was man andern von Rechts wegen ſchuldet, oder was die andern als das Ihrige von uns zu fordern ein Recht haben. — Über die Tugend der Gerechtigkeit vgl. man beſonders Pruner, Die Lehre vom Recht und der Gerechtigkeit (2 Bde: 1857 bis 1858); Derſ., Moraltheologie (1902); Lehmkuhl, Theolog. mor. I, n. 748; Van Gestel, De Iustitia et lege civili (2 ed. Groningae 1896), eine ſehr gute Monographie über die Grundbegriffe des Rechts und der Gerechtigkeit.

[1] Iustitia communiter dicta, wie der hl. Thomas ſie nennt (2, 2, q. 120, a. 2; 1, 2, q. 60, a. 3): omnes virtutes morales quae sunt circa operationes conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum.

Digitized by Google

Die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) ordnet den Menschen in seinen Beziehungen zu andern Privatpersonen und macht ihn geneigt, diesen nach voller Gleichheit das Ihrige zu geben. Sie zerfällt wieder in die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa) ordnet die Glieder der Gesellschaft untereinander und macht den Menschen geneigt, einem jeden andern nach voller Gleichheit das Seinige zu geben. Die austeilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva) macht die Leiter des Gemeinwesens geneigt, jedem Gliede desselben von den öffentlichen Gütern und Lasten das ihm nach seiner Würdigkeit und seinen Kräften Gebührende zu geben, und die Glieder, damit zufrieden zu sein.

3. Es fragt sich, ob die genannten drei Arten von Gerechtigkeit: die legale, ausgleichende und austeilende in gleicher Weise den Namen Gerechtigkeit verdienen; manche halten die legale Gerechtigkeit nur für eine Gerechtigkeit im weiteren und uneigentlichen Sinne.

Hält man sich an die oben aufgestellte Begriffsbestimmung: „Gerechtigkeit ist die Tugend, die jedem andern das Seinige gibt", so ist die legale Gerechtigkeit ebensowohl als die ausgleichende und austeilende eine Art Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne[1], weil die allgemeine Definition vollkommen auf sie paßt. Alle kommen darin überein, daß sie sich auf andere beziehen und ihnen das Ihrige geben. Nimmt man aber die Gerechtigkeit in diesem allgemeinen Sinne (iustitia communiter dicta), wie der hl. Thomas sie nennt[2], so sind nicht nur die drei genannten, sondern auch die Tugend der Gottesverehrung, des Gehorsams und der Billigkeit Gerechtigkeiten im eigentlichen Sinne. Denn alle diese Tugenden geben andern das Ihrige, d. h. dasjenige, worauf sie ein Recht haben[3].

Nimmt man aber die Gerechtigkeit in einem engeren Sinne als „die Tugend, die andern nach Gleichheit gibt, was sie ihnen als das Ihrige schuldet", so daß das Moment der Gleichheit in den Begriff der Gerechtigkeit hineingezogen wird, so ist bloß die besondere Ge-

---

[1] Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 58, a. 5 c und In 5 Ethic. l. 3: Iustitia particularis est univoca, i. e. conveniens in nomine cum legali. Et hoc quidem quia conveniunt in definitione secundum idem genus, in quantum utraque in eo quod est ad alterum.

[2] 2, 2, q. 120, a. 2 c et ad 1.

[3] Stein (Die soziale Frage im Lichte der Philosophie [1897] 614) schreibt: „Diese (der Gerechtigkeit entsprechende) Proportionalität hat man bisher vielfach dahin verstanden, daß man jedem das Seine (suum cuique) im guten wie im schlimmen Sinne zuzuteilen habe. Gegen diese egoistische Deutung der Gerechtigkeit erhebt nun das sozialisierte Empfinden der Gegenwart einen lauten und lebhaften Protest. Dem auf das Individuum gestellten und zugespitzten römischen Recht mag ja das suum cuique adäquat sein, das soziale Ethos verwirft diese egoistisch-individualistische Gerechtigkeitsformel." Die ganze Auslassung geht von der falschen Voraussetzung aus, unter dem suum habe man nur das zu verstehen, was ein Individuum dem andern als das Seinige zu geben hat. Auch die legale und die austeilende Gerechtigkeit, die Gottesverehrung usw. geben in ihrer Weise suum cuique. Von Egoismus kann in Bezug auf die Gerechtigkeit keine Rede sein, weil sie vom eigenen Vorteil absieht. Die Gerechtigkeit ist nach dem treffenden Ausdruck des Stagiriten gewissermaßen ein fremdes Gut; sie gibt andern, was ihnen gebührt.

Digitized by Google

rechtigkeit, welche die austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit als Unterarten enthält, Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne. Nur diese besondere Gerechtigkeit stellt volle Gleichheit her zwischen Schuld und Leistung. Zu dieser Gleichheit sind nämlich drei Dinge erfordert: die Leistung muß sich auf einen andern beziehen, sie muß ihm ferner als das Seinige gebühren, endlich muß sie die Schuld vollkommen ausgleichen, d. h. es muß gerade so viel geleistet werden, als man schuldet[1]. Diese Gleichheit wird aber nur von der besondern Gerechtigkeit (iustitia particularis) hergestellt. Also ist auch nur sie, nicht aber die iustitia legalis und noch weniger die Tugend der Gottesverehrung, des Gehorsams und der Billigkeit, eine Gerechtigkeit im engeren und strengeren Sinne.

4. Die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) wird, wie schon gesagt, eingeteilt in die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Beide streben nach Gleichheit zwischen Leistung und Schuld, oder geben andern genau so viel, als ihnen gebührt, aber in verschiedener Weise. Die ausgleichende Gerechtigkeit stellt absolute Gleichheit her, so daß sich Schuld und Leistung in einer einfachen Gleichung ausdrücken lassen. Schuldet jemand einem andern hundert Mark, so muß er auch aus Gerechtigkeit genau hundert Mark zahlen. Zahlt er weniger, so verfehlt er sich gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, er enthält dem Nebenmenschen das Seinige vor, zahlt er aber mehr, so tut er dies nicht aus Gerechtigkeit, sondern aus Freigebigkeit. Man nennt diese Gleichheit zwischen zwei Sachen nach dem Vorgange des Aristoteles arithmetische Gleichheit[2]. Die Gleichheit, welche die austeilende Gerechtigkeit anstrebt, ist anderer Art. Sie gibt jedem von den öffentlichen Gütern und Lasten nach Maßgabe seiner Würdigkeit und seiner Kräfte. Wer also größere Würdigkeit hat, soll auch größeren Anteil an den öffentlichen Gütern erhalten. Man pflegt deshalb zu sagen, die austeilende Gerechtigkeit erstrebe die geometrische Gleichheit, d. h. sie erstrebe die Gleichheit zweier Verhältnisse oder Proportionen[3]. Wenn der eine doppelt so viel Verdienste hat als ein anderer, so soll er auch doppelten Anteil an den öffentlichen Gütern haben. Ebenso soll auch die Belastung eines jeden (z. B. durch Steuern) im Verhältnis zu seinen Kräften stehen[4].

5. Nach dem Gesagten ist ein großer Unterschied zwischen der rechten Mitte, welche die Tugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes beobachten, und dem von der Gerechtigkeit (iustitia particularis) einzuhaltenden Maße.

---

[1] S. Thom.. In 3 dist. 33, q. 3, a. 4, sol. 1: Sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad rationem: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adaequentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et *haec adaequatio proprius modus iustitiae est.* Unde obicumque invenitur ista adaequatio complete, et *iustitia quae est virtus specialis.* . . . Ista autem *adaequatio tria complectitur,* ut ex dictis patet: scil. ut sit ordinatum *ad alterum;* ut sit ei *debitum,* alias superexcederet actio ad quem fit; et ut *tantum reddatur quantum debetur;* alias deficeret in minus.

[2] Arist., Ethic. Nic. V 7. [3] Ebd.

[4] Daß nicht nur die Verteilung der öffentlichen Güter, sondern auch die der öffentlichen Lasten Aufgabe der austeilenden Gerechtigkeit ist, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (2, 2, q. 61, a. 3).

Digitized by Google

Alle moralischen Tugenden haben zwar ihr bestimmtes Maß, die richtige Mitte, die sie einhalten müssen[1]. In diesem Sinne sagt man in medio stat virtus. Während aber bei der Mäßigkeit und Tapferkeit der Handelnde selbst der unmittelbare Maßstab für das richtige Verhalten ist, hat die Gerechtigkeit ihr unmittelbares Maß an der geschuldeten Sache. Die Gerechtigkeit fragt nicht wie die Mäßigkeit und der Starkmut: Was ist dem Handelnden angemessen? sondern: Was schulde ich dem Nächsten?[2] Diese geschuldete Sache ist ihr unmittelbares Maß. Sie will dem andern nach Gleichheit geben, was er zu fordern berechtigt ist. Die übrigen Tugenden dagegen haben keine konkrete, bestimmte Sache zum Maß, sondern suchen immer nur das Verhalten so einzurichten, wie es sich für den Handelnden unter Berücksichtigung aller vorhandenen Umstände geziemt. Dieses Maß muß die Vernunft im einzelnen aufsuchen und festsetzen, während sie bei der Gerechtigkeit nur nach der geschuldeten Sache zu fragen braucht. Man pflegt deshalb mit dem hl. Thomas das von der Gerechtigkeit einzuhaltende Maß medium rei, das von der Mäßigkeit und dem Starkmut zu beobachtende Maß medium rationis zu nennen[3].

6. Die Gerechtigkeit wird allgemein zu den vier Kardinaltugenden gezählt. Von den neueren Schriftstellern wird gewöhnlich die Kardinaltugend der Gerechtigkeit eingeteilt in die legale oder allgemeine (iustitia legalis vel generalis) und die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis), welche dann wieder in die austeilende und ausgleichende unterabgeteilt wird. Wir selbst haben uns in den früheren Auflagen dieses Werkes dieser fast allgemeinen Ansicht angeschlossen. Noch neuestens hat diese Ansicht an Vermeersch einen gelehrten Vertreter gefunden[4]. Eine erneute Prüfung dieser Frage hat uns davon überzeugt, daß diese Ansicht nicht richtig ist, wenigstens nicht der Meinung des hl. Thomas entspricht, dessen Lehre von den Tugenden vom allergrößten Ansehen ist.

Unter der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die neben der Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit als vierte Kardinaltugend aufgeführt wird, ist einzig und allein die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) zu verstehen, welche die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit als Unterarten unter sich begreift[5].

---

[1] S. oben 304. [2] S. Thom. 2, 2, q. 57, a. 1.

[3] Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß hierdurch dem früher über die Norm des Sittlichen Gesagten nicht widersprochen wird. Wenn auch der unmittelbare und besondere Maßstab der Gerechtigkeit die geschuldete Sache ist, so bleibt doch der allgemeinere und tiefere Grund, warum es für den Menschen sittlich gut ist, andern das Ihrige zu geben, der, weil sich dies für ihn als gesellschaftliches Wesen geziemt. Kraft seiner Natur ist er auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit andern hingeordnet. Deshalb sind ihm alle Handlungen geziemend, die ihrer Natur nach zum Zusammenleben vernünftiger Wesen notwendig oder förderlich sind. Dazu gehört aber vor allem, daß man jedem das Seinige gebe.

[4] Quaestiones de iustitia (1901) 27: Virtus *cardinalis* iustitiae non est specialis ut infima species, sed ut genus sub se continens binas species, iustitiam generalem et particularem, quae posterior rursus dividitur in commutativam et distributivam.

[5] Eingehender haben wir diese Behauptung begründet in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie (1901) 635 ff. Namentlich haben wir daselbst ausführlich nachgewiesen, daß der hl. Thomas nur die *iustitia particularis* als Kardinaltugend

Digitized by Google

a) Nach der allgemeinen Lehre der Theologen mit dem hl. Thomas haben die Kardinaltugenden einen besondern, abgegrenzten Gegenstand (materia specialis, determinata) und zwar einen solchen, der dem sittlichen Handeln besondere Schwierigkeiten bereitet oder von besonderer Wichtigkeit ist[1]. Nun aber hat die iustitia legalis oder generalis keinen solchen besondern, umgrenzten Gegenstand. Gerade deshalb heißt sie nach Aristoteles die ganze oder alle Tugend, weil sie die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet. Folglich kann die legale Gerechtigkeit nicht eine Kardinaltugend und noch viel weniger ein bloßer Teil derselben sein.

b) Nach der konstanten Lehre des Aristoteles, des hl. Thomas und fast aller Theologen und Philosophen ist das charakteristische Merkmal der Kardinaltugend der Gerechtigkeit das medium rei, von dem oben S. 323 die Rede war. Dieses medium rei ist aber im eigentlichen Sinne nur in der besondern Gerechtigkeit vorhanden. Der hl. Thomas kennt ebenso wie Aristoteles nur ein doppeltes medium rei, entsprechend den zwei Arten der besondern Gerechtigkeit[2].

c) An manchen Stellen lehrt Thomas ausdrücklich, nur die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) sei als Kardinaltugend anzusehen. Es gibt, so behauptet er, eine allgemeine und eine besondere Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine besondere Tugend, insofern sie einen bestimmten Gegenstand hat, nämlich das, was im gegenseitigen Verkehr der eine dem andern schuldet, und diese Gerechtigkeit wird hier zur Zahl der Kardinaltugenden gerechnet. Die andere Art von Gerechtigkeit heißt allgemeine Gerechtigkeit usw[3].

7. Obwohl die austeilende Gerechtigkeit ebenso wie die ausgleichende zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit als Unterart oder subjektiver Teil gehört, so ist doch die ausgleichende Gerechtigkeit in vollkommenerem Sinne Gerechtigkeit als die austeilende. Sie wird deshalb auch im engsten Sinne Gerechtigkeit (iustitia rigorosa) genannt. Der eigentümliche Charakter der

---

angesehen wissen will. Er spricht allerdings zuweilen von der Kardinaltugend der Gerechtigkeit in einer Weise, daß man darunter die iustitia communiter dicta verstehen könnte. Das geschieht aber nur dann, wenn er sich damit begnügt, die Gerechtigkeit von den drei andern Kardinaltugenden zu unterscheiden. Wo immer er aber die Kardinaltugend der Gerechtigkeit genauer nach ihrem Wesen bestimmt und ihren Teilen gegenüberstellt, versteht er darunter nur die iustitia particularis.

[1] 1, 2, q. 61, a. 4: alii et melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum *quod determinantur ad materias speciales*, unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur.

[2] 2, 2, q. 58, a. 10 und q. 61, a. 2. An letztgenannter Stelle sagt er (ad 2): Generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem *geometricam*, in alia secundum *arithmeticam*. Ähnlich In 3 dist. 31, q. 1, a. 3, sol. 2. Man vgl. Arist., Ethic. l. 5, c. 3 ff.

[3] In 3 dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 2: Iustitia quaedam est generalis, quaedam specialis. *Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam* in communicationes quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: *et sic ponitur hic una de quatuor virtutibus cardinalibus.* Alio modo dicitur generalis etc. Vgl. ebd. q. 2, a. 1, sol. 3 ad 3; ferner De virtut. cardin. a. 3 ad 8; 2, 2, q. 58, a. 8 ad 2. Vgl. die Zusammenstellung der Texte in der Zeitschrift für kathol. Theologie (1901) 641 ff.

Digitized by Google

Gerechtigkeit kommt um so vollkommener zur Geltung, je mehr sich eine Tugend auf andere bezieht oder vom eigenen Interesse absieht und je vollkommener sie andern nach Gleichheit das Ihrige gibt. Beide Eigenschaften sind aber bei der ausgleichenden Gerechtigkeit schärfer ausgeprägt als bei der austeilenden. Bei der letzteren gibt die Gesamtheit oder der Leiter derselben in ihrem Namen den einzelnen das, was ihnen als Gliedern des Ganzen von den öffentlichen Gütern und Lasten gebührt; sie bezieht sich also nicht im vollkommenen Sinne auf andere, da das Glied im Ganzen enthalten ist.

8. Unter den Tugenden der Gerechtigkeit verpflichtet bloß die ausgleichende Gerechtigkeit zur Rückerstattung (Restitution). Der allgemeine Grund hiervon ist, weil das Formalobjekt der ausgleichenden Gerechtigkeit nach geschehener Verletzung nicht nur spezifisch, sondern auch numerisch in gleicher Weise besteht, wie es vorher bestanden hat, was bei den übrigen Tugenden nicht der Fall ist. Die Gerechtigkeit fordert, daß jedem das Seinige gegeben bzw. belassen werde. Hat nun ein Glied der Gesellschaft dem andern das Seinige weggenommen oder unbefugt geschädigt, so verlangt die Gerechtigkeit, daß ihm dasselbe zurückerstattet oder vergütet werde. Denn auch nach geschehener Rechtsverletzung bleibt es wahr, daß der andere des Seinigen entbehrt; deshalb fordert die Gerechtigkeit, daß es ihm gegeben werde.

Die austeilende Gerechtigkeit dagegen bezieht sich unmittelbar auf die öffentlichen Güter, die sie im rechten Verhältnis des Verdienstes unter die Glieder der Gesellschaft verteilt[1]. Hat jemand diese Güter nicht den Forderungen der austeilenden Gerechtigkeit entsprechend verteilt, so ist es unmöglich, das wieder durch Schadenersatz gutzumachen. Denn durch die Verteilung sind die Güter schon Eigentum der einzelnen geworden, können ihnen also ohne Ungerechtigkeit nicht wieder genommen werden. Er kann auch nicht aus dem eigenen Privatvermögen die Gleichheit herstellen, welche von der austeilenden Gerechtigkeit verlangt wird. Denn diese hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu tun. Wer also die austeilende Gerechtigkeit verletzt hat, kann nichts tun, als sein Vergehen bereuen und sich vornehmen, in Zukunft die Forderungen dieser Gerechtigkeit besser zu berücksichtigen[2].

Ebenso verlangt die Verletzung der legalen Gerechtigkeit — und dasselbe gilt von allen übrigen Tugenden des Willens mit Ausnahme der ausgleichenden Gerechtigkeit — keine Rückerstattung oder Schadloshaltung, weil nach geschehener Übertretung nicht mehr numerisch dasselbe Formalobjekt vorhanden ist. Wer bei einer bestimmten Gelegenheit dem Gemeinwesen nicht geleistet hat, was er

[1] Unter neueren Schriftstellern begegnet man nicht selten der Behauptung, die austeilende Gerechtigkeit verlange, daß jeder im Staate nach dem Verhältnis seiner Verdienste Eigentum oder Einkommen besitze. Das ist ganz unrichtig. Die austeilende Gerechtigkeit hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu tun, welche der Gesamtheit gehören. Behaupten, die austeilende Gerechtigkeit habe alle Güter im Staate, auch die Privatgüter, nach Maßgabe des Verdienstes zu verteilen, wäre die prinzipielle Leugnung des Privateigentums oder der Sozialismus.

[2] De Lugo, De iustit. et iure disp. 1, sect. 3, n. 52; Van Gestel, De iustitia et lege civili[2] 70. Wir setzen natürlich voraus, daß nur die austeilende Gerechtigkeit verletzt sei, nicht aber zugleich auch die ausgleichende, was nicht selten der Fall ist.

Digitized by Google

ihm durch Gehorsam oder Teilnahme an den gemeinsamen Lasten schuldete, kann zwar bei anderer Gelegenheit sein Verhalten bessern, aber den begangenen Fehltritt kann er nicht mehr auf Grund der legalen Gerechtigkeit gutmachen, weil dieselbe Gelegenheit mit demselben Gegenstand nicht mehr wiederkehrt. Er kann zwar freiwillig dem Gemeinwesen gegenüber etwas leisten, wozu er nicht verpflichtet war, und zwar in der Absicht, seinen früheren Fehltritt zu sühnen, aber das ist nicht mehr Sache der legalen Gerechtigkeit. Die Pflichten der letzteren werden durch Gesetz nach Zeit und Umständen bestimmt; hat man die Pflicht verletzt, so kann sie nicht wieder erfüllt oder gutgemacht werden, weil sie nicht mehr vorhanden ist.

9. Von manchen wird die strafende Gerechtigkeit (iustitia vindicativa) als eine von den bisher erklärten verschiedene, vierte Art von Gerechtigkeit aufgeführt. Doch wohl mit Unrecht. Der Richter, der einen Schuldigen straft, übt bei dieser Bestrafung entweder die legale Gerechtigkeit, insofern er um der Erhaltung des öffentlichen Wohles willen straft, oder die austeilende, insofern er bei Bestrafung vieler dasselbe Verhältnis zwischen Strafe und Schuld wahrt, oder endlich die ausgleichende Gerechtigkeit, insofern er die Strafe genau nach dem Maße der Schuld bemißt[1], oder auch insofern er als Beamter durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegen die Gesellschaft verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu strafen.

10. Teile oder untergeordnete Tugenden der Kardinaltugend Gerechtigkeit. Daß unter dieser Kardinaltugend nur die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) zu verstehen sei, haben wir schon bemerkt. Ebenso haben wir über die Arten der Gerechtigkeit (subjektive Teile), nämlich die austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, das Genügende schon gesagt. — Integrierende Teile oder Hilfstugenden der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne gibt es keine. Dagegen unterscheidet man zahlreiche verwandte oder abgeleitete Tugenden der Gerechtigkeit (potentielle Teile), d. h. Tugenden, welche mit der Gerechtigkeit Ähnlichkeit haben, aber die ihr charakteristischen Eigenschaften nur unvollkommen und annäherungsweise besitzen.

Damit eine Tugend im vollkommenen Sinne zur Gerechtigkeit gehöre, muß sie sich a) auf einen andern beziehen und ihm das geben, was er als das Seinige zu fordern streng befugt ist; b) zwischen Leistung und Forderung volle Gleichheit herstellen, so daß sie dem andern genau so viel gibt, als er zu fordern berechtigt ist.

Nun gibt es aber viele Tugenden, die sich zwar auf das Verhältnis des Handelnden zu andern beziehen und insofern der Gerechtigkeit nahestehen, denen aber eine von den beiden genannten Eigenschaften teilweise fehlt und die ebendeshalb von der Gerechtigkeit unterschieden werden müssen.

Aus Mangel an dem ersten Erfordernis werden der Gerechtigkeit als verwandte Tugenden beigezählt: die Wahrheitsliebe, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Leutseligkeit und Billigkeit, die alle darin übereinkommen, daß sie andern das geben, was diese nicht streng als das Ihrige zu fordern berechtigt sind. Die Wahrheitsliebe bezeichnet zuweilen die Liebe zur logischen

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 108, a. 2 ad 1.

Digitized by Google

Wahrheit, d. h. zur Übereinstimmung unseres Denkens mit dem objektiven Sein (der ontologischen Wahrheit) der Dinge. Wir können es an der Liebe zur Wahrheit unserer Erkenntnis fehlen lassen und tun es leider oft, wenn uns die objektive Wahrheit unbequem ist. Der Verstand steht in allen nicht völlig einleuchtenden Erkenntnissen unter der Herrschaft des Willens (s. oben S. 55); wir können unsere Erkenntnis trüben, uns selbst die Wahrheit verschleiern oder uns selbst betrügen. Man nennt diese Wahrheitsliebe wohl auch intellektuelle Wahrhaftigkeit und den Mangel daran intellektuelle Lüge; doch werden diese Ausdrücke in diesen Wendungen nur in einem uneigentlichen und weiteren Sinne gebraucht. Die Wahrheitsliebe in der angegebenen Bedeutung ist nicht eine besondere Tugend, sondern nur ein Teil wohlgeordneter Selbstliebe. — Die Wahrheitsliebe im engeren Sinne hat es nur mit der moralischen Wahrheit zu tun und nur diese Wahrheitsliebe gehört als Teil zur Gerechtigkeit und bezieht sich nicht auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst, sondern auf sein Verhalten zu andern. Sie macht uns geneigt, uns gegen andere in Worten und Taten so zu benehmen, wie wir sind. Sie zerfällt in zwei Teile: in die Wahrhaftigkeit, die bewirkt, daß Übereinstimmung herrscht zwischen unserem Denken und Reden, und die Treue, die bewirkt, daß wir unsere Taten mit unsern Worten (Versprechungen) in Einklang bringen. Die Dankbarkeit macht uns geneigt, uns der erwiesenen Wohltaten zu erinnern und sie zu vergelten; die Freigebigkeit bewirkt, daß wir leicht von unserem Vermögen den andern mitteilen, soweit es die Vernunft erlaubt; die Leutseligkeit ordnet unser äußeres Verhalten im Umgang mit andern, so daß wir uns gegen jeden in der geziemenden Weise benehmen. Die Billigkeit ist die Geneigtheit, nicht auf dem strengen Buchstaben des Gesetzes zu bestehen, wenn höhere Rücksichten dies fordern. Die Billigkeit ist also eine Tugend des Willens, die der früher genannten (höheren) Urteilsfähigkeit (gnome) des Verstandes entspricht. Von vielen wird diesen Tugenden auch noch die Selbstbehauptung (vindicatio) beigezählt, die uns geneigt macht, nach den Forderungen der Vernunft unser Recht gegen feindliche Angriffe zu verteidigen oder es wiederherzustellen, wenn es verletzt ist[1].

Zu diesen Tugenden ist in der rein natürlichen Ordnung noch hinzuzufügen die Nächstenliebe, die uns geneigt macht, den Mitmenschen wohlzuwollen und ihnen Gutes zu erweisen, weil sie dieselbe Natur mit uns besitzen und zu demselben Endziele berufen sind. Wir können den Nächsten aus einem dreifachen Beweggrunde lieben: Wir können ihn lieben, weil er uns nützlich und angenehm ist. Diese Nächstenliebe gehört eigentlich zur Selbstliebe, weil der Nächste zwar der Gegenstand, aber nicht der Beweggrund der Liebe ist (s. oben S. 66). Wir können den Nächsten ferner lieben Gottes wegen, so daß der eigentliche Beweggrund der Nächstenliebe die unerschaffene Güte Gottes ist. Diese Nächstenliebe gehört zur Gottesliebe. Endlich können wir den Nächsten lieben um seiner selbst willen, weil er in sich gut, Teilhaber an derselben menschlichen Natur und derselben ewigen Bestimmung ist. Dieses ist die Tugend der Nächstenliebe, die wir hier als Nebentugend der Gerechtigkeit bezeichnen.

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 108, a. 2 ad 1.

Digitized by Google

Aus Mangel an der zweiten zur Gerechtigkeit erforderlichen Eigenschaft sind verwandte Tugenden derselben: die Liebe zu Gott, die Hoffnung auf ihn und die Gottesverehrung; ferner die Pietät und die ehrerbietige Zuvorkommenheit oder Verehrung gegen Höhergestellte. Die drei ersten Tugenden beziehen sich auf Gott, die zwei letzten auf die Menschen, insofern sie teilnehmen an den Vorzügen Gottes, insbesondere an seiner Herrschaft über uns.

Die Gottesliebe macht uns geneigt, Gott, dem unendlichen Gut, um seiner selbst willen anzuhangen und es allen endlichen Gütern vorzuziehen; die Hoffnung auf Gott bewirkt, daß wir von ihm mit Zuversicht die ewige Seligkeit und alle dazu nötigen Mittel erwarten. Die Gottesverehrung (religio) macht uns geneigt, Gott, dem Urquell alles Seienden und dem Herrn aller Dinge, die schuldige Ehre und Unterwerfung zu zollen. Die Pietät treibt uns an, den Eltern — im weiteren Sinne auch den Blutsverwandten und dem Vaterland — die Ehrfurcht und Unterwürfigkeit zu leisten, die ihnen als dem Ursprung und Prinzip unseres Daseins gebührt.

Die Pietät gegen das Vaterland heißt Vaterlandsliebe. Die Vaterlandsliebe im eigentlichsten Sinne schulden wir der Heimat, die uns geboren und erzogen, der wir mithin unser Dasein verdanken. Im weiteren Sinne umfaßt die Vaterlandsliebe auch die Liebe zu dem Lande, in dem jemand seinen dauernden Wohnsitz aufgeschlagen und dem er mithin wenn auch nicht den Ursprung, so doch die Erhaltung seines Daseins verdankt. Von der Vaterlandsliebe verschieden ist die Tugend des Gemeinsinnes oder der legalen Gerechtigkeit, die uns geneigt macht, dem öffentlichen Gemeinwesen, zu dem wir gehören, das zu geben, was das Gemeinwohl fordert. Die Pflichten dieser Tugend hängen nicht von der Geburt oder Erhaltung ab, sondern bloß von der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen.

Die Ehrerbietung gegen Höhergestellte (observantia) verleiht uns Bereitwilligkeit, allen Ehre und Unterwürfigkeit zu erweisen, denen sie wegen ihrer Stellung und ihrer Vorzüge gebührt. Hierzu kommt noch der Gehorsam, der uns geneigt macht, uns dem Willen der Vorgesetzten zu unterwerfen. Der Gehorsam hat ein von den eben genannten Tugenden verschiedenes Formalobjekt und ist insofern eine besondere Tugend; weil er aber naturgemäß aus der Ehrfurcht gegen die Vorgesetzten entspringt, so ist er der Gottesverehrung oder der Pietät oder der Observanz untergeordnet, je nachdem er aus Ehrfurcht gegen Gott oder gegen die Eltern oder gegen andere Vorgesetzte hervorgeht [1].

Wenn die Gottesverehrung und Pietät als Teile der Gerechtigkeit aufgeführt werden, so ist damit nicht gesagt, daß sie unvollkommenere Tugenden seien als die Gerechtigkeit, oder daß ihre Verletzung eine geringere Sünde sei als die Verletzung der Gerechtigkeit. Namentlich gilt dies von der Gottesliebe, welcher die erste Stelle unter allen Tugenden gebührt, und von der Gottesverehrung, welche ihr am nächsten steht, da sie einen höheren Gegenstand als alle übrigen hat. Der Grund, warum trotzdem nicht diese Tugenden als Kardinaltugend zum Ausgangs- und Mittelpunkt für die

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 104, a. 3 ad 4.

Digitized by Google

Gruppierung der Tugenden genommen werden, ist einfach, weil das Gemeinsame an den Tugenden, die andern das Ihrige geben, am klarsten und vollkommensten in der Gerechtigkeit zu Tage tritt. Zudem beziehen sie sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, welches von den Verhältnissen zu andern vernünftigen Wesen himmelweit verschieden ist. Deshalb eignen sie sich nicht zum Gruppierungsmittelpunkt der Tugenden, die unser Verhältnis zu andern Vernunftwesen regeln.

§ 3. Starkmut.

Die beiden Kardinaltugenden des Starkmutes und der Mäßigkeit kommen darin miteinander überein, daß sie den Menschen in sich selbst ordnen durch Unterwerfung der Leidenschaften unter das Gebot der Vernunft.

Der Starkmut *(ἀνδρεία)* unterwirft den irasziblen Teil des sinnlichen Strebevermögens der Vernunft und bewirkt, daß der Mensch vor den zum sittlich guten Leben notwendigen Gefahren nicht zurückweicht und die unvermeidlichen Übel beharrlich erduldet. Man kann ihn deshalb definieren: eine sittliche Tugend, die uns geneigt macht, den Anforderungen der Klugheit entsprechend Gefahren zu bestehen und Übel zu erdulden. Er ist also wohl zu unterscheiden von einem blinden Aufsuchen und Bestehen von Gefahren ohne vernünftiges Ziel und Maß.

Der Starkmut zeigt sich besonders in plötzlichen Gefahren und hier wiederum vor allem in der Todesgefahr. Denn nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[1] kann derjenige nicht einfachhin starkmütig oder tapfer genannt werden, der zwar alle andern Gefahren, aber nicht die des Todes mutig besteht. Denn der Tod erscheint dem Menschen als das größte aller irdischen Übel. In den christlichen Blutzeugen sehen wir diesen Starkmut im hellsten Lichte glänzen, weil sie um der heiligsten Sache willen mutig in den qualvollsten und schimpflichsten Tod gingen.

Der Starkmut hat keine Unterarten (subjektive Teile) und auch keine eigentlichen Hilfstugenden (integrierende Teile), wohl aber mehrere verwandte Tugenden. Als solche zählt der hl. Thomas im Anschluß an Cicero[2] und Macrobius[3] folgende auf: die ruhige Zuversicht oder das Selbstvertrauen (fiducia) bei herannahender Gefahr; die Hochherzigkeit im Unternehmen schwieriger Aufgaben (magnanimitas); die großmütige Verwendung seiner Besitztümer zu edlen Zwecken (magnificentia); die Geduld unter dem Druck der schon vorhandenen Leiden; die Beharrlichkeit, die uns gegen alle von außen kommenden Schwierigkeiten eines Unternehmens, und die Ausdauer, welche uns gegen die sich aus der Natur des Unternehmens selbst ergebenden Schwierigkeiten stählt.

§ 4. Mäßigkeit.

Die Kardinaltugend der Mäßigkeit *(σωφροσύνη)* ist zwar dem Range und der Würde nach die letzte der Kardinaltugenden, aber vielleicht dem sinn-

[1] Ethic. Nic. III, c. 9. [2] De invent. l. 2, c. 53.
[3] Somn. Scipion. l. 1, c. 8.

Digitized by Google

lichen Menschen die unentbehrlichste von allen. Nur wo die Mäßigkeit ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, kann ein höheres sittliches Leben gedeihen. Die Sinnlichkeit sucht beständig wie ein Bleigewicht den Menschen in die Sphäre des Tierischen herabzuziehen. Die Mäßigkeit ist nun die Tugend, welche das Streben nach sinnlicher Lust in den Schranken der Vernunft hält[1]. Sie verleiht deshalb dem Menschen einen gewissen Adel, indem sie ihn über das Treiben der Tiere emporhebt und sozusagen mit Augen schauen läßt, daß in ihm höhere Kräfte walten als bloß sinnliche Begierden und Triebe. Hierin liegt vielleicht der Grund, warum kaum eine andere Tugend den Menschen so leicht Achtung einflößt als große Enthaltsamkeit in Bezug auf alle sinnlichen Genüsse.

Wie aus der Begriffsbestimmung erhellt, ist nicht jede sinnliche Lust schon an sich böse und verwerflich, so daß man sich ihr gegenüber ablehnend oder gleichgültig verhalten müßte. Diese Auffassung Kants haben wir schon früher als unrichtig nachgewiesen. Der Schöpfer hat sehr weise mit vielen Betätigungen sinnliche Lust verbunden, um die Menschen im allgemeinen wirksam zu denselben anzuhalten, weil sie zur Erhaltung des Individuums oder der Art notwendig sind. Die sinnliche Lust soll in Bezug auf diese Handlungen gewissermaßen als Würze oder Lockspeise dienen. Wäre Essen und Trinken seiner Natur nach unangenehm und lästig oder wenigstens gar nicht mit Lust verbunden, würden es wohl bald allzu viele an der Sorge für ihre Gesundheit fehlen lassen. Der Mensch braucht also nicht von vornherein die Lust zu verabscheuen, ja er soll sich ihrer unter Umständen bedienen. Nur soll er das rechte Maß halten, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt, in dem nicht der sinnliche Trieb, sondern die Vernunft die oberste Leitung hat. Auch soll er die sinnliche Lust nicht als Selbstzweck behandeln, sondern höheren Zwecken unterordnen.

Die hauptsächlichste sinnliche Lust ist die Gaumenlust und die Geschlechtslust. Die Gaumenlust ist wieder verschieden, je nachdem sie sich auf Speise oder Trank bezieht. Dieser dreifachen Lust entsprechend unterscheidet man drei Arten (subjektive Teile) der Mäßigkeit: a) Mäßigkeit im Genuß von Speisen (abstinentia), b) Nüchternheit (sobrietas) oder Mäßigkeit im Trinken, und endlich c) Keuschheit (castitas) in Bezug auf Geschlechtslust. Gewissermaßen als schützender Wachtposten steht der Keuschheit zur Seite die Schamhaftigkeit, welche im äußeren Benehmen alles fernhält, was die

[1] Von der Kardinaltugend der Mäßigkeit ist zu unterscheiden die Mäßigung. Die Mäßigung bedeutet so viel als das rechte Maß halten, sie ist also nicht eine besondere Tugend, sondern eine bestimmte Eigenschaft des Verhaltens, die dem sittlich Guten nie fehlen darf. Wir sollen uns nicht bloß in den sinnlichen Genüssen mäßigen, wozu uns die Mäßigkeit geneigt macht, sondern auch in andern Dingen, z. B. in der Trauer, im Zorn, selbst im Eifer, sofern er auf Dinge gerichtet ist, in denen man das rechte Maß überschreiten kann. Um uns in allem zu mäßigen, bedürfen wir nicht bloß der Mäßigkeit, sondern auch der Geduld, der Sanftmut, des Starkmutes usw. Der Ausdruck Mäßigkeit wird freilich im Deutschen oft nur von der Neigung zum rechten Maß in Speise und Trank gebraucht, aber doch nicht immer, und jedenfalls paßt er besser zur Benennung der vierten Kardinaltugend als der Ausdruck Mäßigung, der überhaupt gar keinen habitus bezeichnet.

Digitized by Google

verkehrte fleischliche Lust erregen kann. Doch ist es nicht notwendig, die Schamhaftigkeit, soweit sie nicht bloß eine unwillkürliche Scheu vor allem Unehrbaren oder eine Leidenschaft, sondern eine wirkliche Tugend ist, als eine von der Keuschheit verschiedene Tugend anzusehen.

Als Hilfstugenden (integrierende Teile) der Mäßigkeit werden die Wohlanständigkeit (honestas) und das Ehrgefühl (verecundia) genannt. Die erstere ist die Neigung zu dem Schönen, das in der Mäßigkeit beim Genuß liegt; die letztere die Besorgnis vor Beschämung durch unziemliches Benehmen im sinnlichen Genuß. Doch scheinen beide keine eigentlichen Tugenden zu sein. Das Ehrgefühl ist eine bloße Leidenschaft, die aber der Tugend sehr behilflich sein kann[1]. Die Wohlanständigkeit, sofern sie sich von der Mäßigkeit unterscheidet, ist nur eine natürliche Neigung zu der Schönheit, die im mäßigen Verhalten liegt.

Verwandte Tugenden (potentielle Teile) der Mäßigkeit sind Selbstbeherrschung, Demut, Sanftmut, Milde und Bescheidenheit. Die vier ersten Tugenden halten die inneren Seelenregungen in den Schranken der Vernunft, die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten.

Die Selbstbeherrschung *(ἐγκράτεια)* ist die Tugend, die bewirkt, daß sich unser Wille nicht durch die heftigsten Regungen der Begierlichkeit vom sittlich Guten abbringen läßt. Es kann sein, daß jemand schon von Natur größere Leichtigkeit im Ankämpfen gegen die sinnlichen Begierden besitzt. Das ist noch keine Tugend. Tugend ist die Selbstbeherrschung nur dann, wenn sie eine erworbene dauernde Fertigkeit ist, die bewirkt, daß wir uns durch die heftigen sinnlichen Begierden nicht von dem abbringen lassen, was wir als sittlich gut erkannt.

Man könnte fragen, wie sich denn die Selbstbeherrschung von der Mäßigkeit unterscheide? Wir entgegnen: wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Selbstbeherrschung ist demjenigen notwendig, der noch häufig heftige Regungen der sinnlichen Begierlichkeit verspürt und gegen dieselben ankämpfen muß. Wer aber in dieser Lage ist, besitzt noch nicht die eigentliche Tugend der Mäßigkeit (Keuschheit). Denn die Mäßigkeit bewirkt, daß auch das sinnliche Begehrungsvermögen sich mit Leichtigkeit dem Willen unterwirft, also diesem wenigstens in den gewöhnlichen Verhältnissen keinen besondern Kampf mehr aufnötigt. Kommen außergewöhnliche Versuchungen, so muß allerdings auch der Mäßige *(σώφρων)* sich selbst beherrschen; aber der Wille kämpft jetzt gegen das Begehrungsvermögen, das wenigstens für gewöhnlich sich seinen Forderungen zu unterwerfen pflegt und nach überwundener Versuchung wieder zu seiner gewöhnlichen Unterwürfigkeit zurückkehrt.

Die Demut mäßigt das Streben nach Selbstauszeichnung, sie bewirkt, daß der Mensch nicht ungebührlich über sich selbst hinausstrebt und nach einer größeren Auszeichnung und Anerkennung verlangt, als ihm zukommt. Die Wurzel und Grundlage der Demut ist die Erkenntnis unseres Nichts und unserer völligen Abhängigkeit von Gott. Alles, was wir sind und haben, ist ein Geschenk der Güte und Erbarmung Gottes, nur unsere Missetaten sind

[1] Aristot., Ethic. Nic. IV, c. 15, 1128b 15.

Digitized by Google

ganz unser Eigentum. Aus dieser Erkenntnis folgt die ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter Gott und der Wille, uns nicht über die Schranken unseres Nichts zu erheben. Demut ist das tatsächliche Bekenntnis der Wahrheit, daß wir arme Bettler sind, die von der Güte Gottes leben. Der wahrhaft Demütige mißtraut deshalb sich selbst, vertraut aber um so mehr auf Gottes Güte und Macht. Warum man die Demut der Mäßigkeit als Teil beizählt, wurde schon oben (S. 311) erklärt.

Die Sanftmut (mansuetudo) hält den Zorn oder das Verlangen nach Rache in den Schranken der Vernunft. Die Milde (clementia) macht uns geneigt, die Schuldigen innerhalb der Anforderungen der Vernunft weniger zu bestrafen, als die strenge Gerechtigkeit zuließe. Die Bescheidenheit regelt unser äußeres Verhalten nach den Forderungen der Vernunft. Zuweilen wird jedoch die Bescheidenheit in einem weiteren Sinne genommen, so daß sie auch die Demut unter sich begreift.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Wir haben uns bisher in der sittlichen Ordnung so weit umgesehen, daß wir jedem im allgemeinen sagen können, was gut und bös sei. Aber ist diese sittliche Ordnung in unser Belieben gestellt, so daß wir uns danach richten dürfen oder nicht, gerade wie es uns gefällt? Ob ich mich einer Mode, einer Kunsttheorie anbequemen will, hängt ganz von meiner Willkür ab. Verhält es sich auch so mit der sittlichen Ordnung? Oder ist es vielmehr unsere Pflicht, sie zur Richtschnur unseres Lebens zu machen? Das ist die Frage, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben. Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns, wie wir schon früher angedeutet haben (S. 188), den ganzen und vollen Gehalt und Wert des sittlich Guten erschließen.

Die Idee der Pflicht hängt notwendig mit der Idee des Gesetzes zusammen, da die Pflicht die Wirkung eines Gesetzes ist. Wir müssen also zuerst untersuchen, was ein Gesetz überhaupt sei, und dann, ob es ein natürliches Sittengesetz gebe und worin die Verpflichtung bestehe, die es uns auferlegt.

§ 1. Vom Gesetz im allgemeinen.

Das Wort Gesetz kommt in dreifacher Bedeutung vor.

1. Im weitesten Sinne versteht man unter Gesetz jede Richtschnur oder Norm, nach der ein Wesen zum Handeln angetrieben oder davon zurückgehalten wird. In diesem uneigentlichen Sinne haben auch die vernunft- und leblosen Wesen ihre Gesetze. Deshalb nennen wir ihre Tätigkeit gesetzmäßig. So reden wir vom Gesetze der Schwere, von den

Digitized by Google

Fallgesetzen, vom Gravitationsgesetz. Überhaupt alle Gesetze der Dynamik, Optik usw. gehören zu diesen Gesetzen im weitesten und uneigentlichen Sinne. Manchmal verstehen wir unter diesen „Naturgesetzen" allerdings bloß die abstrakte wissenschaftliche Form, in der sie von den Gelehrten aufgestellt werden. Aber diese wissenschaftlichen Gesetze, z. B. die Keplerschen Planetengesetze, sind keine willkürlichen Erfindungen, sie haben vielmehr ihre sichere Grundlage in den Dingen. Gerade deshalb sind diese Gesetze wahr, weil sie ausdrücken, was in Wirklichkeit in den Dingen sich findet. Ja den wissenschaftlichen Formeln kommt der Name Gesetz nur insofern zu, als sie das Gesetz ausdrücken, das in den Dingen selbst ist. Denn Gesetz bedeutet immer eine praktische Richtschnur, nach welcher sich das Handeln eines Wesens in Wirklichkeit richtet oder richten kann. Das gilt aber nicht von den sogenannten wissenschaftlichen Formen der Naturgesetze, welche auf die Dinge keinen Einfluß haben, sondern bloß voraussagen, wie ein Ding unter bestimmten Voraussetzungen handeln werde.

In diesem weitesten Sinne ist das Gesetz (Naturgesetz) nichts als die vom Schöpfer in die Natur der Dinge hineingelegte Neigung zu einer bestimmten, gleichartigen Betätigungsweise oder auch diese gleichartige Betätigungsweise selbst. Die natürliche Neigung zu einer bestimmten Handlungsweise kann aus einem doppelten Grunde Gesetz genannt werden: erstens, weil sie für die Handlungsweise den bestimmenden Grund und Maßstab bildet, also in Bezug auf die vernunftlosen Wesen die Rolle übernimmt, welche bei vernünftigen Wesen dem Gesetze zugewiesen ist; zweitens deshalb, weil diese Neigung als der Ausdruck und die Wirkung eines vernünftigen, gesetzgeberischen Willens aufgefaßt werden muß. Das Gesetz bildet das Ordnungsprinzip des Handelns und muß deshalb in jeder Form schließlich wie alle Ordnung auf ein denkendes, zwecksetzendes Wesen zurückgeführt werden. Die natürlichen Neigungen der vernunftlosen Wesen sind sozusagen das in die Dinge hineingelegte Gesetz, der dauernde, unbewußt wirkende Willensausdruck des ewigen Ordners und Lenkers aller Dinge.

2. In einem engeren Sinne reden wir von Gesetzen nur in Bezug auf das freie Handeln vernünftiger Wesen. Gesetz in diesem Sinne bezeichnet jede praktische Richtschnur oder Regel für die freien Handlungen, auch die Gesetze der Künste und Gewerbe, z. B. der Malerei, der Bildhauerkunst, der Kriegskunst, der Gesundheitspflege.

3. Gesetz im eigentlichsten und engsten Sinne (sittliches Gesetz) wird nur jene Richtschnur des freien Handelns genannt, welche den Menschen verpflichtet. Dieses Gesetz zeigt dem Menschen nicht bloß, wie er sein Verhalten einrichten kann und muß, wenn er einen von seinem Belieben abhängigen Zweck erreichen will, sondern es tritt mit einer unbedingten, befehlenden Forderung an ihn heran und ruft ihm zu: Du sollst! Die Gesetze einer Kunst können wir, solange nur sie in Betracht kommen, beobachten oder übertreten, wie wir wollen, ohne deshalb aufzuhören, sittlich gut und tugendhaft zu sein; man pflegt sie deshalb auch eher Regeln als Gesetze zu nennen. Die eigentlichen, verpflichtenden Gesetze dagegen kann man nicht mit freiem Bewußtsein verletzen, ohne dadurch mit der sittlichen Ordnung in Widerspruch

Digitized by Google

zu geraten und Tadel zu verdienen. Ihre Beobachtung ist nicht unserem Belieben anheimgestellt.

In diesem letzten und eigentlichsten Sinne kann man das Gesetz richtig definieren: *eine vernunftgemäße, vom Obern eines öffentlichen Gemeinwesens zum Zweck des Gesamtwohles erlassene, dauernde und genügend bekannt gemachte Verordnung*[1].

Diese Begriffsbestimmung scheint durchaus der Auffassung zu entsprechen, die alle Menschen vom Gesetze haben. Soweit ihre Richtigkeit eines Beweises bedarf, werden ihn unsere weiteren Erörterungen bringen. Hier genüge es vorderhand, ihren Sinn klarzustellen.

a) Wir nennen das Gesetz eine Verordnung (verpflichtende Anordnung), d. h. einen praktischen Grundsatz, der von denjenigen, an die er gerichtet ist, ein bestimmtes Handeln fordert, und zwar *gebieterisch* oder verpflichtend, so daß ihnen eine gewisse moralische Nötigung auferlegt wird. Wir drücken diese Nötigung durch „*sollen*" aus: Du *sollst* nicht stehlen, du *sollst* nicht lügen. Durch dieses Sollen unterscheiden sich, wie schon gesagt, die eigentlichen sittlichen Gesetze von den Kunstregeln. Der Grammatiker kann wohl sagen, die Konjunktion ut regiert den Konjunktiv, d. h. willst du richtig lateinisch schreiben oder reden, so mußt du ut mit dem Konjunktiv verbinden. Aber er kann an niemand das unbedingte Gebot richten: Du *sollst* ut mit dem Konjunktiv konstruieren. Mit andern Worten: er kann nicht *befehlen* oder *gebieten*, sondern bloß *lehren*. Durch diese bindende Kraft unterscheidet sich das Gesetz auch von einem bloßen *Rat*. Auch der Rat ist oft ein praktischer Grundsatz, aber er hat keine verpflichtende Kraft, kann deshalb auch von solchen erteilt werden, die nicht Vorgesetzte sind.

b) Die Verordnung muß, um Gesetz werden zu können, *vernunftgemäß* sein. Das Gesetz ist eine verpflichtende Richtschnur für das *vernünftige* Handeln. Es darf also den allgemeinen Vernunftgrundsätzen nicht widersprechen. Und da alles seiner Natur nach Unsittliche auch vernunftwidrig ist, so kann schon aus diesem Grunde kein Gesetz etwas an sich Unsittliches gebieten, wie z. B. Lüge, Meineid, Betrug. Außerdem beruht jedes Gesetz, wie wir sehen werden, mittelbar oder unmittelbar auf dem allweisen und allheiligen Willen Gottes, kann also unmöglich etwas Unsittliches gebieten.

c) Das Gesetz muß ferner aus sich für die *Dauer* berechnet sein. Dadurch unterscheidet es sich von einem einfachen *Befehl* oder einer vorübergehenden *Verordnung*, die nur für einzelne bestimmte Fälle erlassen werden.

d) Dem Gesetz ist es wesentlich, daß es einem *öffentlichen Gemeinwesen auferlegt* werde. Unter öffentlichem Gemeinwesen verstehen wir hier eine vollkommene, selbständige Gesellschaft. Solche Gesellschaften gibt es in der rein natürlichen Ordnung (d. h. abgesehen von der Kirche) zwei: die menschliche Gesellschaft (die ganze Menschheit) und den Staat. Der Vater kann seinen Kindern, jeder rechtmäßige Obere den Untergebenen *Befehle* erteilen. Gesetze können aber nur in einem Gemeinwesen kraft öffentlicher Jurisdiktions-

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 90, a. 4: Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui communitatis curam habet promulgata.

Digitized by Google

gewalt erlassen werden. Sie sind wesentlich praktische Normen für das Verhalten einer öffentlichen Gesellschaft. Es können allerdings auch einzelnen Teilen eines Staates (Provinzen) von den betreffenden Behörden Gesetze gegeben werden, aber nur insoweit, als sie an der öffentlichen Jurisdiktionsgewalt teilhaben.

e) *Zweck* des Gesetzes ist das *Gesamtwohl* oder die öffentliche Wohlfahrt. Denn die Gesetze werden dem Gemeinwesen als solchem auferlegt, um dasselbe zu seinem Ziele zu führen. Dieses Ziel aber ist kein anderes als das Gesamtwohl. Die Gesetze sollen ferner die Handlungen der Glieder des Gemeinwesens *ordnen*. Das kann aber nur durch Hinbeziehung derselben auf einen *gemeinsamen Zweck* geschehen. Welches ist nun dieser Zweck? Das Gesamtwohl. Also müssen die Gesetze, mittelbar oder unmittelbar, direkt oder indirekt dem Gesamtwohl dienen. Gesetze, die dem Gesamtwohl offenbar unnütz oder gar schädlich sind, verdienen nicht den Namen wahrer Gesetze. Wer das Gegenteil annehmen wollte, müßte behaupten, die Gesamtheit könne zu Handlungen verpflichtet werden, die bloß einigen Privatpersonen zum Vorteil gereichen. Das hieße die Gesamtheit zur Dienerin einiger weniger herabwürdigen und das öffentliche Wohl dem Privatwohl unterordnen.

f) Das Gesetz muß vom *Träger der höchsten öffentlichen Jurisdiktionsgewalt* ausgehen, sei nun dieser eine einzelne Person, wie in der absoluten Monarchie, oder die Gesamtheit aller Bürger, wie in der Demokratie, oder eine geringere Zahl von bevorzugten Bürgern, wie in der Aristokratie, oder endlich eine Versammlung von gewählten Volksvertretern im Vereine mit dem Monarchen, wie in den heutigen konstitutionellen Monarchien. Denn das Gesetz ist eine bindende Vorschrift, die dem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt wird. Es ist also ein *Ausfluß* oder eine *Betätigung der höchsten Jurisdiktionsgewalt* über dasselbe, mithin kann es nur von demjenigen ausgehen, der diese Gewalt besitzt oder wenigstens von diesem die Vollmacht zu bindenden Vorschriften erhalten hat. Es ist ferner Aufgabe des Gesetzes, das Gemeinwesen zur Erreichung des Gesamtwohles hinzuleiten. Diese Hinordnung ist aber Sache entweder der Gesamtheit selbst oder derjenigen, denen an höchster Stelle die Leitung der Gesamtheit obliegt.

g) Das letzte wesentliche Erfordernis des Gesetzes ist die *Promulgation* oder die Kundmachung desselben an die Gesamtheit. Denn diese kann nur durch ein Gesetz verpflichtet werden, wenn sie es *kennt*. Das Gesetz ist ja eine Richtschnur des Handelns. Die Richtschnur muß aber mit dem, was zu regeln ist, in Verbindung gebracht werden. Beim Gesetz für freie vernünftige Wesen ist aber keine andere Verbindung denkbar als durch die *Kenntnis* und mithin die *Promulgation* des Gesetzes. Daher das allgemeine Axiom: Lex non promulgata non obligat. Welche Veröffentlichung im einzelnen nötig sei, richtet sich nach der Natur der verschiedenen Gesetze und bei den menschlichen Gesetzen wieder nach dem bestehenden Recht.

4. Außer den drei angegebenen Arten von Gesetzen scheint noch eine *vierte* vorzukommen: die der sogenannten *moralischen* oder besser *psychischen Gesetze* im uneigentlichen Sinne. Wir nennen es z. B. ein moralisches Gesetz, daß niemand gern getäuscht sein oder für schlecht oder beschränkt gelten will, daß niemand ohne jeden Grund lügt usw. Zu welcher von den

Digitized by Google

drei oben (S. 332) genannten Gesetzen gehören dieselben? Offenbar nicht zu den sittlichen Gesetzen, von denen eben die Rede war. Denn sie gebieten nicht, werden deshalb auch nicht durch ein Sollen ausgedrückt. Auch nicht zu den Gesetzen der zweiten Art, den Kunstgesetzen. Denn die Beobachtung der letzteren hängt vom freien Willen ab, die Beobachtung der moralischen Gesetze dagegen nicht. Daß z. B. der Mensch die Wahrheit liebt und deshalb nicht gern getäuscht sein will, ist eine vom Belieben des Menschen unabhängige Wahrheit. Sie gehören also zu den Gesetzen der ersten Art oder zu den Gesetzen im weitesten Sinne (S. 332) und werden nur moralisch genannt, weil sie sich auf das freie Handeln der Menschen beziehen. Sie sind weiter nichts als, um uns so auszudrücken, die Naturgesetze des Menschen, oder besser des menschlichen Willens. Denn auch der Wille hat seine Gesetze (S. 45).

Wir haben schon an einer früheren Stelle (S. 138) bemerkt, daß „moralisch" im Deutschen einen ausgedehnteren Gebrauch hat als „sittlich". Sittlich bedeutet nur, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf gut und bös unmittelbar zusammenhängt, moralisch aber alles, was irgendwie in Beziehung steht zu den Sitten der Menschen. Wir nennen deshalb manches moralisch, ohne an eine Beziehung zu gut und bös zu denken. In diesem Sinne reden wir nun auch von moralischen Gesetzen im Unterschied zu sittlichen oder Sittengesetzen. Die letzteren sind verpflichtende Gesetze, deren Übertretung zwar möglich, aber sittlich verkehrt ist. Die moralischen Gesetze aber, von denen wir hier reden, sind nur bestimmte Handlungsweisen oder ihnen zu Grunde liegende Neigungen des Willens, die an sich etwas Physisches im Willen sind, aber moralisch genannt werden, weil sie das freie Handeln des Menschen beeinflußen.

Vergleichen wir diese moralischen Gesetze mit den eigentlichen sittlichen Gesetzen, so unterscheiden sie sich in mehreren wesentlichen Beziehungen.

a) Die eigentlichen (sittlichen) Gesetze sind Gebote, sie verpflichten uns, sie gebieten und verbieten; die moralischen Gesetze dagegen sind bloße Neigungen des Willens, aus denen sich im allgemeinen mit Notwendigkeit eine gewisse gleichmäßige Handlungsweise ergibt. Die letzteren gehören zur Natur des Willens.

b) Die eigentlichen Gesetze müssen von den Untergebenen erkannt und deshalb vom Gesetzgeber kundgetan werden. Sie sind unmittelbar im Verstand des Untergebenen und werden von diesem dem Willen als unbedingte Forderungen vorgehalten. Die moralischen Gesetze dagegen sind im Willen als dauernde Neigungen desselben, die unbewußt unser Handeln beeinflußen und deshalb auch nicht erkannt zu werden brauchen. Auch wer sie nicht kennt, befolgt sie.

c) Die eigentlichen Gesetze sind im wahren Sinn sittliche Gesetze, in sofern sie an den Willen unbedingte Forderungen stellen, welche dieser zwar überschreiten kann, aber nicht darf. Übertritt er sie, so wird er böse. Von einer Übertretung der moralischen Gesetze kann aber keine Rede sein. Sie sagen bloß, wozu die Menschen im allgemeinen hinneigen und was sie im großen und ganzen unfehlbar tun werden.

Digitized by Google

Diese moralischen Gesetze gehören deshalb einfachhin zur Gattung der physischen Gesetze und werden bloß moralisch genannt, weil sie in naher Beziehung zum freien Handeln des Menschen stehen.

5. Als Willensausdruck des Gesetzgebers für seine Untertanen kann das Gesetz in einem doppelten Zustande betrachtet werden: a) Im Verstand und Willen des Gesetzgebers. Der Gesetzgeber ist der Urheber des Gesetzes, der dasselbe zuerst in Form eines praktischen Grundsatzes erfaßt und dann den Untergebenen als Richtschnur ihres Handelns vorlegt. Von seiten des Gesetzgebers gehören deshalb, abgesehen von allen entfernten Vorbereitungen, wenigstens drei Akte zum Gesetz: erstens die Erkenntnis, daß der den Untertanen als Richtschnur aufzuerlegende Grundsatz vernünftig und dem Wohl der Untergebenen zuträglich sei; zweitens der Wille, die Untergebenen zur Befolgung dieses Grundsatzes zu verpflichten. Nur dann entsteht ein Gesetz, wenn der Gesetzgeber von seiner Autorität Gebrauch macht und kraft derselben die Untergebenen bindet. Drittens gehört zum Gesetz die Kundmachung oder Intimierung dieses Willens an die Untergebenen. Dieser Akt ist, soweit er sich im Innern der Seele vollzieht, ein Akt des Verstandes, der dann in Wort und Schrift seinen sichtbaren Ausdruck erhält. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: Befehlen ist ein Akt der Vernunft, der aber einen Willensakt voraussetzt, in dessen Kraft die Vernunft zum Handeln antreibt[1].

Obwohl alle drei genannten Akte von seiten des Gesetzgebers zum Zustandekommen des Gesetzes erfordert werden, so besteht doch das Gesetz im formellsten Sinne im dritten Akte, insofern derselbe den Willen, zu verpflichten, voraussetzt und ausdrückt. Von diesem Willen hat das praktische Urteil seine ganze bindende Kraft. Deshalb faßt man allgemein das Gesetz als den Willensausdruck des Gesetzgebers auf. Von diesem Willen hängt auch die Verpflichtung ab, so daß ein Gesetz aufhört Gesetz zu sein, sobald der Gesetzgeber genügend zu erkennen gibt, daß er nicht mehr verpflichten wolle. In Übereinstimmung hiermit sieht man auch die Übertretung des Gesetzes als eine wenigstens virtuelle Geringschätzung oder Mißachtung des Willens des Gesetzgebers an[2].

Natürlich, hat der Gesetzgeber einmal ein Gesetz in der rechtmäßigen Form erlassen, so braucht er nicht mehr den ausdrücklichen Willen zu haben, die Untertanen zu verpflichten. Es genügt, daß der frühere Wille virtuell fortdauere oder nicht widerrufen sei.

b) Das Gesetz kann zweitens betrachtet werden in dem äußeren Zustand, den es durch die Kundmachung außerhalb des Gesetzgebers erhält und in dem es erst verpflichtende Kraft in Bezug auf die Untertanen gewinnt.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 17, a. 1. S. oben S. 54.

[2] Diese Anschauung drückt sich auch in dem Axiom aus: Sic volo, sic iubeo, stat pro ratione voluntas; oder in dem Grundsatz des öffentlichen römischen Rechts: Quod principi *placuit*, legis habet vigorem. Natürlich wird vorausgesetzt, der Wille des Gesetzgebers sei durch die Vernunft geregelt. Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex (S. Thom. a. a. O. q. 90, a. 1 ad 3).

Digitized by Google

In diesem äußeren Zustand existiert das Gesetz entweder bloß im Geiste der Untertanen, denen es auferlegt wurde, oder in irgend einem äußeren dauernden Zeichen (Schrift), welches die Erinnerung daran festhält. Diese äußeren Zeichen sind an und für sich nicht bloß dem natürlichen Sittengesetz, sondern auch den positiven menschlichen Gesetzen unwesentlich. Es genügt, daß das Gesetz den Untertanen genügend bekannt sei, was auch durch mündliche Überlieferung erreicht werden kann.

§ 2. Einteilung der Gesetze.

1. Die unmittelbare Wirkung, durch die sich die eigentlichen Gesetze von allen sonstigen praktischen Grundsätzen unterscheiden, ist die Verpflichtung (S. 333 f). Je nach Verschiedenheit der auferlegten Pflichten unterscheidet man vier Arten von Gesetzen: gebietende, verbietende, erlaubende und strafende[1].

Die gebietenden Gesetze (Gebote, leges affirmativae) verpflichten zum Vollbringen einer Handlung, zu einem positiven Tun; die verbietenden dagegen (Verbote, leges negativae) verpflichten zu einer Unterlassung. Die erlaubenden Gesetze gewähren gewisse Rechte oder Vollmachten und legen zugleich allen übrigen die Pflicht auf, den Gebrauch dieses Rechtes nicht unbefugt zu hindern. Strafgesetze werden alle Gesetze genannt, welche über die Gesetzesübertretungen Strafen verhängen, sei es nun, daß sie selbst unmittelbar Art und Maß der Strafe bestimmen oder dem Richter die Verhängung einer gerechten Strafe nach seinem Ermessen zur Pflicht machen. Reine Strafgesetze (leges mere poenales) sind solche, die nicht absolut zu einer Handlung verpflichten, sondern bloß zur Strafe, und zwar nur, wenn man der Übertretung überführt ist.

Von den verbietenden Gesetzen gilt, wenigstens wenn sie absolut sind, wie die Verbote des natürlichen Sittengesetzes (z. B. du sollst nicht falsches Zeugnis geben, ehebrechen u. dgl.), der Grundsatz: sie verpflichten immer und für immer (leges negativae obligant semper et ad semper), d. h. es gibt keinen Augenblick, wo es erlaubt wäre, die verbotene Handlung auszuführen. Die gebietenden Gesetze hingegen verpflichten zwar immer, aber nicht für immer (leges affirmativae obligant semper, sed non ad semper), d. h. sie bleiben zwar beständig als Gesetze in Kraft bestehen, aber sie verpflichten nicht, in jedem Augenblick die gebotene Handlung zu setzen, sondern nur zu bestimmten Zeiten.

2. Mit Rücksicht auf die Art der Bekanntmachung unterscheidet man das natürliche Sittengesetz und die positiven Gesetze. Ersteres wird durch das natürliche Licht der Vernunft, letztere werden durch äußere Zeichen (Wort oder Schrift) bekannt gemacht. Die positiven Gesetze sind entweder geschriebene oder ungeschriebene, je nachdem sie aufgeschrieben oder bloß durch mündliche Überlieferung kundgetan und in Erinnerung erhalten werden.

3. In Ansehung des Urhebers unterscheidet man göttliche und menschliche Gesetze, je nachdem sie unmittelbar von Gott selbst erlassen

[1] L. 7 Dig. 1, 3: Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire.

Digitized by Google

werden oder von den Menschen kraft der ihnen von Gott verliehenen Gewalt. Die menschlichen Gesetze werden wieder eingeteilt in Staats- und Kirchengesetze, je nachdem sie von der staatlichen oder kirchlichen Gesetzgebungsgewalt ausgehen.

4. In Bezug auf die Entstehungsweise zerfallen die Gesetze in Gewohnheitsgesetze oder vielmehr Gewohnheitsrecht, und Gesetzesrecht. Zum Gewohnheitsrecht gehören jene Gesetze, die nicht durch direkten Erlaß der gesetzgebenden Gewalt, sondern durch lange Übung entstanden sind; alle übrigen gehören zum Gesetzesrecht. Dieses fällt an und für sich nicht mit dem geschriebenen Recht zusammen. Denn in den frühesten Zeiten gab wohl der Gesetzgeber (absoluter Monarch) seinen Willen durch bloße mündliche Verkündigung bekannt. Die so promulgierten Gesetze waren keine geschriebenen und doch auch keine Gewohnheitsgesetze.

5. Hinsichtlich der Dauer werden die Gesetze eingeteilt in das ewige Gesetz und die zeitlichen oder in der Zeit auferlegten Gesetze. Das ewige Gesetz ist die Grundlage und Quelle aller zeitlichen Gesetze, auch des natürlichen Sittengesetzes.

§ 3. Das ewige Gesetz.

Bevor ein Künstler ein Kunstwerk schafft, z. B. ein schönes Gemälde oder einen gotischen Dom, muß der Plan des Werkes klar vor dem Auge seines Geistes stehen. Alle seine äußeren Betätigungen haben nur den Zweck, diesen Plan im Stoff zur Darstellung zu bringen. Das Kunstwerk soll gewissermaßen die äußere Erscheinungsform, die sinnfällige Gewandung seiner Idee sein. Alle menschliche Kunst ist aber nur eine Teilnahme an der göttlichen Kunst, eine Nachahmung der Kunstwerke, die Gott durch sein Machtwort wie spielend mit verschwenderischer Fülle ins Dasein gerufen. Auch Gott schafft nicht blind, sondern nach einem unendlich weisen Plan, und den von ihm geschaffenen Dingen haucht er Tätigkeit und Bewegung ein, durch die sie geordnet dem höchsten Ziele zustreben. Dieser ewige Weltplan, wie er von Ewigkeit her dem Geiste Gottes vorschwebt und nach dem der Weltenlenker alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinbewegt, ist das ewige Gesetz Gottes im weiteren Sinne.

In diesem ewigen Gesetze sind aber zwei Bestandteile zu unterscheiden. Von seiten des Gesetzgebers ist ein Doppeltes zum Gesetze notwendig: erstens die Erkenntnis der Art und Weise, wie er die Untergebenen geordnet zum vorgesteckten Ziele hinlenken kann; zweitens der Wille, dieselben an die gewählte und passende Ordnung zu binden oder ihnen diese Ordnung als Richtschnur des Handelns vorzuschreiben. Diese beiden Seiten lassen sich auch im ewigen Gesetze unterscheiden.

Unzählige Wesen und Welten schwebten von Ewigkeit her als möglich vor dem Geiste Gottes. Von all diesen möglichen Wesen erkannte er genau, was einem jeden nach allen seinen Beziehungen entspreche und in welcher Weise es sowohl allein als im Verein mit andern zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit beitragen könne. Die Erkenntnis Gottes, wie er eine

Digitized by Google

jede dieser möglichen Welten ordnen und zu ihrem Ziele hinlenken könne, wenn er sie schaffen wolle, ist absolut notwendig, vom freien Willen Gottes unabhängig. Sie bildet gewissermaßen den theoretischen Teil des ewigen Gesetzes und wird deshalb wohl auch die *lex aeterna indicans* genannt, weil sie aus sich noch keinerlei Verpflichtung enthält und das wirkliche Dasein der Dinge nicht berücksichtigt.

Aus diesen möglichen Welten hat Gott von Ewigkeit her eine zu schaffen beschlossen, und zwar aus freiem Willen; er bedarf der Geschöpfe nicht. Der große Regierungsplan nun, nach dem Gott von Ewigkeit die frei gewählte Welt zu ordnen und zum höchsten Ziel hinzulenken beschloß, ist im eigentlichen Sinne das ewige Gesetz Gottes *(lex Dei imperans)*. Dieses ist also nicht mehr bloß ein als möglich erkannter Regierungsplan, sondern der ewige Wille, nach dem frei erwählten Plan die Welt, die er zu schaffen beschlossen, zu regieren und ihrem Ziele zuzuführen. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: „Das ewige Gesetz Gottes ist nichts anderes als die göttliche Weisheit selbst, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen leitet.“ [1] Und an einer andern Stelle: „Die ewige Idee des göttlichen Gesetzes ist insofern ein ewiges Gesetz, als sie von Gott zur Leitung der von ihm vorher erkannten Dinge hingeordnet wird.“ [2]

Wie der menschliche Gesetzgeber seinen Untertanen durch sein Gebot eine Art inneren Bewegungsprinzips aufdrückt, infolgedessen sie selbsttätig seinen Willen erfüllen, so prägt auch Gott seinem ewigen Weltregierungsplan entsprechend einem jeden seiner Geschöpfe ein inneres Tätigkeitsprinzip ein, durch das es selbsttätig zu den entsprechenden und vorgezeichneten Handlungen hinbewegt wird. Dieser Bewegungsimpuls, sofern er als von Ewigkeit her in Gott existierend gedacht werden muß, ist das ewige Gesetz. Die in die geschaffenen Dinge selbst hineingelegten Neigungen und Triebe, durch die sie ihrer Natur entsprechend zur Mitarbeit an der Verwirklichung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden, sind nur eine in und mit der Zeit beginnende Teilnahme am ewigen Gesetze.

Also dasselbe Gesetz ist zugleich das ewige Gesetz und die zeitlichen Gesetze, aber unter verschiedener Rücksicht. Es ist das ewige Gesetz, insofern es im göttlichen Erkennen und Wollen von Ewigkeit her besteht; die zeitlichen Gesetze, insofern es den Geschöpfen als ein ihnen innewohnendes Bewegungs- und Tätigkeitsprinzip mitgeteilt ist.

Das ewige Gesetz im erklärten Sinne bedeutet den Vernunftwillen Gottes, der allen Dingen ihre Ordnung vorzeichnet. Nicht selten wird jedoch das ewige Gesetz in einem engeren Sinne genommen. Von einem eigentlichen Gesetz kann nur vernünftigen Wesen gegenüber die Rede sein. Dementsprechend wird auch der weltordnende Vernunftwille Gottes nur insofern ewiges Gesetz genannt, als er sich auf die Leitung der vernünftigen Wesen bezieht. In diesem engeren und eigentlichsten Sinne kann man das ewige Gesetz mit dem

---

[1] S. th. 1, 2, q. 93, a. 1: Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actionum et motuum.

[2] Ebd. q. 91, a. 1 ad 1.

Digitized by Google

hl. Augustin definieren als den Vernunftwillen Gottes, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet, die Übertretung derselben verbietet[1]. Daß diese Definition nur von dem ewigen Gesetz in seiner Beziehung zu vernünftigen Wesen gilt, folgt aus den Worten „gebietet" und „verbietet". Nur vernünftigen Wesen kann man etwas gebieten und verbieten.

Das ewige Gesetz ist wohl zu unterscheiden von der Vorsehung Gottes, die sich auch mit der Leitung der vernünftigen Geschöpfe befaßt. Jenes bestimmt die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Tätigkeiten vor sich gehen sollen, die Vorsehung dagegen leitet die Durchführung dieser Grundsätze im einzelnen. Das ewige Gesetz liefert so, menschlich gesprochen, der Vorsehung die allgemeinen Grundsätze, aus denen sie gewissermaßen die einzelnen Folgerungen zieht. Auf der Grundlage der Normen des ewigen Gesetzes führt die göttliche Vorsehung unter freier Mitwirkung der Menschen den Weltplan im einzelnen durch[2].

Daß es ein solches ewiges Gesetz in Wirklichkeit gebe, scheint an dieser Stelle kaum mehr eines Beweises zu benötigen. Nur derjenige kann das Vorhandensein desselben leugnen, der entweder Gottes Dasein oder wenigstens seine weise Vorsehung in Bezug auf seine Geschöpfe in Abrede stellt. Gott konnte die Welt nur zu einem seiner Weisheit würdigen Zwecke schaffen, er mußte also auch sorgen, daß, soviel an ihm liegt, dieser Zweck erreicht werde. Folglich mußte er von Ewigkeit her erkennen, wie er alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinordnen könne; ebenso mußte er von Ewigkeit her den Willen haben, daß alle Geschöpfe diesem Ziele zustrebten, und dementsprechend mußte er ihnen auch bei der Erschaffung den dazu nötigen Antrieb verleihen. Damit ist das ewige Gesetz gegeben. Oder sollten wir annehmen, Gott mache es mit seinen Geschöpfen wie ein unweiser und herzloser Vater, der sich um seine Kinder nach der Geburt nicht mehr kümmert?

Unseres Wissens wird denn auch das ewige Gesetz nur von solchen bestritten, die das Dasein Gottes leugnen. Selbst solche Schriftsteller, wie Chr. Thomasius und andere, welche ihren Spott über die lex aeterna ausgießen und sie als eine Erfindung der Scholastiker bezeichnen, leugnen nicht, daß Gott die Erkenntnis und den Willen habe, in denen das ewige Gesetz besteht. Sie geben also die Sache zu, um die es sich handelt, und bestreiten bloß, daß man dieses göttliche Erkennen und Wollen schon Gesetz nennen könne. Zum Wesen des Gesetzes gehört nämlich die Bekanntmachung. Nun gab es aber von Ewigkeit her noch keine Untertanen, denen Gott seinen Willen hätte kundgeben können. Also gibt es auch kein ewiges Gesetz.

Doch diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man festhält an der oben (S. 337 f) gegebenen Unterscheidung zwischen dem doppelten Zustand, in dem ein Gesetz betrachtet werden kann. Sieht man auf den äußeren Zustand des Gesetzes, in dem es den Untergebenen schon kundgetan ist und sie verpflichtet, so kann selbstverständlich von einem ewigen Gesetze keine Rede sein,

[1] Cont. Faust. l. 22, c. 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans. In dieser Definition wird *vel* für gleichbedeutend mit *et* genommen. Vgl. Suarez, De Leg. l. II, c. 6, n. 13.

[2] S. Thom., De verit. q. 5, a. 1 ad 6; Suarez a. a. O. c. 3, n. 12.

Digitized by Google

eben weil es von Ewigkeit keine Geschöpfe gab, denen Gott seine Gesetze hätte offenbaren können. Schaut man dagegen auf den Zustand, den das Gesetz im Gesetzgeber selbst haben kann, oder auf das, was von seiten des Obern zum Gesetz erforderlich ist, so kann mit vollem Recht von einem ewigen Gesetz gesprochen werden. Denn unter Voraussetzung des Willens, zu erschaffen, mußte Gott auch den (hypothetisch notwendigen) Willen haben, alle Geschöpfe seiner Weisheit entsprechend zum letzten Ziele hinzuordnen. Und da in Gott auch nicht der Schatten einer Veränderung denkbar ist, so mußte er diesen Willen von Ewigkeit her haben. Von Ewigkeit her war also im Geiste des Schöpfers alles vorhanden, was überhaupt von seiten des Gesetzgebers zum Gesetz erfordert wird.

Sollte man einwenden, das Gesetz könne, solange es bloß im Innern des Gesetzgebers bestehe und den Untergebenen nicht bekannt gemacht sei, noch nicht ein eigentliches Gesetz genannt werden, so ist das ein bloßer Streit ums Wort. Über die Sache selbst kann kein Zweifel bestehen. Übrigens läßt sich auch ein triftiger Grund namhaft machen, warum beim menschlichen Gesetzgeber erst im Augenblick der Veröffentlichung des Gesetzes der Wille ein wahrhaft gesetzgeberischer wird, bei Gott aber schon von Ewigkeit her. Der menschliche Wille ist wandelbar. Solange der Gesetzgeber seinen Willen nicht kundgibt, kann er das bei sich schon beschlossene Gesetz wieder nach Belieben aufheben. Man kann also eher von einem Vorsatz, bei Gelegenheit ein Gesetz zu erlassen, als von einem gesetzgeberischen Willen reden. Erst im Augenblick der Promulgation wird dieser Wille ein endgültiger, wirksamer. Anders ist es bei Gott, dessen ewige Beschlüsse ohne jeden Wechsel von ihrer Seite zur bestimmten Zeit wirksam werden. Sein Wille war von Ewigkeit her ein vollendeter, endgültiger und wirksamer, kurz, ein wahrhaft gesetzgeberischer.

Obwohl die hier entwickelten Anschauungen erst beim hl. Augustin[1] und besonders beim hl. Thomas[2] ihre volle Entfaltung und Begründung gefunden haben, so ist doch die Lehre vom ewigen Gesetz an sich keine eigentümlich christliche, die uns bloß durch die Offenbarung zugänglich wäre. Schon bei den Griechen finden wir zahlreiche Hinweise auf das ewige Gesetz Gottes. Nach Zeno gehen alle Naturgesetze von der weltordnenden, göttlichen Vernunft aus. Das „gemeinsame Gesetz" aller Dinge erblickt er in der Vernunft, die alles durchdringt, und diese Vernunft ist nichts anderes als Zeus, der Beherrscher der ganzen Weltordnung[3]. Kleanthes nennt in seinem schönen Hymnus[4]

---

[1] De lib. arb. I 6 ff. Cont. Faust. l. 22, c. 27.

[2] S. th. 1, 2, q. 91, a. 1 et q. 93. O. Pfleiderer (Religionsphilosophie I 612) meint, die Idee des hl. Thomas über das ewige Gesetz als den göttlichen, weltordnenden Vernunftwillen brauche nur des Supranaturalismus entkleidet zu werden, um zum fruchtbaren Keime der modernen rationalen Ethik zu werden. Wir wüßten aber nicht, was an einer auch von den heidnischen Philosophen erkannten Lehre noch „supranatural" sein sollte, wenn man nicht alles supranatural nennen will, was das Dasein eines persönlichen Gottes voraussetzt.

[3] Diog. Laert. III 88: *Ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*

[4] Bei Stob., Ecl. I, abgedruckt bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[8] 270.

Digitized by Google

Zeus den obersten Lenker der Natur, der alles durch Gesetz leitet; ja er fordert alle auf, ihn als das „gemeinsame Gesetz" allezeit zu feiern. Auch Chrysippus nennt den Zeus einfachhin das Gesetz[1]. Es sind das alles nur Variationen des einen schon von Heraklit ausgesprochenen Grundgedankens: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen."[2] Auch bei Plato finden sich seiner ganzen Richtung entsprechend viele Hinweise auf das ewige Gesetz[3].

Bei den Römern spricht sich besonders Cicero mit beredten Worten über dasselbe aus. Über allen menschlichen Gesetzen gibt es ein ewiges, die ganze Welt beherrschendes Gesetz, welches die Weisheit im Gebieten und Verbieten selbst ist. Dieses allbeherrschende und höchste Gesetz ist kein anderes als Gott selbst, der alles mit Weisheit leitet und regiert[4]. Ähnliche Zeugnisse begegnen uns bei Seneca[5] und andern.

Es braucht kaum gesagt zu werden, welche wunderbare Fülle von Licht diese großartige Idee des ewigen Gesetzes über das Weltall ausgießt. Der denkende Geist wird sich nie damit zufrieden geben, in diesem unleugbaren inneren Zusammenhang der geschaffenen Dinge, in dieser alles durchdringenden und umfassenden Ordnung und Zweckmäßigkeit nur das Werk des blinden Zufalles und ein loses Neben- und Durcheinander zu erblicken. Er verlangt ein Ordnungsprinzip, ein inneres, einigendes Band, welches alles Mannigfaltige und Wechselnde umschlingt und bei aller Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Einzelwesen zu einem großen System vereinigt. In diesem untilgbaren Bedürfnis liegt der innere Grund, warum sich alle denkenden Geister, die sich dem Christentum verschließen, endlich dem Pantheismus in die Arme werfen und warum selbst die trostlosen Verirrungen eines Hegel so viele Anhänger finden konnten. Die Alleinslehre sucht doch die innere Zusammengehörigkeit, fast möchten wir sagen, die Solidarität alles Geschaffenen in Sein und Wirken irgendwie zu erklären, freilich indem sie die Wirklichkeit des Mannigfaltigen und die menschliche Freiheit preisgibt und Gott in die Materie herabzieht. Wie unendlich befriedigender und großartiger erklärt die theistische Philosophie diesen Zusammenhang der Dinge unter sich und mit dem höchsten Weltzweck durch das ewige Gesetz des persönlichen, über der Welt stehenden, aber ihr nicht fremden Gottes! Durch dies Gesetz leitet die ewige Weisheit alles Geschaffene dem obersten Zweck der Schöpfung zu, mächtig fortreichend von einem Ende zum andern und alles mit Milde ordnend. Dieses Gesetz

---

[1] Cicero, De nat. deor. 1, 15, 40. [2] Stob. III 84.

[3] Besonders De Leg. 10.

[4] De Leg. l. II, c. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. *Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei*, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem *lex vera atque princeps* apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis.

[5] De Benef. IV, 7, 1.

Digitized by Google

einigt das Mannigfaltige, ohne ihm seine Mannigfaltigkeit zu rauben. Was das Newtonsche Gravitationsgesetz für die Planetenwelt, das ist das ewige Gesetz Gottes für das ganze Universum. Der weltordnende Vernunftwille Gottes ist sozusagen die Zentralsonne, um welche die ganze Schöpfung wie um ihren Mittelpunkt gravitiert.

§ 4. Begriff des natürlichen Sittengesetzes.

Die vom ewigen gesetzgeberischen Willen Gottes ausgehenden und in die geschaffenen Dinge hineingelegten Antriebe zum Handeln bilden die verschiedenen Arten von zeitlichen Gesetzen, wenn wir das Wort Gesetz im weitesten Sinne nehmen. Die zeitlichen Gesetze sind gewissermaßen Ausstrahlungen des ewigen Gesetzes, durch welche die geschaffenen Dinge zur Mitwirkung an der Durchführung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden.

Das den Geschöpfen mitgeteilte und ihnen innewohnende Tätigkeitsprinzip ist an erster Stelle die Natur der Dinge selbst mit allen ihren zum einheitlichen, geordneten Streben zusammengefaßten Trieben und Neigungen. Gott bewegt die Dinge nicht bloß äußerlich, wie der Schütze den Pfeil, sondern er legt Neigungen und Triebe in sie hinein, durch die sie von innen heraus, durch ihre Natur selbst, sich zu ihrem Ziele hinbewegen.

Je nach dem verschiedenen Grade ihrer Natur nehmen die Geschöpfe in verschiedener Weise an dem ewigen Gesetze teil. Die anorganischen Wesen werden durch rein mechanische, physische und chemische Kräfte beherrscht. Sie nehmen den geringsten selbständigen Teil an der Verwirklichung der ihnen vorgezeichneten Ordnung. Höherer Art ist die Teilnahme der Pflanze an dem ewigen Gesetz. Hier tritt uns ein von innen heraus tätiges, sich selbst bewegendes Lebensprinzip entgegen, indem die Pflanze aus sich heraus nach einem wohlgeordneten Plane wächst und sich entfaltet. In noch höherer Art nimmt teil am ewigen Gesetz die Tierwelt, die, mit sinnlicher Erkenntnis ausgerüstet, selbst das Nützliche und Schädliche zu unterscheiden und auch in der Ferne zu suchen vermag.

Unermeßlich höher aber ist die Teilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetz. Sie werden nicht mehr bloß durch blinde Kräfte und unbewußte Triebe in Bewegung gesetzt und dadurch zur Mitwirkung an der Verwirklichung des göttlichen Regierungsplanes angetrieben, sondern durch die Vernunft. Ihnen allein verkündet Gott seinen Willen durch die natürliche Erkenntnis in Form von Geboten und Verboten, und diese Teilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetze ist das natürliche Sittengesetz[1].

Man kann deshalb das natürliche Sittengesetz definieren: das uns von Natur innewohnende Licht der Vernunft, durch welches wir

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 91, a. 2: Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. Man vgl. auch S. Thom., Opusc. 3 in duo praecepta carit. und In 4, dist. 49, q. 1, a. 1: An der letzteren Stelle heißt es: Lex nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis.

Digitized by Google

erkennen, was wir tun und meiden sollen; oder auch: die uns vom Schöpfer durch die Natur mitgeteilte Erkenntnis, daß wir die unserer Natur entsprechende Ordnung im Handeln einhalten sollen.

Alles, was wir durch die natürliche Vernunft und abgesehen von jedem positiven Gebot und Verbot als unsere Pflicht erkennen, gehört also zum Naturgesetz. Dem Naturgesetz — so wollen wir der Kürze halber das natürliche Sittengesetz fortan nennen — ist es ferner wesentlich, zugleich mit der Erschaffung dem Menschen und jedem vernünftigen Wesen mitgeteilt zu sein. Es muß als eine von der vernünftigen Natur unzertrennliche Befähigung aufgefaßt werden, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, das letztere als verboten, das erstere, soweit es zur rechten Ordnung notwendig ist, als geboten zu erkennen. Was bei den vernunftlosen Wesen die blinden Triebe und Instinkte leisten, sollen bei den vernünftigen Geschöpfen die natürlichen Erkenntnisse über das, was sie zu tun und zu meiden haben, ersetzen. Diese Erkenntnisse bestehen in allgemeinen praktischen Urteilen über das, was wir tun oder lassen sollen. In ihnen besitzt der Mensch eine in seine Natur hineingelegte Direktive, welche ihn auf die rechte Bahn zu seinem Ziele hinordnet. Indem sie ihm verkündigen, was er tun soll, geben sie ihm einen wahren Antrieb zum Handeln, ohne seine (physische) Freiheit aufzuheben. Das Naturgesetz — und das Gleiche gilt von allen eigentlichen Gesetzen — beläßt die physische Freiheit oder das Können, schränkt aber die sittliche Freiheit oder das Dürfen ein. Der Mensch kann dem Gesetz zuwiderhandeln, aber darf es nicht, es ist ihm nicht erlaubt. Das Können geht weit über das Dürfen hinaus; jenes umfaßt auch das sittlich Böse, dieses schließt es aus.

Wenn wir das Naturgesetz eine uns durch die Erschaffung mitgeteilte Erkenntnis nennen, so wollen wir damit auf keine Weise den angebornen Ideen das Wort reden. Angeboren ist dem Menschen nur die Anlage und die Neigung, sich unwillkürlich und spontan aus der Erfahrung die Begriffe von gut und bös zu bilden und ebenso spontan einzusehen, daß das Gute getan, das Böse gemieden werden soll.

§ 5. Beweise für das Dasein des Naturgesetzes.

1. Den ersten Beweis dafür, daß das Naturgesetz im erklärten Sinn ein eigentliches, göttliches Gesetz ist, bieten uns unsere früheren Ausführungen.

Die große, von jedem Menschen hier auf Erden zu lösende Aufgabe ist, daß er Gott, seinen Schöpfer und Herrn, verherrliche und dadurch sein ewiges Heil wirke (S. 82 ff). Die Verherrlichung Gottes aber, an die als notwendige Bedingung das ewige Heil des Menschen geknüpft ist, besteht in der Einhaltung der ihm vorgezeichneten sittlichen Ordnung oder in dem tugendhaften Lebenswandel (S. 121 ff).

Nun haben wir in den vorigen Abschnitten (S. 176 ff) bestimmt, worin das Gute und Böse, die Tugend und das Laster, kurz, die sittliche Ordnung bestehe. Also ergibt sich unmittelbar von selbst die Schlußfolgerung: Gott ver-

Digitized by Google

langt von jedem Menschen, daß er hienieden die seiner vernünftigen Natur geziemende Ordnung einhalte. Nur wenn der Mensch diese Bedingung erfüllt, wird er von Gott die Krone des ewigen Lebens erhalten.

Damit haben wir alles, was zu einem wahren und eigentlichen Gesetz erforderlich ist. Wir haben eine vernunftgemäße Vorschrift, die von der höchsten Autorität dem ganzen Menschengeschlecht als verpflichtende Norm des Handelns auferlegt ist, und zwar zum Nutzen der Gesamtheit. Denn wenn auch der höchste Zweck des Gesetzes Gottes Verherrlichung ist, so will doch Gott diesen Zweck, soviel von ihm abhängt, durch das wahre, zeitliche und ewige Wohl der Menschen erreichen. Gewiß würde das Menschengeschlecht schon hienieden am meisten wahres Glück besitzen, wenn es sich vollkommen den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes unterwürfe.

2. Auch die Betrachtung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit führt uns zur Annahme eines eigentlichen, von Gott allen Vernunftwesen auferlegten Sittengesetzes.

Gott mußte den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten. Das passende Mittel zu diesem Zweck war aber nur das natürliche Sittengesetz. Also mußte Gott sich dieses Mittels bedienen.

Gott war frei, ob er die Welt erschaffen wollte oder nicht. Aber einmal den freien Entschluß der Welterschaffung vorausgesetzt, verlangte seine Weisheit und Heiligkeit unbedingt, daß er alle Dinge zur Verherrlichung seiner unendlichen Vollkommenheiten hinlenke. Ganz besonders mußte er das Denken und Handeln der vernünftigen Geschöpfe auf sich als das höchste Ziel aller Dinge hinordnen. Nun besteht aber Gottes Verherrlichung darin, daß der Mensch die seiner vernünftigen Natur angemessene Ordnung einhalte und so das göttliche Ebenbild in sich vervollkommne (S. 121 u. 168 ff). Also mußte er wollen, daß der Mensch die genannte Ordnung einhalte. Oder konnte es dem Schöpfer gleichgültig sein, ob ihn der Mensch als das höchste Ziel anerkenne oder nicht, ob er ihn liebe oder hasse, lobe oder lästere, sich ihm unterwerfe oder gegen ihn auflehne? Wer das behaupten wollte, müßte aufhören, Gott als den Allheiligen und Allweisen zu betrachten.

Was für eines Mittels konnte sich nun Gott bedienen, um den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anzuhalten? Nur des *natürlichen Sittengesetzes* im oben erklärten Sinn. Er mußte ihm durch die Erschaffung seinen Willen kundtun, ihm wenigstens als fruchtbaren Keim die natürliche Erkenntnis in die Vernunft legen, daß es seine Pflicht sei, die sittliche Ordnung einzuhalten.

Nur ein *Gesetz* war ein dem Menschen angepaßtes Mittel. Jedes andere Mittel, wie physischer Zwang, blinder Naturtrieb, hätte seine Freiheit aufgehoben, ihn also seines schönsten Vorzuges beraubt. Das Gesetz mußte weiterhin ein *natürliches* sein, das gewissermaßen einen Bestandteil der menschlichen Natur bildete. Denn alle geschaffenen Dinge werden durch ihre *Natur* zu dem ihnen angemessenen Handeln und dadurch zu ihrem Ziele hinbewegt. Hierdurch eben unterscheidet sich die von Gott und die von den Geschöpfen ausgehende Bewegung. Ein Geschöpf kann das andere nur durch *äußeren* Antrieb oder durch *Gewalt* in Bewegung setzen. Die Bewegung,

Digitized by Google

welche der Schütze dem Pfeil oder der Kugel mitteilt, kommt bloß von außen. Gott aber bewegt die Geschöpfe durch ihre Natur von innen heraus, er legt das Prinzip ihrer Bewegung in ihre Natur hinein. Das tut er auch beim Menschen. Auch dieser muß den Antrieb zu der ihm entsprechenden Handlungsweise in seiner Natur selbst vorfinden. Sonst müßten wir annehmen, seine Natur sei unfertig, unfertiger als die der übrigen Wesen.

Hätte Gott dem Menschen sein ewiges Gesetz nicht schon in die Natur bzw. in die natürliche Vernunfterkenntnis hineingelegt, so könnte er ihm nur durch übernatürliche Offenbarung seinen Willen kundtun. Entweder müßte man also behaupten, die übernatürliche Offenbarung sei überall und allezeit notwendig, oder aber Gott könne die Menschen in völliger Unkenntnis seines Willens lassen. Ja selbst die Offenbarung könnte uns, wenigstens unter den Umständen, wie die christliche Offenbarung geschehen ist, nicht verpflichten, wenn wir nicht schon zum voraus die natürliche Erkenntnis besäßen, daß jemand das Recht habe, uns zu befehlen, und wir die Pflicht, ihm zu gehorchen.

Das Naturgesetz ist also recht eigentlich das Gesetz unserer Natur; nicht von außen als etwas Fremdes tritt es in uns auf. Wie die vernünftige Natur der Abglanz der göttlichen Wesenheit, das Ebenbild Gottes, so ist das natürliche Sittengesetz eine Ausstrahlung des ewigen Gesetzes in die Vernunft des Menschen hinein.

3. Einen dritten Beweis für das Dasein des Naturgesetzes liefert uns die Erfahrung oder die Untersuchung der Art und Weise, wie alle Menschen tatsächlich über gut und bös urteilen. Denjenigen Gegnern gegenüber, die so sehr auf positive Erfahrungstatsachen pochen, dürfen wir wohl besonderes Gewicht auf diesen Beweis legen.

Damit wir auf Grund der Erfahrung das Dasein des natürlichen Sittengesetzes zu behaupten berechtigt seien, genügt, daß folgende drei Tatsachen aus der Erfahrung feststehen: a) daß sich alle Menschen von Natur aus und fast unwillkürlich gewisse allgemeine, bei allen im wesentlichen gleiche Grundsätze über das sittliche Verhalten bilden; b) daß diese Grundsätze sich als von unserer Willkür unabhängige und unbedingt verpflichtende in unserem Bewußtsein darstellen, und zwar in der Weise, daß sie c) bei vorurteilsfreier Betrachtung als von einer höheren, über uns stehenden Macht ausgehend anerkannt werden müssen.

Nun lassen sich aber diese drei Tatsachen unschwer aus der Erfahrung nachweisen.

Die Wirklichkeit der ersten Tatsache ergibt sich zum großen Teil schon aus dem gegen den Moralskeptizismus über die Allgemeinheit der sittlichen Ideen und Urteile Gesagten (S. 145 ff). Übrigens verweisen wir auf den Anhang, welcher den Nachweis derselben eingehend erbringt.

Was die zweite Tatsache angeht, so braucht jeder nur sein eigenes Bewußtsein zu befragen. Wir urteilen nicht bloß, gewisse Handlungen seien gut und lobenswert, andere schlecht und unschön, sondern auch, die schlechten Handlungen seien zu unterlassen, unerlaubt oder verboten, die guten dagegen, soweit sie zur Integrität der dem Menschen geziemenden Ordnung notwendig sind, geboten. Wir urteilen nicht bloß, es sei schön und lobenswert, Gott

Digitized by Google

zu ehren, die Eltern zu achten und zu lieben, dem Wohltäter dankbar zu sein, sondern wir urteilen, es sei unsere *Pflicht*, so daß wir es nicht unterlassen können, ohne Tadel zu verdienen und als strafwürdig zu erscheinen[1]. Deshalb sagen wir: Du *sollst* Vater und Mutter ehren, du *sollst* dem Wohltäter dankbar sein, du *sollst* das tun, was deine Stellung als Bürger, Untertan, Vorgesetzter, Gatte usw. von dir fordert. Ebenso urteilen wir nicht bloß, es sei vernunftwidrig, Mord und Ehebruch zu begehen, Gotteslästerungen auszustoßen, einen Meineid abzulegen, zu verleumden, sondern wir urteilen: Du *sollst* nicht töten, stehlen, ehebrechen, verleumden usw. Wer sich gegen diese Vorschriften verfehlt, dem werfen wir Pflichtverletzung vor, und zwar auch *ohne Rücksicht auf ein menschliches Verbot*. Wenn wir uns Auswanderer denken, die fern von ihrer Heimat auf einem Schiffe oder einer unbekannten Insel oder einem neuen Weltteil zusammenkommen, wo keine staatliche Ordnung existiert, so verurteilen wir Meuchelmord, Meineid, Verleumdung, Betrug, Ehebruch usw. ebensogut als Verbrechen, wie wir dies bei Menschen in geordneten staatlichen Verhältnissen tun.

Die genannten sittlichen Grundsätze haben aber — damit kommen wir zur *dritten* Tatsache — ihre verpflichtende Kraft von einer *höheren, über uns stehenden Macht*, und diese Macht kann nur Gott selbst sein. Wir erkennen die sittlichen Gebote als *unbedingte Forderungen an unsern Willen*, die von unserer Willkür vollständig unabhängig sind. Oft sind uns diese Forderungen recht lästige Fesseln, die wir gerne abschütteln möchten, aber nicht können. Mögen wir wollen oder nicht, wir müssen anerkennen, daß es verboten und strafwürdig ist, zu morden, betrügen, verleumden usw. Wir können die Pflicht übertreten, aber sie nicht beseitigen oder uns überreden, unser Tun sei erlaubt. Diese Forderungen sind also unserem Belieben entzogen, unser Wille fühlt sich von ihnen — oft genug widerwillig — *gebunden*. Sie können also unmöglich von uns selbst ausgehen.

---

[1] Diese Tatsache des Bewußtseins ist so offenkundig, daß sie unseres Wissens auch von den Philosophen aller Richtungen anerkannt wird. Hier nur das eine oder andere Zeugnis: „Woran ich auch immer zweifeln möge," sagt *Salter* (Die Religion der Moral [deutsch herausgegeben von Gizycki 1885] 12), „ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln, — ich kann nicht daran zweifeln, daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Rechte mich *verpflichtet*, daß ich es tun soll. . . . Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor . . ., das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Intelligenz." — „Wie kommt", fragt *Paulsen* (System der Ethik I 310), „das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener seltsame Zwiespalt, der vor der Tat in dem Hin- und Herschwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der Tat in Unruhe und Selbstanklage erscheint?" Er sucht dann eingehend diese *Tatsache* zu erklären. J. G. *Fichte* sagt: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine *Nötigung*, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu tun, lediglich damit es geschehe, und anderes ebenso zu unterlassen, lediglich damit es unterbleibe." *Ulrici* (Naturrecht 103) behauptet, jedem Menschen sei das allgemeine Gefühl des Sollens, das all unser Tun und Lassen gleichsam begleitet, angeboren. *Kant* nahm diese Tatsache („den kategorischen Imperativ") zum Ausgangspunkt seiner Sittenlehre. G. *Spencer* (Tatsachen der Ethik 139) stellt sich die Frage, woher das Gefühl von „autoritativer Geltung", „das Element des *Zwanges*" komme, das in unsern sittlichen Vorstellungen enthalten ist und das wir als „Pflichtbewußtsein" bezeichnen. Andere Zeugnisse werden wir weiter unten bei Besprechung der Pflicht anführen.

Digitized by Google

Welches ist nun die höhere Macht, die uns diese Fesseln auferlegt und uns so absolut und unbedingt gebietet? Es kann nur eine überweltliche Macht, d. h. Gott selbst sein.

a) Schon die Allgemeinheit dieser sittlichen Gebote in Bezug auf alle Zeiten, Personen und Orte verbietet die Annahme, daß wir es hier mit Geboten einer menschlichen, nach Zeiten und Orten wechselnden Autorität zu tun haben[1]. Diese Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der sittlichen Gebote beweist, daß sie in die Natur des Menschen selbst hineingelegt sind, folglich nur von demjenigen ausgehen können, der Gewalt hat über die menschliche Natur selbst.

b) Wir sehen ferner, daß auch diejenigen, die auf dem Gipfel irdischer Macht stehen, die also keine höhere Autorität über sich anerkennen und sich vor niemand auf Erden zu beugen oder zu fürchten brauchen, sich den sittlichen Geboten unterworfen fühlen. Auch der hochmütigste und gewalttätigste Machthaber muß anerkennen, daß er verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu regieren, daß es auch für ihn ein strafwürdiges Verbrechen ist, die Unschuld zu morden oder zu entehren, Ehebruch, Lüge und Verleumdung sich zu schulden kommen zu lassen, Gott, den höchsten Herrn aller Dinge, zu lästern und zu hassen. Ist das nicht ein Beweis, daß alle Menschen die sittlichen Gesetze als Gebote einer überweltlichen Macht ansehen, von denen kein Mensch sich oder andere entbinden kann?

c) Nichts spricht aber deutlicher für den göttlichen Ursprung der Sittengebote als die Erscheinungen des Gewissens. Haben wir unsere Pflicht treu erfüllt, so ist die Stimme des guten Gewissens, das Bewußtsein getaner Pflicht, unser süßer Trost. Diesen Trost fühlen wir nicht, wenn wir getan, was wir wollten, sondern wenn wir das getan, was die Pflicht gebot. Im guten Gewissen vernehmen wir die geheimnisvolle Stimme einer höheren Macht, die uns Billigung und Lob ausspricht und Frieden in unsere Seele gießt.

Haben wir unsere Pflicht verletzt, so regt sich das böse, strafende Gewissen. Auch wenn es dem Verbrecher gelingt, die Menschen zu täuschen und seine Freveltat mit dem Schleier der Nacht zu bedecken, so macht ihm das Gewissen bittere Vorwürfe und ängstigt ihn. Ein langes Sündenleben voller Schandtaten vermag zwar diese rächende Stimme des Gewissens zu schwächen, sie durch lärmende Vergnügen zu betäuben oder zu übertönen; vollständig zum Schweigen bringen wird es sie nicht, wenigstens nicht in Bezug auf schwere Verbrechen. Ein Mörder, Heuchler, Meineidiger, Ehebrecher, Wüstling, Verräter, Betrüger — und wie sie sonst heißen mögen — wird die Gewissensbisse und Seelenpein nie vollständig los, auch wenn es ihm gelingt, dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit zu entgehen.

Es ist deshalb auch keine so seltene Erscheinung, daß Verbrecher, um der Qual der Gewissensbisse zu entrinnen, entweder sich bekehren und sogar dem Arm der Gerechtigkeit überliefern, oder ihrem Leben gewaltsam ein Ende machen. Diese Erscheinung ist nicht etwa bloß eine spezifisch christliche, sie tritt uns in

[1] Man vergleiche das schwerwiegende Zeugnis des Aristoteles (Rhetor. I 13), das wir schon oben (S. 146) mitgeteilt. Ferner die Zeugnisse Ciceros (S. 146 u. 148), Platos (S. 343) und Senecas (ebd.).

Digitized by Google

der Geschichte aller Kulturvölker entgegen[1]. Zahlreiche Belege für diese Behauptung liefert insbesondere die griechische und römische Geschichte.

Nach Äschines töteten sich in Griechenland viele Richter wegen der von ihnen gefällten Urteilssprüche[2]. In einem Bruchstücke Menanders heißt es, das Schuldbewußtsein mache auch die Tollkühnsten furchtsam. Nach Aristoteles bringen sich diejenigen selbst um das Leben, die sich schwerer Verbrechen schuldig wissen, oder sie fliehen die Einsamkeit, um ihre Schuld zu vergessen[3]. Noch erwähnt seien die folgenden Verse aus Äschylos[4].

> Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
> Schuldbewußt Seelenangst, und es keimt
> Wider Willen weiser Sinn.

Unter den römischen Schriftstellern schildert besonders Cicero an vielen Stellen die Qual und Angst des bösen Gewissens. So behauptet er, daß die Verbrecher zwar den Strafen der Richter oft entgehen, sei es nun daß keine solche Strafen verhängt sind oder daß die Richter getäuscht werden, aber der Angst und Qual des Gewissens entgehen sie nicht[5]. An einer andern Stelle lehrt er ausdrücklich, daß Gewissensbisse der Übertretung des ewigen, für alle Zeiten und Völker geltenden Naturgesetzes unfehlbar auf dem Fuße folgen und alle andern Strafen weit übertreffen[6]. Dagegen gilt ihm das gute Gewissen als der süßeste Lohn für die getane Pflicht[7]. Ähnlich reden Horaz[8], Persius[9] und besonders Juvenal[10]. Charakteristisch für die römische Auffassung ist auch, was Tacitus[11] von den Gewissensbissen des Tiberius und Sueton[12] von denen des Muttermörders Nero berichten.

Diese Gewissensbisse haben notwendig das Bewußtsein der Schuld zur Voraussetzung, und zwar das Schuldbewußtsein gegenüber einer hoch über uns

---

[1] Wir können uns für diese Behauptung auf das gewiß unverdächtige Zeugnis der „ethischen Gesellschaften" berufen, die in Amerika, England und Deutschland viele Anhänger zählen, möglichst von allem Christlichen absehen und sich auf den allgemein menschlichen Boden stellen: „Unter allen Meinungsverschiedenheiten, die aus Begabung, Erziehung, zeitlichen und räumlichen Ursachen entspringen, liegt für alle, denen das Leben mehr ist als bloßer Stoffwechsel, die in ernster Selbstbestimmung seinen idealen Gehalt zu erfassen suchen, dieselbe feste Grundlage: die Tatsache des Gewissens. Sie ist die feste Basis, auf der wir stehen.... Sie stellt uns alle, die wir Menschen sind, auf gemeinsamen Boden" (Die ethische Bewegung in Deutschland. Vorbereitende Mitteilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen zu Berlin, Berlin 1892, 16).

[2] Rede über die Truggesandtschaft n. 88.

[3] Ethic. Nic. IX, c. 4, 1166 b 15 ff.

[4] Agamemn. 179. Zahlreiche andere Zeugnisse finden sich bei L. Schmidt, Ethik der Griechen I 217 ff; W. Schmidt, Das Gewissen, Leipzig 1889, 11 ff; daselbst S. 17 auch Aussprüche von Philo über das böse Gewissen.

[5] De Leg. l. I, c. 14.

[6] L. 3 de republ. bei Lactant., Inst. VI 8: Cui (legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.

[7] De senect. 3. [8] Epist. 1, 1, 60. [9] Satir. 3, 35—43.

[10] Satir. 13, 196:

> Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
> Quas et Caeditius gravis invenit aut Rhadamantus,
> Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

[11] Annal. 6, 6. [12] Nero c. 34.

Digitized by Google

stehenden Macht, vor der wir uns auch für unsere verborgensten Taten verantwortlich wissen und die nichts Böses ungestraft läßt. Diese Macht kann nur Gott selbst sein. So anerkennen alle Menschen unwillkürlich die sittlichen Gebote als Gebote des Allwissenden und Allheiligen, der auch die Tiefen des Herzens durchschaut, und die Übertretung der sittlichen Gebote als eine Verschuldung vor Gott.

d) Noch einen Gedanken können wir nicht übergehen, der augenfällig beweist, daß alle Menschen unbewußt die sittlichen Gebote als Gesetze einer überirdischen Macht ansehen. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß nach allgemeiner Anschauung die sittlichen Güter alle andern irdischen Güter an Wert weit überragen (S. 125 u. 188). Dieser Wert läßt sich nur erklären durch die Hinbeziehung des sittlich Guten auf den höchsten Weltzweck. Wir können jetzt diesen Gedanken hier ergänzen, um zu zeigen, daß die sittlichen Gebote als Gottes Gebote aufzufassen sind.

Wir urteilen nicht bloß, die sittlichen Güter seien allen andern irdischen Gütern vorzuziehen, sondern auch, es sei absolut unerlaubt, um eines irdischen Gutes willen — und möchte es auch das größte und kostbarste sein — die sittliche Ordnung zu verletzen. Wir erkennen es als unsere unbedingte Pflicht, im Notfall eher Gesundheit, Ehre, Reichtum und selbst das Leben zu opfern, als etwas an sich Unerlaubtes und Sündhaftes zu tun. So urteilen alle unverdorbenen Menschen, welche nicht in vorgefaßten Schulmeinungen befangen sind. Lieber sterben als seine Pflicht verletzen (potius mori quam foedari).

Nach diesem Grundsatz haben nicht etwa bloß die christlichen Blutzeugen gehandelt, sondern auch diejenigen, die unter den heidnischen Völkern sich durch natürliche Tugenden hervortaten[1]. Sokrates erklärt in seiner Verteidigungsrede, er wolle lieber auf Freiheit und Leben verzichten, als zum Verräter an seiner Pflicht werden. Der Tugendhafte fürchte das Unrecht mehr als den Tod[2]. Plato verlangt, daß man eher alles Unrecht leide, als Unrecht tue. Die Tugend hat nach ihm solchen Wert und solche Schönheit, daß alles Irdische im Vergleich zu ihr gering zu achten ist[3]. Mit aller Entschiedenheit bekämpft er deshalb die Sophisten, welche den Wert des sittlich Guten nur aus seinem zeitlichen Nutzen herleiten wollten. Den Neoptolemus im Philoktet läßt Sophokles die Überzeugung aussprechen, es sei ihm unmöglich, um eines irdischen Gewinnes wegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu verletzen. Was die Römer hierüber gedacht, geht aus der schon erwähnten Erzählung vom Regulus hervor, der freiwillig in die Gefangenschaft zurückkehrt, um nicht wortbrüchig zu werden. Wir erinnern noch an die herrlichen Worte Juvenals, in denen er das potius mori quam foedari poetisch umschreibt und es für den größten Frevel erklärt, aus Liebe zum Leben die Pflicht zu verletzen[4].

---

[1] Hierauf bezügliche Zeugnisse s. in unserer „Sittenlehre des Darwinismus" 86.
[2] Apolog. Socr. c. 16, 17. [3] Gorg. c. 35.
[4] Satir. 8, 80:

Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus et admoto iubeat periuria tauro;
Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam.

Digitized by Google

Unter den Neueren hat noch Kant dieser Anschauung entschiedenen Ausdruck verliehen. Wiederholt betont er, man solle die Pflicht erfüllen, unbekümmert um alles, was etwa daraus folgen möge. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eine so unbedingte, daß sie um keines Vorteils oder Nachteils willen zu übertreten ist[1]. Wir wissen zwar wohl, daß Kant die absolute Geltung der sittlichen Forderungen von seinem Standpunkte nicht zu erklären und zu begründen vermag; wir wissen auch, daß die neueren Anhänger der sogenannten unabhängigen Moral, welche die sittliche Ordnung jedes höheren Wertes entkleiden und zu einer Summe von Verhaltungsmaßregeln rein menschlicher Herkunft herabwürdigen, mit Geringschätzung oder geradezu mit Hohn von dieser Forderung Kants reden. Aber desungeachtet bleibt wahr, daß Kant damit nur einer Ansicht energischen Ausdruck verliehen hat, welche ein Gemeingut aller vorurteilslosen Menschen ist.

Wie läßt sich nun diese unbedingte Forderung erklären, den sittlichen Geboten nötigenfalls alle irdischen Güter zum Opfer zu bringen? Vollständig nur dadurch, daß man die sittliche Ordnung mit den höchsten und ewigen Gütern des Menschen in Zusammenhang bringt. Dieser Zusammenhang kann aber nur durch den Willen desjenigen hergestellt werden, der dem Menschen sein Endziel vorgesteckt und auch die Bedingungen zu dessen Erreichung festgesetzt hat. So führt uns unsere Betrachtung wieder auf den Punkt zurück, von dem wir oben (S. 188 ff) ausgegangen sind.

Wir könnten jetzt noch als letzten Beweis für den göttlichen Ursprung der sittlichen Gebote die übereinstimmende Ansicht aller Völker anführen. Es hat wohl zu allen Zeiten ungläubige Gelehrte gegeben, welche alles zu leugnen oder zu mißdeuten suchten, was auf Gott hinzuweisen schien. Aber es hat sich bis heute kein Volk gefunden, das nicht die sittliche Ordnung als überweltliche, göttliche oder wenigstens unter dem Schutze und der Autorität überweltlicher Mächte stehende Ordnung angesehen hätte. Allein da wir diesen Beweis im Anhang ausführlich zu erbringen suchen, so übergehen wir ihn hier, um uns nicht ohne Not wiederholen zu müssen.

Zweites Kapitel.

Die Pflicht und ihre Gegner.

§ 1. Nähere Erklärung der Pflicht.

Die Pflicht ist der innerste Kern- und Angelpunkt der ganzen sittlichen Ordnung. Die unleugbare Tatsache, daß wir uns an die sittliche Ordnung gegen unsern Willen gebunden fühlen, will erklärt und begründet sein, und ein ethisches System, das diese Aufgabe nicht zu lösen vermag, ist in den Augen jedes Denkenden gerichtet. Gerade an diesem Punkte zeigt sich nun am auffälligsten die völlige Unzulänglichkeit der modernen ethischen Systeme gegenüber der theistischen Ethik. Wir dürfen deshalb nicht so leichten Schrittes an ihm vorübergehen. Erklären wir zunächst, was die Pflicht in unserem System ist, und vergleichen wir dann damit, was uns die modernen Ethiker als Ersatz dafür bieten wollen.

[1] Tugendlehre: WW. V 261 und besonders 472.

Digitized by Google

1. Pflicht (obligatio, von ob und ligare, binden) ist die Wirkung des Gesetzes, das Gesetz verpflichtet uns. Zuweilen versteht man unter Pflicht bloß den Gegenstand des Gesetzes oder die Handlung, zu der uns das Gesetz verpflichtet. Im eigentlichen Sinn aber versteht man unter Pflicht die moralische Nötigung oder den moralischen Zwang, den uns das Gesetz auferlegt. Durch das Gesetz werden wir gewissermaßen gebunden. Dieses geistige Band, das uns an eine Handlung oder Unterlassung knüpft, ist die Verpflichtung oder die Pflicht.

Da wir das Naturgesetz als ein von Gott in die menschliche Vernunft geschriebenes Gesetz nachgewiesen haben, so folgt, daß der Wille Gottes die bewirkende Ursache dieser Pflicht oder moralischen Nötigung ist. Wie das Gesetz, so hat auch die Verpflichtung im Willen des Gesetzgebers ihren unmittelbaren Grund. Aber worin besteht diese Nötigung, die wir Pflicht nennen? oder wie kommt sie zu stande?

2. Da der Mensch ein vernünftiges, freies Wesen ist und mithin nicht wie das Tier durch blinde Instinkte und Triebe geleitet wird, so kann er nur in doppelter Weise zu einem bestimmten Handeln genötigt werden: entweder durch äußeren Zwang oder dadurch, daß man ihm ein Gut vorhält und ihm zeigt, er werde dieses Gut nicht erreichen, wenn er sein Verhalten nicht in einer bestimmten Weise einrichte. Die Pflicht kann aber nicht in einem Zwange bestehen. Denn durch die Pflicht wird unser Wille gebunden, der Wille aber unterliegt keinem Zwang. Sie kann also nur in einer Nötigung der zweiten Art, d. h. in einer bedingten Notwendigkeit bestehen, die sich aus der Erkenntnis ergibt: Willst du ein bestimmtes Ziel (Gut) erreichen, so mußt du dein Handeln in einer bestimmten Weise einrichten[1].

Welches ist nun das Gut oder der Zweck, zu dessen Erreichung die Beobachtung der sittlichen Gebote notwendig, mithin Pflicht ist? Dieser Zweck kann offenbar kein bloß irdischer sein. Wir müssen unter Umständen alle zeitlichen Güter, selbst das Leben, der Pflicht zum Opfer bringen. Er kann auch nicht von unserem Belieben abhängig sein. Denn die Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens, um einen von unserem Belieben abhängenden Zweck zu erreichen, dauert nur so lange, als wir den Zweck wollen. Die Notwendigkeit, das Sittengesetz zu beobachten, ist aber von unserem Willen unabhängig. In allen Lagen und Umständen, an allen Orten und zu allen Zeiten stehen wir unter seiner Herrschaft, mögen wir wollen oder nicht. Das Gut, dessen Erreichung uns die Beobachtung der sittlichen Ordnung zur Notwendigkeit bzw. zur Pflicht macht, kann also nur das Endziel des Menschen, der Inbegriff alles Guten sein. Daraus folgt, daß die Pflicht in dem notwendigen Zusammenhang der Beobachtung der sittlichen Ordnung mit dem höchsten und letzten Ziele des Menschen besteht.

---

[1] Vgl. S. Thom. (S. th. 2, 2, q. 58, a. 3 ad 2): Duplex est necessitas: *una coactionis*, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia est *necessitas ex obligatione praecepti sive ex suppositione finis*, quando scil. aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat, et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit. Eingehender erklärt der hl. Thomas dieselbe Unterscheidung De verit. q. 17, a. 3.

Digitized by Google

Das letzte Ziel des Menschen kann aber in doppelter Weise aufgefaßt werden: subjektiv und objektiv. Subjektiv bezeichnet das Endziel die vollkommene Seligkeit des Menschen im Besitze Gottes; objektiv bezeichnet es Gott selbst, das höchste unendliche Gut, das Ziel aller Ziele.

Besteht nun etwa die Verpflichtung formell in dem notwendigen Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit unserer Glückseligkeit? Einige Schriftsteller scheinen das anzunehmen[1]. Aber dieselben können nicht mehr zwischen der Sanktion und der Verpflichtung des Naturgesetzes unterscheiden. Die Sanktion des Naturgesetzes besteht, wie wir noch zeigen werden, darin, daß der Mensch durch die Beobachtung des Naturgesetzes zur ewigen Seligkeit, durch Mißachtung desselben ins ewige Verderben geführt wird. Diese Sanktion setzt aber begrifflich die Verpflichtung schon voraus. Die Aussicht auf Lohn und Strafe soll den Menschen antreiben, die von Gott gebotene sittliche Ordnung einzuhalten.

Die Pflicht kann also nur in dem Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit Gott selbst, dem höchsten Gut, bestehen. Wir erkennen, daß wir die sittliche Ordnung nicht verletzen können, ohne Gott, unserem höchsten Gut, dem Ordner aller Dinge, die schuldige Unterwerfung zu versagen, ihm positiv zu mißfallen und ihn zu beleidigen. Die Pflicht kann also definiert werden: die Notwendigkeit, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, weil wir erkennen, daß Gott, unser höchstes Gut, unser Schöpfer und Herr, dieses von uns unbedingt fordert und das Zuwiderhandeln ihm positiv mißfällt oder ihn beleidigt.

Gott hat den Menschen erschaffen, damit er ihn erkenne, ihn liebe, ihm diene durch Einhaltung der ihm vorgezeichneten Ordnung. Wer diesen ihm kundgetanen Willen seines Schöpfers frei erfüllt, wird dadurch ein Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens Gottes und nach dieser Prüfungszeit zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott in der ewigen Seligkeit erhoben. Wer aber dieser Anordnung sich mit Bewußtsein widersetzt, beraubt sich der Liebe Gottes, wird ein Gegenstand seines Mißfallens.

Die Pflicht kann jedoch doppelter Art sein. Entweder verlangt Gott eine Handlung (Unterlassung) sozusagen mit der ganzen Wucht seiner höchsten Herrschaft, so daß wir diese Handlung nicht unterlassen können, ohne ihn schwer zu beleidigen, uns seine Feindschaft zuzuziehen, und damit uns von unserem letzten Ziel, soviel an uns liegt, abzuwenden. Das ist die Pflicht im strengsten Sinne, deren Übertretung eine schwere Sünde bildet. Oder Gott verlangt zwar eine Handlung von uns, so daß wir sie nicht unterlassen können, ohne ihm zu mißfallen oder ihn irgendwie zu beleidigen, aber im Fall der Unterlassung nicht in eigentliche Feindschaft mit Gott geraten. Dies ist die Pflicht im unvollkommenen Sinne, deren Übertretung eine läßliche Sünde ausmacht. Bei Besprechung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde werden wir hierauf zurückkommen.

3. Man kann gegen diese Erklärung nicht einwenden, daß danach die sittlichen Gebote, um mit Kant zu reden, nicht unbedingte und kategorische,

[1] Taparelli (Saggio, Dissertat. 1, c. 4), Tongiorgi (Philosophia mor. n. 194).

Digitized by Google

sondern bloß bedingte, hypothetische Imperative seien, etwa wie das Gebot: „Um im Alter nicht zu darben, mußt du in der Jugend arbeiten und sparen.“[1] Von seiten Gottes sind die sittlichen Gebote unbedingt und absolut. Der Schöpfer verlangt nicht bloß bedingungsweise die sittliche Ordnung, als ob er etwa zu uns spräche: „Ich mache dich ewig glücklich nur, wenn du die sittliche Ordnung einhältst; übrigens ist es mir gleichgültig, ob du diese Ordnung beobachtest oder nicht.“ Gewiß nicht. Er verlangt vielmehr die sittliche Ordnung um ihrer selbst willen, gebietet sie deshalb unbedingt, und ihre freie Übertretung mißfällt ihm immer und überall und unter allen Umständen. Auch der menschliche Gesetzgeber sagt durch sein Gesetz — wofern wir vom reinen Strafgesetz absehen — nicht bloß: „Wenn jemand das Gesetz übertritt, wird er gestraft“, gleich als ob das Gesetz eine bloße Strafandrohung wäre. Er sagt vielmehr kategorisch: „Diese Handlung ist verboten“, und nur um diesem Gebot Nachdruck zu verleihen, wird die Übertretung mit Strafe bedroht. Gerade so verhält es sich auch mit Gott. Er sagt durch sein Naturgesetz nicht bloß: „Wenn du tötest, wirst du der ewigen Seligkeit verlustig gehen“, sondern er gebietet unbedingt: „Du sollst nicht töten. Der Mord mißfällt mir immer und überall, und ich sehe die Begehung desselben als eine mir zugefügte Beleidigung an.“ Die Androhung der Strafe tritt zu diesem Gebote, um ihm den erforderlichen Nachdruck zu geben.

4. Wir wissen jetzt, was Pflicht ist. Was heißt also aus Pflicht handeln? Es heißt etwas tun oder unterlassen, weil mein Gewissen es mir als von irgend einer rechtmäßigen Autorität geboten oder verboten vorhält. Und da jede Autorität schließlich auf der Autorität Gottes, des höchsten Gesetzgebers, ruht und von ihr abgeleitet ist, so heißt aus Pflicht handeln so viel als etwas tun, weil es von der höchsten Autorität, von Gott, selbst geboten und verboten ist und ich es nicht unterlassen kann, ohne diese Autorität zu mißachten. Aus Pflicht handeln ist also im letzten Grunde ein Akt des Gehorsams gegen Gott.

Man hat behauptet, aus Pflicht handeln heiße aus Furcht handeln. Das ist nur zum Teil richtig. Furcht ist die Flucht vor einem Übel. Es gibt aber ein doppeltes Übel: die Schuld und die Strafe. Die Schuld kann man fliehen, weil sie eine Auflehnung gegen die Autorität Gottes ist, in diesem Falle handelt man aus Pflicht; man kann ferner die Schuld fliehen, weil sie Gott, das höchste liebenswürdigste Gut, unsern Vater, den Bräutigam unserer Seele, beleidigt, uns von ihm abwendet, das ist die kindliche oder keusche Furcht (timor filialis seu castus), die eine Wirkung der Liebe Gottes ist; endlich kann man die Schuld fliehen, wegen der damit verbundenen zeitlichen und ewigen göttlichen Strafen, das ist die knechtliche Furcht (timor servilis). Die bloße Flucht vor der Strafe ohne gleichzeitigen Abscheu gegen die Schuld ist die knechtische Furcht (timor serviliter servilis), die zur Rechtfertigung nicht genügt. Wenn ein Kind den Willen seines Vaters erfüllt aus Achtung vor seiner Autorität oder aus Furcht, sich gegen diese Autorität aufzulehnen, handelt es aus Pflicht; wenn es den Willen erfüllt aus Furcht,

[1] Kant, WW. IV 117.

Digitized by Google

den Vater, den es liebt, zu betrüben, handelt es aus Liebe zum Vater; wenn es dem Gebot des Vaters nicht zuwiderhandeln will, weil es weiß, daß der Vater dieses Zuwiderhandeln bestraft, handelt es aus geordneter Selbstliebe; würde es endlich nur die Strafe des Vaters fürchten, aber den Willen behalten, dessen Gebot zu übertreten, sobald es ungestraft geschehen könnte, so würde es aus knechtischer Furcht handeln, die in der ungeordneten Selbstliebe wurzelt [1].

Es ist keineswegs notwendig, die Pflicht immer *aus Pflicht* zu erfüllen, wie Kant annahm. Man kann seine Pflicht erfüllen aus reiner Liebe zu Gott ohne Gedanken an die Verpflichtung; ebenso aus Hoffnung oder aus Furcht vor den göttlichen Strafgerichten. Ist letzterer Beweggrund auch nicht so edel und vollkommen als der Beweggrund der Liebe, der Pflicht, der Dankbarkeit usw., so ist er doch sittlich gut, ja unter Umständen notwendig, besonders dann, wenn die niederen Leidenschaften toben, wenn die düstern Wolken der Versuchungen den Verstand verdunkeln und der Wille froh ist, mitten in den empörten Wellen einen Felsen zu finden, an den er sich anklammern kann, bis sich der Sturm gelegt. Kein Mensch kann sich allzeit auf den Flügeln der reinsten Liebe zu den höchsten Höhen der Vereinigung mit Gott emporschwingen.

Gerade diese Mannigfaltigkeit der schönsten und kräftigsten Beweggründe, welche die theistische Sittenlehre für alle Lagen dem Menschen an die Hand gibt und die ihm den harten Kampf des Lebens so wesentlich erleichtern, sind ein kräftiges Siegel für ihre Wahrheit gegenüber den einseitigen, kraftlosen Motiven aller andern Moralsysteme. Wie armselig nimmt sich daneben aus die Achtung vor dem kategorischen Imperativ oder vor der eigenen Würde, das einzige Motiv der Kantischen Moral, oder die Rücksicht auf den eigenen oder fremden Nutzen, das einzige Motiv des Utilitarismus, oder das Mitleid, das einzige Motiv Schopenhauers, oder die Rücksicht auf den Kulturfortschritt, das einzige Motiv der neuesten Moralphilosophen!

§ 2. Unrichtige Herleitung der Pflicht aus der menschlichen Natur oder Vernunft (Autonomie).

1. Schon bei älteren Schriftstellern begegnet uns eine Erklärungsweise der Pflicht, die, folgerichtig durchgeführt, das Naturgesetz vom gesetzgeberischen göttlichen Willen Gottes loszureißen droht. Ihr Urheber ist kein geringerer als der berühmte spanische Theolog G. *Vasquez*, dessen Scharfsinn nur von seiner Kühnheit im Aufstellen neuer Ansichten übertroffen wurde. Vasquez behauptet allerdings nicht, das Naturgesetz sei vom göttlichen Willen unabhängig, er behauptet vielmehr ausdrücklich, daß Gott uns zu demselben verpflichte [2]. Dadurch unterscheidet er sich himmelweit von den modernen Rationalisten, welche das natürliche Sittengesetz völlig vom Willen Gottes, ja überhaupt von Gott losreißen. Aber er scheint behaupten zu wollen, auch *abgesehen* vom gesetz-

[1] Vgl. S. *Thom.*, In 3 dist. 34, q. 2, a. 1, sol. 2.
[2] In 1, 2, disp. 150, c. 3, n. 25.

Digitized by Google

gebenden Willen Gottes und vor demselben bestehe das Naturgesetz im eigentlichen Sinne. Dieses hat also seine ursprüngliche verpflichtende Kraft nicht vom Willen Gottes, sondern von der Natur des Menschen selbst, und erst an zweiter Stelle (secundario) tritt der verpflichtende Wille Gottes hinzu. Der Grund, auf den er sich stützt, ist, weil viele Handlungen ihrer Natur nach schlecht und sündhaft sind, so daß ihr Verbot von keinem, nicht einmal vom göttlichen Willen abhängt[1]. Fragen wir weiter, woher denn dieses Verbot rühre, so antwortet Vasquez: von der menschlichen Natur, insofern sie als vernünftig aufgefaßt wird. Denn diese ist die Norm, an der ich das natürlich Gute und Böse zuletzt unterscheide. Viele Handlungen widersprechen der menschlichen Natur unabhängig von jedem Willen, sind also durch die Natur selbst und unabhängig von jedem Willen verboten. Daraus folgert er weiter, daß das Naturgesetz weder ein eigentliches Gebot noch ein Urteil der Vernunft oder eine Willensäußerung, sondern etwas sei, das allem diesem schon vorausgehe, daß deshalb der Name Gesetz dem positiven Gesetze mehr zukomme als dem natürlichen Sittengesetz[2].

Diese Ansicht ist aber schon von seinem Zeitgenossen Fr. Suarez eingehend widerlegt worden[3] und hat allseitig berechtigten Widerspruch gefunden[4]. Das Naturgesetz ist, wie wir oben nachgewiesen haben, ein wahres, eigentliches Gesetz, das uns unbedingt verpflichtet und bindet. Nun aber kann ein eigentliches, im strengen Sinn verpflichtendes Gesetz nur vom Willen eines Höhern ausgehen, dem unser Wille unterworfen ist. Also kann das Naturgesetz nicht von der bloßen menschlichen Natur herstammen. Das Gesetz ist ferner ein allgemeiner praktischer Grundsatz, der aussagt, was wir tun und meiden sollen. Die menschliche Natur als solche aber kann uns kein derartiges strenges und unbedingtes Sollen auferlegen. Höchstens könnte man behaupten, sie sei die Grundlage des Naturgesetzes, insofern die Vernunft uns auf Grund unserer Natur sagt, was wir tun und meiden sollen. Aber

---

[1] Ebd. n. 22: Porro talem aliquam esse legem vel ius, *quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit,* illud maxime confirmat, quod superius diximus (disp. 97, c. 3), nempe quaedam ita ex se esse mala et peccata, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum *prohibitio* pendeat.

[2] Vielleicht wollte Vasquez nur sagen, auch abgesehen vom göttlichen Willen seien manche Handlungen irgendwie sittlich böse und verwerflich, so daß auch unabhängig vom göttlichen Verbot eine gewisse Notwendigkeit (obligatio imperfecta) vorliege, sie zu meiden. Dann wäre gegen seine Ansicht nichts einzuwenden. Aber schon sein Zeitgenosse Suarez (De Leg. II, c. 5 et 6) hat ihn anders erklärt, und seine Ausführungen scheinen auch mehr besagen zu wollen. Jedenfalls ist er im Ausdruck gar zu unbehutsam gewesen.

[3] De Leg. II, c. 5 et 6.

[4] In neuester Zeit hat Dr Praxmarer (Philosoph. Jahrb. 1888, 421) den Versuch gemacht, die Lehre Vasquez' in Schutz zu nehmen. Aber aller Scharfsinn reicht nicht aus, um einer unhaltbaren Sache aufzuhelfen. Die ganze Kontroverse zwischen Vasquez und Suarez dreht sich um die Frage: Ist das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, streng verpflichtendes Gesetz, und wenn ja, kann die menschliche Natur aus sich, unabhängig vom Willen Gottes, ein solches Gesetz hervorbringen? So gestellt kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Suarez hat nur die allgemeine Lehre der Theologen gegen Vasquez verfochten.

Digitized by Google

dann wäre nicht mehr die Natur selbst das Gesetz, sondern die Vernunft, insofern sie uns zu erkennen gibt, was wir zu tun und zu meiden haben. Übrigens ist auch diese Annahme unmöglich, weil die Vernunft uns, sobald wir von einer über ihr stehenden Autorität absehen, nichts absolut gebietet und verbietet, sondern uns höchstens sagt, was gut und böse sei und wie wir folglich handeln müssen, wenn wir vernünftig handeln wollen.

2. Vom rationalistischen Standpunkt gibt Ed. Zeller eine eigentümliche Erklärung der Pflicht[1].

Zeller unterscheidet zunächst zwei Arten von Gesetzen: physische oder Naturgesetze, bei denen wir aus dem Vorhandensein gewisser Bedingungen auf das unfehlbare Eintreffen gewisser Wirkungen schließen; und praktische Gesetze, bei denen wir schließen: Willst du diesen Zweck erreichen, so mußt du dieses Verhalten beobachten, z. B. willst du ein schönes Kunstwerk zu stande bringen, so mußt du bestimmte Kunstgesetze beobachten. Die praktischen Gesetze sind wieder doppelter Art, je nach dem Zweck, auf dessen Erreichung sie abzielen. Ist dieser Zweck von bedingtem Wert und seine Erreichung in unser Belieben gestellt, so haben die Gesetze, die sich darauf beziehen, auch nur einen bedingten Wert und können von uns nach Willkür beobachtet oder außer acht gelassen werden. Diese Gesetze sind die logischen, ästhetischen, technischen Gesetze. Ist dagegen der Zweck von unbedingtem Wert und für alle Menschen in gleicher Weise als notwendig erkannt, so sind auch die Gesetze, die sich darauf beziehen, von absolutem Wert und stellen unbedingte Forderungen an unsern Willen. Dies sind die sittlichen Gesetze. Welches ist nun der Zweck von absolutem Werte, auf den sich diese Gesetze beziehen? Die Würde des Menschen als geistiges, vernünftiges Wesen oder die dauernden Bedürfnisse der gemeinsamen Menschennatur nach ihrer höheren, geistigen Seite. Kurz, der Inbegriff der sittlichen Gesetze umfaßt alles, was sich der Mensch als Mensch nach seiner geistigen Seite schuldig ist. „Wenn wir dasjenige logisch notwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich notwendig oder Pflicht, welche mit logischer Notwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Teil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht bloß einen höheren, sondern allein einen unbedingten Wert habe.“[2]

An dieser Ansicht ist richtig, daß die menschliche Natur nach ihrer vernünftigen Seite die eigentliche Norm des sittlich Guten ist und daß sich aus ihr alle sittlichen Gesetze nach ihrem Inhalt herleiten lassen. Richtig ist ferner, daß die sittliche Pflicht nur durch den Zusammenhang einer Handlung mit einem unbedingt notwendigen Zweck zu stande kommen kann. Aber unrichtig ist, daß die Würde des Menschen einen unbedingt notwendigen Zweck oder einen Zweck von absolutem Werte bilde. Wie der Mensch selbst, so ist alles an ihm endlich, geschöpflich, bedingt und beschränkt. Nur dadurch, daß sein Handeln in notwendige Beziehung tritt zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut, kann dasselbe für den Menschen unbedingten Wert erlangen, und diesen notwendigen Zusammenhang kann nicht der Mensch selbst, sondern nur der Wille des Schöpfers herstellen.

[1] Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung (1884). Über Begriff und Bedeutung der sittlichen Gesetze. Vgl. oben S. 160.

[2] Vorträge und Abhandlungen a. a. O. 231.

Digitized by Google

Die sittlichen Gebote stellen unbedingte, kategorische Forderungen an unsern Willen, mögen wir wollen oder nicht. Sie können also nicht von unserem eigenen Willen herrühren, der sie oft als die größte Last empfindet. Wir können auch unabhängig vom Gebote Gottes erkennen, daß gewisse Handlungen unserer Natur entsprechen oder widersprechen. Aber aus dieser Erkenntnis folgt nur: *wenn* wir der Natur entsprechend handeln wollen, müssen wir so und so handeln. Eine unbedingte Notwendigkeit für unsern Willen ergibt sich daraus nicht.

Eine Pflicht, welche sich einzig auf das Gefühl der eigenen Würde stützte, besäße auch keine moralische Kraft. Wie leicht geben die Menschen ihre Würde dahin, wenn es sich um die Befriedigung einer tobenden Leidenschaft handelt! Wie könnte man gar vom Menschen verlangen, der eigenen Würde zulieb alle irdischen Güter, selbst die Ehre vor der Welt zu opfern, ja nötigenfalls in den Tod zu gehen? Und doch müssen wir für die Pflicht im Notfall alle irdischen Güter daran setzen.

3. *Der kategorische Imperativ.* *Kant* gibt das Dasein allgemeiner praktischer Vernunftgebote von unbedingt verpflichtendem Charakter zu (S. 204 ff). Aber diese Gebote sind nicht als Herolde eines über uns stehenden Gesetzgebers aufzufassen, der uns durch dieselben seinen Willen kundtut, sondern haben ihren letzten Grund in unserer eigenen praktischen Vernunft. Diese ist eben deshalb gesetzgeberisch (nomothetisch) und autonom, d. h. keiner fremden Autorität unterworfen. Denn sittlich gut ist nur die Handlung, die nicht bloß dem Gesetze entspricht, sondern aus reiner Liebe zur Pflicht geschieht. Dies ist aber nur möglich, wenn das Gesetz uns nicht als ein fremdes gegenübertritt, sondern von uns selbst ausgeht. Deshalb ist die Autonomie der Sittlichkeit wesentlich, die *Heteronomie* dagegen (d. h. die Unterwerfung unter fremde Gebote) mit ihr unverträglich.

a) In diesem Systeme hat der moderne Rationalismus seine schärfste ethische Ausprägung gefunden. Die Kantische Sittenlehre ist die von Gott und Religion *unabhängige Moral* auf rationalistischer Grundlage. Der Gründer der kritischen Schule sucht zwar das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft aus dem allgemeinen Schiffbruch seiner Metaphysik zu retten, aber die Moral als solche ist wesentlich von Gott unabhängig; ja sie tritt in offenen *Gegensatz* gegen ihn.

Unterwerfung unter Gottes Gebote ist ja *Heteronomie*, also mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Wenn der Gottmensch den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze übte, so war das Heteronomie, hat also mit wahrer Sittlichkeit nichts zu schaffen. Von der Tugend des Gehorsams kann überhaupt in der autonomen Moral keine Rede mehr sein. Daraus sieht man, in welch schroffem Gegensatz die Ethik Kants zur Lehre des Christentums steht und wie er notwendig zur Leugnung jeder wahren Religion gedrängt wird. Denn die Religion ist wesentlich Unterwerfung des Geschöpfes unter Gott und Gottes Gebote, und die positive übernatürliche Religion ist der Inbegriff der religiösen Vorschriften, die Gott durch Offenbarung seinen Geschöpfen kundtut. Ist aber Unterwerfung unter ein fremdes Gebot mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, so ist es aus mit der Religion im angegebenen Sinne.

Digitized by Google

b) Kant bleibt sich allerdings folgerichtig. Für Demut und gehorsame Unterwerfung kann selbstverständlich in einem Systeme kein Platz sein, welches den Menschen zum Selbstzweck erhebt. Aber diese Voraussetzung ist eben ein großer Irrtum. Über den Zweck des Gefäßes hat der Töpfer und nicht das Gefäß zu bestimmen. Gott aber mußte den Menschen wie alles Geschaffene auf sich selbst und seine eigene Verherrlichung als höchsten Zweck hinordnen. Über die sonstigen unhaltbaren Voraussetzungen des kategorischen Imperativs haben wir schon früher (S. 206 ff) das Nötige gesagt.

c) Aber der kategorische Imperativ als Quelle der Pflicht bedarf noch einer näheren Beleuchtung.

α) Was wir schon gegen Zeller geltend machten, gilt auch gegen Kant. Die sittlichen Gebote sind wahre und eigentliche Gesetze, die uns eine unbedingte Pflicht auferlegen. Ein Gesetz ist aber undenkbar ohne einen Obern, dem unser Wille untersteht. Niemand kann sein eigener Gesetzgeber sein, weil Gesetzgeber ein relativer Begriff ist, der das Verhältnis zwischen einem Vorgesetzten und Untergebenen voraussetzt.

Gesetz ist der Ausdruck eines gebietenden Willens. Kann nun dieser Wille etwa unser eigener Wille sein? Unmöglich. Denn entweder verpflichten wir uns selbst frei oder notwendig. Wenn frei, so kommt keine wahre Verpflichtung zu stande. Was soll eine Verpflichtung, die ich jeden Augenblick wieder aufheben kann? Wenn notwendig — und dieses wird Kant folgerichtig sagen müssen —, so folgt, daß diese Notwendigkeit nicht von uns selbst abhängt, und wir fragen nun weiter: Woher kommt sie, worin hat sie ihre letzte Wurzel? Auf diese Frage gibt Kant keine Auskunft. Folgerichtig zu seiner Erkenntnislehre kann er nur behaupten, der kategorische Imperativ sei eine rein subjektive unerklärliche Erkenntnisform, eine Kategorie des Verstandes. Wird aber dies zugegeben, wie kann dann noch von dieser leeren Verstandesform auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als notwendige Postulate geschlossen werden? Deshalb zieht es unser Philosoph, der sonst die anerkanntesten Grundsätze „kritisch" zersetzt, vor, recht unkritisch uns auf eine unerklärliche geheimnisvolle Nötigung zu verweisen, von der man nicht weiß, woher sie stammt. Sie strömt „aus nie entdeckten Quellen". „Die Frage also", schreibt Kant, „wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann . . ., aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen."[1] „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren."[2] „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann."[3]

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 90. [2] Ebd. 91. [3] Ebd. 93.

Digitized by Google

Kant beseitigt unbedenklich alle göttlichen Geheimnisse. Dafür will er uns ein unerklärliches Geheimnis menschlicher Erfindung aufnötigen. Aber die Philosophie darf vor diesem Geheimnis nicht stehen bleiben. Woher stammt dieser unbedingte kategorische Imperativ? Die Nötigung muß irgendwo einen Grund haben. Entweder muß Kant dieselbe aus dem Willen des Schöpfers erklären, oder er muß eine Art Fatalismus annehmen, dem wir unterliegen wir wissen nicht wie.

β) Ein Grundfehler Kants ist der Mangel an Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Strebevermögen (Willen) und die Identifizierung des Willens mit der praktischen Vernunft. Er nennt den Willen geradezu die praktische Vernunft[1]. Nur auf Grund dieses Fehlers kann er zum Schlusse gelangen, Freiheit und Autonomie bedingten sich gegenseitig. Die reine moralische Gesinnung ist ja nach Kant nur möglich, wenn der Wille sein eigenes Gesetz ausführt. Also muß der Wille selbst als gesetzgeberisch gedacht werden. Und da anderseits zur „Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird", so muß der Wille mit der praktischen Vernunft zusammenfallen. So führt ein Irrtum notwendig zum andern. Zugleich verwickelt sich Kant in Widersprüche. Einerseits nämlich muß er den Willen als autonom und gesetzgebend und somit als Vorgesetzten und doch zugleich wieder als dem Gesetz unterworfen denken. Der Wille will ferner das Gesetz absolut und unbedingt, weil dies der Charakter des sittlichen Gesetzes ist; anderseits will er es doch nicht unbedingt, weil er ja sich oft über das Gesetz hinwegsetzt und das Böse tut. Man kann nicht entgegnen, der Wille wolle das Gesetz unter der einen Rücksicht, unter der andern aber nicht. Denn wer etwas absolut und unbedingt will, schließt damit jede Rücksicht aus, unter der er es nicht wollen könnte.

Um die Kantischen Irrtümer zu vermeiden, muß man also die beiden Strebevermögen voneinander und von der praktischen Vernunft unterscheiden. Dagegen ist die praktische Vernunft in Wirklichkeit von der theoretischen nicht verschieden. Wir haben nicht zwei geistige Erkenntnisvermögen. Die Vernunft wird insofern praktisch genannt, als sie sich auf die Leitung unseres Handelns bezieht. Die praktische Vernunft hält dem Willen die Gesetze des Handelns vor. Woher die praktische Vernunft ihre Gesetze habe, ist zunächst für die Freiheit des Willens ohne Belang. Dagegen ist es unmöglich, daß sich der Wille Gesetze gebe, weil die Gesetze als praktische Regeln oder Grundsätze nur in der Vernunft ihren Sitz haben können.

γ) Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ mißfallen wollte.

---

[1] Ebd. 33: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.

Digitized by Google

4. Prinzip der Autonomie bei neueren Ethikern. Der Philosoph von Königsberg hat durch sein Ansehen das Prinzip der Autonomie bei fast allen neueren Ethikern, die nicht auf theistischem Boden stehen, zur Geltung gebracht. Wir haben schon oben (S. 216) den Ausspruch E. v. Hartmanns angeführt, Heteronomie sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Ebenso lehrt A. Dorner, die Autonomie sei der Sittlichkeit wesentlich[1]. Prof. Lipps in München schreibt: „Alle Sittlichkeit ist gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinstimmung mit dem eigenen Gesetz. Nehmen wir Gehorsam ... im engeren Sinne, d. h. als Bestimmtsein durch einen fremden Willen, so ist kein Gehorsam sittlich. Er ist jederzeit, nicht an sich, aber in seiner Wurzel, unsittlich. ... Mit einem Worte, Gehorsam ist unsittlich ... nicht als Tat, aber als Gesinnung, als unfreier, knechtischer Sinn.“[2] Noch neuestens behauptet A. Adickes: „Wahrhaft moralisch ist allein die innere, die autonome Verpflichtung. Der Gute stellt sich freiwillig in den Dienst des Guten, nicht um äußerer Vorteile willen (sei es in der Zeit, sei es in der Ewigkeit), nicht wegen der Meinung der Menschen, nicht aus Furcht vor Strafen und Nachteilen, sondern allein aus innerem Drange. Er wird nicht von außen her verpflichtet, er selbst ist der Verpflichtende zugleich und der Verpflichtete. Nicht weil er soll, will er, sondern weil er will, soll er. Nicht ein kategorischer Imperativ steht ihm dräuend gegenüber, sondern ein spontanes Gelübde bindet ihn an das Gute als das ihm Gemäße. Nur durch Tun des Guten kann er Befriedigung und Glück erlangen.“[3]

Der Gute stellt sich selbst in den Dienst des Guten, er verpflichtet sich selbst. Ja wozu denn noch überhaupt eine Verpflichtung für ihn, wenn er das Gute aus eigenem Antrieb tut? Er verpflichtet sich selbst durch ein „spontanes Gelübde“! Wohl wenige werden sich eines solchen Gelübdes bewußt sein. Viele werden wohl das Bewußtsein haben, daß sie manchmal gute Vorsätze gemacht haben und ihnen nicht selten untreu geworden sind. Aber woher käme ihnen die Pflicht, alle guten Vorsätze zu halten, wenn ihr eigener Wille die letzte Quelle der Pflicht ist? Ferner sind sich auch die Guten sehr wohl bewußt, daß sie nicht bloß kraft eines spontanen Gelübdes gehalten sind, Mord, Betrug, Diebstahl, Ehebruch u. dgl. zu meiden, sondern weil diese Handlungen ihrer Natur nach verwerflich und strafwürdig sind. Deshalb stellen sie nicht bloß an sich selbst die Forderung, solche Handlungen zu unterlassen, sondern auch an alle andern Mitmenschen. Wie könnten sie das, wenn sie glaubten, nur kraft eines spontanen Gelübdes zum Vollbringen des Guten und zum Meiden des Bösen gehalten zu sein? Welchen Zweck kann endlich dieses Gelübde für die Guten haben, da sie ja doch freiwillig „aus innerem Drang“ das Gute tun? Ein solches Gelübde wäre völlig überflüssig.

Der Gute stellt sich selbst in den Dienst des Guten. Und der Böse? Oder besteht die Pflicht etwa bloß für die Guten? Haben die Bösen einen Freibrief zu allen Schandtaten? Keineswegs. Die sittlichen Gebote wenden

[1] Das menschliche Handeln (1895) 272.
[2] Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge (1899) 107.
[3] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik CXVI 23—24.

Digitized by Google

sich an alle Menschen, an Gute und Böse, und verlangen von allen in gleicher Weise Unterwerfung. Woher kommt nun den sittlichen Geboten diese von unserem Willen unabhängige Autorität, der sich kein Mensch zu entziehen vermag?

Worauf wir aber noch besonders hinweisen möchten, ist die Untergrabung jeder wahren Autorität, der extremste individualistische Anarchismus, zu dem die konsequente Durchführung des Prinzips der Autonomie notwendig führen muß.

Nach den Anhängern der sittlichen Autonomie untersteht der Mensch nur seinen eigenen Gesetzen, gerade deshalb nennen sie die Vernunft autonom und nomothetisch. Die sittlichen Gebote dürfen nach ihnen nicht als Gebote einer über uns stehenden und von uns verschiedenen Autorität aufgefaßt werden. Damit leugnen sie radikal das Autoritätsprinzip. Die Autorität ist ja das Recht, andern zu befehlen; ihr entspricht wesentlich in diesen andern die Pflicht zu gehorchen. Der Vater hat Autorität über seine Kinder, der Vorgesetzte über seine Untergebenen, der König über seine Untertanen. Dem Rechte des einen, zu befehlen, entspricht die Pflicht des andern, zu gehorchen. Von einer solchen Pflicht kann aber vom Standpunkt der Autonomie keine Rede sein. Unterwerfung unter ein fremdes Gebot ist Heteronomie, also nicht sittlich und kann deshalb auch nicht Gegenstand einer Gewissenspflicht sein. Damit ist jede wahre Autorität unmöglich gemacht. Niemand kann ein Recht beanspruchen, mir zu befehlen, ich kann mich nie für verpflichtet erachten, einem andern zu gehorchen.

Und in der Tat, jede rechtmäßige menschliche Autorität ist ein Ausfluß aus und eine Teilnahme an der Autorität Gottes, wie wir später zeigen werden. Auch die bloße Vernunft vermag den Grundsatz zu erkennen und zu beweisen, den der Apostel Paulus in den Worten ausspricht: „Es gibt keine Autorität außer von Gott." Nun kann aber vom Standpunkt der konsequenten Autonomie Gott nicht das Recht haben, dem Menschen zu befehlen, und der Mensch keine Pflicht, sich den göttlichen Geboten zu unterwerfen; denn das wäre Heteronomie. Also gibt es keine Autorität Gottes über den Menschen und damit versiegt die Quelle jeder menschlichen Autorität im Staat, in der Familie und überhaupt in der menschlichen Gesellschaft. Deshalb stehen wir nicht an, das Prinzip der Autonomie als die schärfste Ausprägung des anarchistischen Individualismus zu bezeichnen.

Aber, pflegt man einzuwenden, um sittlich zu handeln, müssen wir doch erkennen, daß der Befehl rechtmäßig und das Befohlene gut oder wenigstens nicht bös sei. Und dieses gilt auch in Bezug auf Gott. Jeder Befehl, woher er auch komme, muß sich sozusagen vor unserer eigenen Vernunft als gut und berechtigt legitimieren. „Die moralischen Bestimmungen", sagt G. v. Gizycki, „müssen bereits ausgemacht sein, wenn wir Gott für ein moralisches Wesen erklären und behaupten sollen, daß es moralisch sei, Gott zu gehorchen." [1] Ähnlich meint Lipps, ich könne Gott nur dann für heilig und gut erachten und mich für verpflichtet halten, ihm zu gehorchen, wenn ich den Maßstab und

[1] Grundzüge der Moral 4.

Digitized by Google

den Prüfstein des Guten und Bösen in meinem eigenen Bewußtsein trage und Gottes Gebot daran messe. Dann sei ich aber mein eigener Gesetzgeber; ich sei „nicht heteronom, sondern autonom“ [1].

Gewiß muß ich den Maßstab des Guten und Bösen von Natur aus in mir, in meiner eigenen Vernunft besitzen, und ohne dieses von Haus aus mir innewohnende Licht der Vernunft, die natürliche Erkenntnis des Guten und Bösen, kann wenigstens auf natürlichem Wege kein von außen an mich herantretendes Gebot mich verpflichten. Aber jetzt kommt gleich die Frage, woher stammt denn dieses mir und allen Menschen von Natur aus innewohnende Licht? Habe ich es etwa mir selbst gegeben? Ebensowenig als ich mich selbst ins Dasein rief. Dieses Licht ist vielmehr eine Himmelsgabe. Wie mein ganzes Wesen ein Abbild Gottes, so ist auch meine Vernunft ein Abbild der göttlichen Vernunft und meine natürlichen Erkenntnisse des Guten und Bösen sind nur eine Teilnahme an der ewigen Weisheit, eine Einstrahlung des ewigen Lichtes in die geschöpfliche Vernunft; es sind einige schwache Strahlen der ewigen Sonne, die durch das Gewölk der Geschöpfe dringen und unsern Weg zur himmlischen Heimat erleuchten.

Kraft dieses natürlichen Lichtes erkennen wir, daß es recht und billig ist, uns unserem Schöpfer und Herrn, dem Endziel aller Dinge, demütig zu unterwerfen; grundverkehrt dagegen, uns zum Selbstzweck und zum unumschränkten Herrn unserer selbst aufzuwerfen [2].

§ 3. Empirische Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, v. Hižycki, Wundt, Paulsen.

Kant und Zeller suchen die Pflicht gewissermaßen a priori aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. Wir nannten deshalb ihre Erklärung rationalistisch. Im Gegensatze hierzu bemüht sich eine andere Richtung unter den modernen Ethikern, die Pflicht auf rein empirischem Wege zu erklären. Sie will uns durch geschichtliche Betrachtungen begreiflich machen, wie ohne Gott das Gefühl des Gebundenseins, das wir in uns wahrnehmen und durch „Sollen“ ausdrücken, durch allmähliche Entwicklung entstanden sein könne.

Es ließ sich erwarten, daß diese Richtung zahlreiche Anhänger finden würde. Stimmt sie doch so gut zur Entwicklungstheorie, dieser Lieblingsidee der modernen Wissenschaft, in der sich Pantheisten und Materialisten begegnen. Wir wollen die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung kurz charakterisieren.

1. Der Fackelträger der empirischen Richtung in der Ethik ist der uns schon bekannte J. Bentham (S. 234 ff). Bentham ist der rechte Moralist für Krämer. Seinem Nützlichkeitsstandpunkt entsprechend ist ihm die Pflicht nichts als die Notwendigkeit, manche Handlungen zu meiden, weil sie mehr Schmerz und Unlust als Lust erzeugen, andere Handlungen zu vollbringen, weil sie einen Überschuß von Lust im Gefolge haben.

---

[1] Die ethischen Grundfragen 105.

[2] Eingehender haben wir die hier angedeuteten Gedanken entwickelt in dem Artikel: Die sittliche Autonomie, in den Stimmen aus Maria-Laach LVIII 129 ff.

Digitized by Google

Um uns in Bezug auf die einzelnen Handlungen ein sicheres Urteil zu ermöglichen, unterscheidet er[1] eine fünffache Sanktion, je nach den fünf Quellen des Schmerzes und der Lust: 1) Die physische Sanktion sind die Lust- und Schmerzempfindungen, die ihrer Natur nach aus den Handlungen folgen; 2) die soziale Sanktion sind die Schmerzen und Freuden, die mit den häuslichen und persönlichen Beziehungen des Individuums mit den Handlungen verknüpft sind; 3) die moralische oder volkstümliche Sanktion ist die öffentliche Meinung oder die Urteile anderer über unser Benehmen; 4) die politische Sanktion ist die von der öffentlichen Gewalt festgesetzte; 5) die religiöse Sanktion geht von einem unsichtbaren Wesen entweder in diesem oder im zukünftigen Leben aus. Mit wahrem Cynismus bemerkt Bentham, die Priester sollten sich mit den Moralisten verständigen, damit die religiöse Sanktion mit denselben Handlungen verknüpft werde wie die übrigen Sanktionen. Als ob die religiöse Sanktion auf Priesterbetrug beruhe. Das ist jedenfalls die wohlfeilste Art, sie zu erklären.

2. Der konsequenteste Vertreter der Deszendenzlehre in der Ethik ist Herbert Spencer (S. 258 ff).

Die Pflicht ist eine Schranke unseres Handelns. Es gibt aber eine doppelte derartige Schranke. Die innere Schranke bildet sich durch Ansammlung individueller Induktionen, indem man durch wiederholte Erfahrung zur Überzeugung gelangt, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach nützlich und lustbringend sind, andere dagegen Schaden und Unlust zur Folge haben. Diese Überzeugung treibt schon aus sich zu den einen Handlungen hin und hält von den andern ab.

Die äußere Schranke besteht in der Furcht vor den äußeren übeln Folgen unseres Verhaltens, d. h. vor jenen Folgen, welche eine äußere Ursache frei mit unsern Handlungen verknüpft. Diese Folgen (Strafen) lassen sich auf drei Klassen zurückführen: die sozialen, staatlichen und religiösen. Auf den frühesten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens wurde manche Handlung unterlassen aus Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen oder vor den sozialen Folgen. Später kam die Furcht vor einem übermächtigen Häuptling hinzu, der manche Handlungen (Unterlassungen) bestrafte. Damit haben wir die staatliche Sanktion. Endlich gesellte sich hierzu noch die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen, besonders vor denen der Häuptlinge, von denen man annahm, daß sie noch manche Handlungen als ihnen mißfällig strafen würden. Das ist die Furcht vor religiösen Strafen, die religiöse Sanktion.

Die äußere Schranke erzeugte in den noch wenig entwickelten Menschen das Bewußtsein des Zwanges, das sich an die Vorstellung gewisser Handlungen knüpfte. Anfänglich war dieses Gefühl des Zwanges oder des Sollens nur mit solchen Handlungen verknüpft, denen äußere Strafen auf dem Fuße folgten. Allmählich aber dehnte sich dasselbe durch Ideenassoziation auch auf andere Handlungen aus. Wurden auch ursprünglich die meisten Handlungen nur aus Furcht vor äußeren Strafen vollzogen oder unterlassen, so erkannte man doch allmählich die naturgemäßen guten oder schädlichen Folgen dieser Handlungen, und so bildete sich Abneigung gegen dieselben oder Zuneigung zu denselben. „Die Gedanken und Gefühle, welche diese moralischen Ab- und Zuneigungen ausmachen, standen natürlich durchweg im innigsten Zusammenhang mit den Gedanken und Gefühlen, welche die Furcht vor staatlichen, religiösen und sozialen Strafen ausmachen, und so kam es notwendigerweise, daß sie auch an dem letztere begleitenden Bewußtsein der Verpflichtung teilnahmen. Das zwingende

[1] Déontologie I 109 ff. Jodl, Geschichte der Ethik II 437 ff.

Digitized by Google

Element im Bewußtsein der Pflicht überhaupt, das sich im Verkehr mit äußeren Agentien, welche Pflichten auferlegen, entwickelt hatte, verbreitete sich nun durch Assoziation auch durch das im eigentlichen Sinne moralisch genannte Pflichtbewußtsein, welches sich nur mit innerlichen statt mit äußerlichen Folgen beschäftigt." [1]

Mit dem Fortschritt der Entwicklung muß natürlich dieses durch bloße Verwechslung entstandene Pflichtgefühl immer mehr verschwinden, und nach vollendeter Entwicklung wird es nur noch bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wachgerufen, wo eine Überschreitung der Gesetze droht, denen sonst spontan Gehorsam geleistet wird [2]. Letztere Behauptung steht eigentlich im Widerspruch mit der übrigen Lehre Spencers. Nach vollendeter Entwicklung soll ja jede einzelne Handlung im Augenblicke selbst Lust erzeugen, so daß sich jeder nur dem Kitzel seiner Begierden zu überlassen braucht, um stets das Rechte zu tun. In dieser Voraussetzung kann aber von drohender Überschreitung der Gesetze überhaupt keine Rede mehr sein, und damit muß auch der Begriff der Pflicht und das Pflichtbewußtsein verschwinden. Wie könnte auch ein Pflichtgefühl, das im Grunde nur auf einer einfältigen Begriffsverwechslung beruht, in den Zustand vollkommener Entwicklung hineinpassen? Warum wollte Spencer trotzdem das Pflichtgefühl wie einen deus ex machina für „außergewöhnliche Gelegenheiten" in Bereitschaft halten? Wohl deshalb, weil er einsah, daß ein System, in dem die Idee der Pflicht keine Stelle mehr findet, eher alles andere als ein ethisches System sein könne. Die Idee der Pflicht ist ja der Kernpunkt, die Zentralsonne der sittlichen Ordnung [3].

3. Es ist nicht besonders schmeichelhaft für die Nation der „Denker", daß ihre bedeutendsten Vertreter in der Neuzeit sich damit begnügten, die von den englischen Evolutionisten aufgestellte Idee der Pflicht breit zu schlagen und mit etwas Metaphysik zu verbrämen. Erwähnt sei beispielshalber E. Laas.

Laas anerkennt „die Tatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respektvoll verehren und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen" [4]. Auf Grund der Entwicklungslehre will er nun diese Tatsache auf folgende Weise durch Zusammenwirken zahlreicher Ursachen erklären. Wir erlauben uns, der leichteren Übersicht halber die vielen Ursachen zu numerieren, die nach Laas zum Entstehen des Pflichtgefühls mitgewirkt haben sollen. Man nehme an, so führt er aus, 1) „die allmählich und notgedrungen sich immer allgemeiner festsetzende Überzeugung, daß friedliches Zusammenleben glücklicher mache als Feindschaft; 2) das immer kräftiger werdende Bewußtsein, zu diesem Zusammenleben seien gewisse Ordnungen notwendig; 3) daß beim Wechsel dieser Ordnungen gewisse Bestimmungen als allgemein und überall notwendig anerkannt werden; 4) daß Millionen und Millionen die Überzeugungen wiederholen mußten, das Zusammenleben sei notwendig und ohne gewisse Fundamentalsätze (Du sollst nicht töten usw.) unmöglich; 5) daß auf das dem Handeln nächstgelegene Mittel der ganze Wert des allein auf diesem Wege zu erreichenden Zweckes sich ablagerte, wie z. B. noch jetzt der Wert der damit erreichbaren Genüsse sich auf das Geld ablagert; man setze, 6) daß das Kollektivbewußtsein der in Gesellschaft lebenden Menschen immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der einzelnen die Kostbarkeit der sozialen Werte schützen mußte; 7) daß die durch unabsehbare Ge-

[1] Tatsachen der Ethik 144. [2] Ebd.

[3] Für weitere Ausführungen über die Pflicht im Sinne Spencers verweisen wir auf unsere Schrift: Die Ethik des Darwinismus 9 u. 93.

[4] Idealist. und positivist. Ethik (1882) 229. S. oben S. 244 ff.

Digitized by Google

schlechtsfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fortschreitend sich steigernde Prädisposition erzeugte; 8) daß außerdem die jenes Gesamtbewußtsein mehr als andere repräsentierenden Führer und Leiter jedes Mittel der Psychagogie ergriffen, um die Masse in die zentripetalen Grundgedanken des jedesmaligen Systems hineinzuzwängen, daß sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; 9) daß in religiös erregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gedanken in Verbindung zu bringen war: so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung gewisser Pflichten — zum Glück für die Kultur — zu einer so ernsten Angelegenheit des ‚Gewissens' machten, daß es jetzt selbst großer Verwahrlosung schwer wird und sehr langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen." [1]

Hier zeigt sich die „positive" Wissenschaft, die nur auf Tatsachen zu bauen vorgibt, in ihrer ganzen Herrlichkeit! Wie viele willkürliche „Wenn" sollen wir uns gefallen lassen, um an der so einfachen und allen Völkern gemeinsamen Erklärung der Pflicht durch den göttlichen Willen vorbeizukommen. Wenn aber selbst alle diese willkürlichen Voraussetzungen zugegeben würden, so würde sich damit höchstens die Überzeugung erklären lassen, daß gewisse Handlungsweisen nützlich und dem Gemeinwohl notwendig seien, die Idee der unbedingten Pflicht, der moralischen Nötigung wäre damit noch lange nicht erklärt.

4. Trotz seiner ausgesprochenen materialistischen Richtung sucht auch G. v. Gizycki in seiner Moral der Pflicht ein Plätzchen zu verschaffen.

Die Pflicht drückt aus, daß eine Handlung unserem freien Belieben entzogen ist. Diese Nötigung beruhte ursprünglich nur auf Heteronomie, d. h. auf der Furcht vor Strafen, die andere Wesen uns im Falle der Übertretung eines Gebotes androhten. Allmählich aber wird der Mensch ein „moralisches Wesen", indem er über das Gebotene nachdenkt und nun auch das Bewußtsein, daß etwas gut oder bös ist, ein Motiv seines Handelns wird. In diesem Zustand der Autonomie gibt sich der Mensch selbst das Gesetz und wird zum Handeln angetrieben durch die eigenen moralischen Gefühle, d. h. die Gefühle der Befriedigung und Achtung, wenn er das Gute tut, und das Gefühl der Unzufriedenheit, der Reue, Selbstverurteilung, Gewissensbisse, wenn er das Böse tut. „Diese Gefühle des eigenen Herzens sind die eigentlich moralische Sanktion — ihnen ausgesetzt zu sein, ist das Wesen der moralischen Verantwortlichkeit." [2] „Diese Gefühle, diese Tatsachen des Geistes sind die letzten Grundlagen der Moral. Der Psycholog oder Anthropolog mag untersuchen, wie sie entstanden sind; der Ethiker geht davon aus, daß sie sind. Ohne diese Gefühle gäbe es keine Moral, keine Ethik." [3]

Das ist eine sehr bequeme Ausrede. Wir sollen das Pflichtgefühl als eine einfache Tatsache hinnehmen, welche die Ethik nicht weiter zu untersuchen hat! Das ist um so wunderbarer, als Gizycki nicht müde wird, die Unabhängigkeit der Moral von jeder Metaphysik zu betonen. Übrigens wenn wir uns selbst diese Zumutung gefallen ließen, so wäre damit noch wenig geholfen. Es handelt sich hier um die Erklärung der Pflicht; diese ist aber vom Pflichtgefühl gerade so verschieden wie die Wahrheit vom Verstand.

---

[1] Ebd. 230.
[2] Moralphilosophie 143. [3] Ebd. 123.

Digitized by Google

Das Pflichtgefühl oder Pflichtbewußtsein ist die Wahrnehmung der Pflicht, setzt also die Pflicht als seinen Gegenstand voraus. Die Pflicht ist das Frühere oder die Ursache, das Pflichtgefühl das Spätere oder die Wirkung. Man kann deshalb nicht ohne fehlerhaften Zirkel die Pflicht aus dem Pflichtgefühl erklären.

Wir erkennen die Pflicht als eine uns auferlegte und von uns unabhängige Notwendigkeit. Deshalb kann auch das Pflichtgefühl ab- und zunehmen, während die Pflicht dieselbe bleibt. Das Pflichtgefühl ist etwas Subjektives, das in verschiedenen Individuen verschieden hervortritt. „Die Pflicht dagegen ist etwas objektiv Gegebenes, das wir anzuerkennen und zu befolgen haben. Mag das Pflichtgefühl ab- oder zunehmen, die Pflicht bleibt unverändert dieselbe; sie ist etwas Unwandelbares, zu allen Zeiten und an allen Orten Gültiges, das für den Tugendhaften ganz in derselben Weise zu Recht besteht wie für den Lasterhaften. Oder glaubt man etwa, die Pflicht nehme beim Lasterhaften ab, weil es diesem gelingt, das Gewissen in sich abzustumpfen und das Pflichtbewußtsein einzuschlummern? Oder meint man, der Rechtschaffene sei deshalb weniger verpflichtet, das Gute zu tun, weil ihm die Erfüllung seiner Pflicht leicht wird? Ist unter gleichen Umständen und objektiv betrachtet der Mord ein größeres Verbrechen, wenn er von einem sonst Gewissenhaften als wenn er von einem Gewissenlosen begangen wird? Wenn also gewisse Leute sich damit schmeicheln, durch Abstumpfung ihres Pflichtgefühls auch die Pflicht beseitigen zu können, so ist das eine Selbsttäuschung. Das von Gott in unsere Vernunft geschriebene Gesetz ist, wie schon der größte römische Redner und Philosoph ausgesprochen, für alle Menschen gültig, es ist unwandelbar und ewig, das auch dann noch bestehen bleibt, wenn man sein Gebot verachtet." Aus diesen Ausführungen, die wir schon vor Jahren niederschrieben [1], zitiert Gizycki einige abgerissene Sätze und geht dann mit der Bemerkung darüber hinweg, die Moral könne nicht auf Theologie gegründet werden. Unter Theologie versteht er natürlich alles, was das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt. Von diesem vorgefaßten „metaphysischen" Standpunkt bleibt ihm natürlich nichts übrig, als die Pflicht in eine subjektive, triebartige Nötigung, in ein blindes Gefühl zu verlegen, von dem niemand weiß, wie es entstanden ist und mit welchem Recht es eine Autorität für sich in Anspruch nimmt.

5. Vom Standpunkt der Alleinslehre hat Wilhelm Wundt die evolutionistische Erklärungsweise der Pflicht sich angeeignet, wie denn überhaupt Pantheismus und Entwicklungslehre in naher Beziehung stehen.

Wundt ist der Ansicht, ursprünglich seien Sitte und Recht noch nicht voneinander geschieden gewesen. Alle Sitten wurden zuerst durch Zwang bestimmt, und zwar durch äußeren Zwang, indem ein Gesetzgeber seinen Geboten mit Gewalt Achtung ertrotzte. Allmählich trennten sich Sitte und Recht, indem die Sitte dem Recht den äußeren Zwang hinterließ, sich selbst aber die mildere Form der inneren oder moralischen Zwangsmittel des Nachahmungstriebes und des Druckes der öffentlichen Meinung zurückbehielt. Die moralischen Zwangsmittel lassen sich zurückführen auf die Furcht vor Einbuße an sozialem Ansehen, dessen der Unmoralische oder mit der herrschenden Sitte im Widerspruch Stehende gewärtig sein muß [2].

Zu diesen Imperativen des Zwanges, die nur ausreichen, um einem Menschen das Prädikat der „Anständigkeit" zu verdienen, gesellen sich auf einer höheren

[1] Sittenlehre des Darwinismus 99.

[2] Ethik[2] 125 u. 487. Vgl. oben S. 264.

Digitized by Google

Stufe wahrer Sittlichkeit die Imperative der Freiheit, die in dem eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben. Zu diesen gehört zunächst das Motiv der dauernden Befriedigung, indem gewisse Handlungen, namentlich die selbstlosen, dem Handelnden dauernde Befriedigung gewähren; sodann die Vorstellung des sittlichen Lebensideals[1].

Alle diese Imperative traten ursprünglich in religiöser Gestaltung auf. So wirkten die Imperative des äußeren Zwanges zunächst ausschließlich in der Form des religiösen Sittengebotes, und nur die Mittel des Zwanges gehen allmählich an die politische Gewalt über. Ebenso übt der Imperativ des inneren Zwanges seine Wirkungen durch die religiöse Gemeinschaft aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen die höchsten Motive, die in dieser Form möglich sind. Endlich fehlt auch dem Imperativ des sittlichen Lebensideals die religiöse Form nicht, ja sie wird hier besonders wirksam, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem einzelnen gegenübertritt.

Und was ist denn die Religion, die einen so großen Einfluß auf die sittliche Erziehung der Menschheit ausübt? „Nichts anderes als die konkrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewußtseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objektive, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt.“[2]

Die Religion ist hiernach nur ein törichtes Phantasiespiel! Der Mensch hat den Nachahmungstrieb, bildet sich deshalb sittliche Ideale und kleidet dieselben durch seine Einbildungskraft in sinnliche Formen, und die Religion ist fertig. Vor dem Schnitzelwerk seiner Einbildungskraft fällt er demütig anbetend in den Staub und erwartet von ihm in eitler Verblendung Trost im Leben und Sterben und Belohnung in der Ewigkeit! So hätten sich also die armen Adamskinder von jeher selbst betrogen und mit Wind genährt! Und das nicht bloß an einem Ort, sondern überall und immerdar!

6. Auch Fr. Paulsen ist ein Beweis, wie nahe sich Pantheismus und Entwicklungslehre im Sinne Darwins stehen.

Paulsen findet wie Darwin schon bei Tieren „Spuren von Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung“. „Ein Hund schwankt zwischen einem Naturtrieb und einer anerzogenen Gewohnheit; der Naturtrieb setzt sich durch, er hat sich Jagdfreuden verschafft; nun kommt er mit allen Zeichen eines schlechten Gewissens, Furcht, Scham, Reue, schmeichelnder Abbitte zurück.“[3] Mit welchem Recht hier Darwin und Paulsen von schlechtem Gewissen, Scham und Reue reden, ist wahrlich nicht einzusehen. Lassen sich denn die Erscheinungen, die wir in solchen Fällen an Hunden wahrnehmen, nicht genügend durch die Furcht vor der Züchtigung erklären, welche ihnen bei früheren derartigen Vorkommnissen zu teil wurde? Doch weiter. Die allgemeine Bedingung zum Auftreten des Pflichtgefühls ist „der Konflikt zwischen einem ursprünglichen Naturtrieb und einer erworbenen, anerzogenen Willensbestimmtheit. Das Gefühl der inneren Nötigung, gegen einen Naturtrieb der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, wäre die Urform des Pflichtgefühls, das Gefühl der Beklemmung, welches entsteht, wenn der Naturtrieb sich trotzdem durchgesetzt hat, die Urform der Gewissensunruhe.

[1] Ebd. 488. [2] Ebd. 492.
[3] System der Ethik I[5] 321—322.

Digitized by Google

Und man könnte diese demnach erklären als die gefühlsmäßige Reaktion einer beständig wirksamen erworbenen Willensbestimmtheit gegen die Überwältigung durch einen Augenblicksimpuls eines ursprünglichen Naturtriebes“ [1]. In höherem Grade finden wir diese Erscheinung beim Menschen, bei dem der höhere, erworbene Wille stärker entwickelt ist und sich „als freie Willkür vom Naturwillen abhebt“ (!). Hieraus will nun auch Paulsen den autoritativen Charakter der Pflichtgebote herleiten. Die Lebensbetätigung der höheren Tiere wird durch drei Prinzipien bestimmt: Trieb, Instinkt, individuelle Erfahrung. Die Instinkte regulieren die komplizierten Tätigkeiten und „bilden etwas wie eine unbewußte, organisch vererbte Gattungsintelligenz zur Lösung der schwierigen Lebensaufgaben“. Dieselben Prinzipien kehren beim Menschen wieder und zu den Instinkten kommen die Sitten, d. h. „zum Bewußtsein gekommene Instinkte“, die wir uns selbst und andern in den allgemeinen Formeln: „Du sollst“, „du sollst nicht“, vorhalten. Wie die Instinkte zum Bewußtsein kommen können, wenn der Mensch nur ein weiter entwickeltes Tier ist, ist ein Rätsel, das Paulsen nicht gelöst hat.

Da die Sitten durch bewußte Tätigkeit, die Erziehung, übertragen und durch bewußte Tätigkeit der Gesamtheit aufrecht erhalten werden, so erfährt der Mensch, der wider die Sitte handelt, „von seiner Umgebung eine Reaktion, die von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert“ [2]. Hieraus erklärt sich die Tatsache, „daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist eben nichts anderes als die Sitte. Die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. In der Sitte aber spricht der Wille der Eltern, des Volkes und der Vorfahren zu dem Einzelwillen. Hierzu kommt der Wille der Götter, welche das Volk sich nach seinem Bilde macht“ [3]. Diese nehmen den Willen des Volkes in sich auf und werden bei höherer Entwicklung der Religion überall Schützer der Sitte (d. h. bei zunehmender Entwicklung wird die Täuschung noch ärger!). „Diese dreifache Autorität der Eltern, des Volkes, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt.“ „Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig wie einer, der durch Furcht und Zwang herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht.“ [4]

Paulsen anerkennt den uns verpflichtenden höheren Willen als einen absolut berechtigten, dem man unter allen Umständen auch ohne Rücksicht auf Zwang gehorchen soll. Aber ist denn der Wille des Volkes, der Wille der Eltern ein solcher? Woher kommt ihnen dieses absolute Recht und uns diese unbedingte Pflicht? Es kann Fälle geben, wo es nicht bloß Recht, sondern Pflicht ist, dem Willen der Eltern und selbst des ganzen Volkes zuwiderzuhandeln, dann nämlich, wenn sie uns etwas an sich Unerlaubtes, Sündhaftes befehlen. Jedenfalls ist die Unterwerfung unter den Willen des Volkes und der Eltern als solche noch nichts sittlich Gutes. Und was soll nun gar die Unterwerfung unter den Willen der Götter für eine sittliche Bedeutung haben, nachdem uns Paulsen das Geheimnis verraten hat, daß die Götter

[1] System der Ethik I 322. [2] Ebd. 323—324.

[3] Also auch hier wieder die Annahme, die Religion beruhe auf der allernaivsten Selbsttäuschung! Und diese grobe Selbsttäuschung begegnet uns immer und überall!

[4] System der Ethik I 325.

Digitized by Google

nur des Menschen Phantasiegebilde sind. Jedenfalls wer heute noch um eines derartigen „Du sollst" wegen etwas täte, verdiente das Prädikat sittlich gut sicher nicht.

Interessant ist eine Folgerung, zu der Paulsen durch seine Ansicht von der Pflicht genötigt wird. Pflicht ist ihrem ursprünglichen Inhalte nach nichts anderes als „die Sitte". Nun fragt es sich gleich weiter: sind die Sitten im Widerspruch mit den Neigungen des einzelnen oder nicht? Wenn sie ihnen widersprechen, wie konnten Sitten entstehen? Es gab keine höhere Autorität, als diejenigen besaßen, welche die Sitten einführten und mit deren Neigungen nach der Voraussetzung die Sitten im Widerspruch waren. Wie hätten alle dazu kommen können, es als ein Gebot anzusehen, gegen ihre eigenen Neigungen zu handeln? Also muß man annehmen — wie es Paulsen auch wirklich tut —, daß „im Grunde" der Wille der einzelnen mit den Forderungen der Sitte *übereinstimme*. „Also bestimmen Sitte oder Pflicht und Wille oder Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinne. Es kann nur *zufällig* und *ausnahmsweise* ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen." [1] Paulsen bemüht sich zu zeigen, daß dies mit den Tatsachen übereinstimme. „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist demnach als Ausnahme zu konstruieren [2].

Diese Ansicht hat niemand gründlicher widerlegt als — Paulsen selbst. In der zweiten Hälfte seiner Ethik, wo es zu den praktischen Anwendungen kommt, scheint er ganz vergessen zu haben, was er im ersten Teil niederschrieb. Da lesen wir z. B.: Die Neigung zum Übermaß im irdischen Genuß „ist *natürlich und allgemein*; der Mangel an Enthaltungskraft ist für viele die Ursache des Untergangs" [3]. An einer andern Stelle behauptet er, daß eine ganz raffinierte Industrie im Dienste der sexuellen Ausschweifung und der Vergnügungssucht stehe [4]. „Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß habituelle Unzufriedenheit die allverbreitete Lebensstimmung sei." [5] Charakteristisch ist namentlich, was er über die verheerenden Wirkungen der *Trunksucht* unter den modernen Kulturvölkern klagt. „Stärker als die romanischen scheinen die germanischen Völker von alters her für dieses Laster prädisponiert zu sein. . . . Es gibt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung unmittelbar an den Folgen der Trunksucht zu Grunde geht, und es gibt kein Land, wo nicht die tiefgreifendsten Störungen von diesem Punkt aus über das ganze Leben sich ausbreiteten." Mit vielen andern ernsten Männern erblickt er in der Trunksucht eine „überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwicklung der Kulturvölker" [6].

---

[1] Ebd. I 327. [2] Ebd. 328. [3] Ebd. II 16.

[4] Ebd. II 13. Zur Illustration diene noch die Tatsache, daß im Deutschen Reich allein von 1888—1897 jährlich im Durchschnitt 174 833 uneheliche Kinder geboren wurden (Reichsanzeiger 1898, Nr 286). Die Zahl der unehelichen Kinder betrug im Jahre 1897: 184 034 und im Jahre 1898: 185 220. Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1901, 10. Dazu nehme man die unzähligen Bordelle unserer Großstädte (Hamburg und Berlin allein haben nach der Annahme der Polizei ca 100 000 Prostituierte), die Ausschweifungen außerhalb derselben, und man bekommt ungefähr eine Idee von den „Ausnahmefällen", in denen die Neigung nicht mit der Pflicht parallel geht.

[5] System der Ethik II 18. [6] Ebd. II 32.

Digitized by Google

Also Pflicht und Neigung stehen nicht bloß „ausnahmsweise", sondern sehr gewöhnlich auf gespanntem Fuß! Die Frage ist also noch ungelöst, wie die Pflicht entstehen und sich mit solcher Autorität der Neigung gegenüberstellen konnte.

§ 4. Widerlegung der unabhängigen Moral[1].

Im vorigen haben wir dem Leser die nennenswertesten Erklärungen der Pflicht vorgeführt, denen wir auf unserem Rundgang durch die moderne Ethik begegnet sind. Es sind im Grunde keine Erklärungen, sondern ebensoviele Leugnungen der Pflicht. Sie stehen alle im Dienste der sogenannten unabhängigen oder Laienmoral. Unter diesem Namen versteht man eine Sittenlehre, die in keiner Weise von Gott und Religion abhängt oder auf sie Rücksicht nimmt. Man nennt sie deshalb wohl auch die „rein menschliche", „positive" Moral. Die unabhängige Moral faßt das Leben rein „diesseitig" auf. Das jenseitige unsterbliche Leben wird entweder offen in Abrede gestellt oder außer acht gelassen. Letzteres geschieht von den Anhängern des Agnostizismus. Der „vornehme" Freidenker sagt nicht: Es gibt keinen Gott und keine Unsterblichkeit, das klingt zu roh. Er hüllt sich in den Mantel des Skeptikers und antwortet auf alle Fragen über Gott und Unsterblichkeit: Ignoramus et ignorabimus. Dieser Standpunkt ist viel bequemer als der eines offenen Gottesleugners, denn man braucht keine positiven Beweise vorzubringen, sondern nur bei allen Angriffen sich hinter „Zweifeln", „Bedenken", „Rätseln" zu verschanzen.

Bequem ist dieser Standpunkt wie ein weicher Diwan. Aber er ist eine Halbheit, welche einen folgerichtig denkenden Kopf nie befriedigen wird. In der Tat, hat Gott den Menschen geschaffen, so mußte er ihn zu seiner Verherrlichung schaffen; er mußte es ihm deshalb auch möglich machen, sein Ziel zu erreichen, was ohne Erkenntnis Gottes nicht geschehen kann. Wer also behauptet, es sei unmöglich, Gott mit Sicherheit zu erkennen, muß auch folgerichtig leugnen, daß es einen Schöpfer gebe.

In der „Wissenschaft" hat schon Kant durch seine sittliche Autonomie die Grundlage zur unabhängigen Moral gelegt. Er ist aber durch die modernen Naturalisten, wie aus den früher entwickelten Systemen derselben ersichtlich, weit überholt worden. Seit einer Reihe von Jahren werden in verschiedenen Ländern Versuche gemacht, der unabhängigen Moral in den weitesten Kreisen Anhänger zu verschaffen und dieselbe allmählich auch in die Volksschulen einzuführen. In Amerika besteht schon seit Jahren ein großer Verband „ethischer Gesellschaften" (Societies for ethical culture), deren Zweck es ist, ihre Mitglieder und durch sie alle Menschen „ethisch" zu heben oder zu veredeln. Nach Professor Adler und seinem Schüler W. M. Salter, den Gründern und Hauptvertretern des Verbandes, ist es für die Moral völlig gleichgültig, auf welchem religiösen oder philosophischen Standpunkte man stehe, es komme nur auf das Rechttun an. Jeder müsse das Rechte aus denjenigen Beweggründen tun, die

[1] Eingehend haben wir die Frage der „unabhängigen Moral" behandelt in der Schrift: Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott (1900).

Digitized by Google

er für recht halte. Dementsprechend bezeichnet Adler als Gegenstand des moralischen Unterrichts den „Inbegriff der von allen guten Menschen angenommenen moralischen Wahrheiten", die Sittenlehre, in der alle guten Männer und Frauen übereinstimmen[1].

Derselben antireligiösen Bewegung begegnen wir in Frankreich. Dort sucht man ihr durch Entfernung der Priester, Ordensleute und Kruzifixe aus den Schulen und durch Einführung der „Laienkatechismen" schon in den Kinderherzen Eingang zu verschaffen. Der religiöse Unterricht ist ersetzt durch einen moralischen und bürgerlichen (instruction morale et civique).

Die meisten unserer bisherigen Ausführungen sind eine direkte oder indirekte Widerlegung der unabhängigen Moral. Wir wollen aber außer dem, was wir gegen die einzelnen Vertreter der Laienmoral im besondern gesagt haben, noch einige allgemeine Gesichtspunkte zusammenstellen, die alle insgesamt betreffen und die Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral in noch helleres Licht setzen werden.

1. Wir haben oben (S. 345 ff) nachgewiesen, daß das natürliche Sittengesetz ein eigentliches, vom Schöpfer allen Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz, also ein göttliches Gesetz ist und mithin vom göttlichen Willen seine ver-

[1] Das Organ des Verbandes der „ethischen Gesellschaften" war früher Ethical Record, seit 1891 ist das in London erscheinende International Journal of Ethics an seine Stelle getreten. Auch in Europa (z. B. London, Berlin) gibt es zahlreiche „ethische Gesellschaften", die im wesentlichen dieselben Bestrebungen verfolgen wie ihre älteren amerikanischen Schwestern. Hauptförderer dieser Bewegung in Deutschland und Österreich sind u. a. Prof. Förster in Berlin und Prof. Jodl in Wien. G. v. Gizycki hat Salters Hauptwerk (Religion der Moral) deutsch herausgegeben. Die Hauptwerke Adlers sind: Creed and Deed und Sketches of Religion based on Ethics. Eine ziemlich eingehende Schilderung der „ethischen Bewegung" in Deutschland siehe in den Stimmen aus Maria-Laach XLIV 385 u. 517. Vgl. auch oben S. 350, A. 1; ferner Cathrein, Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott 17 ff. Wie weit auch in Deutschland die „Laienmoral" schon um sich gegriffen, beweisen nicht nur die oben mitgeteilten Ansichten unserer gefeiertsten Gelehrten, sondern auch der wüste Lärm, der sich jedesmal erhebt, wenn man dem Christentum ein bißchen mehr Einfluß auf die Schulen gewähren will. Als ein Zeichen der Zeit sei noch ein Artikel erwähnt, in welchem das Magazin für Literatur (Nr 43 vom 24. Okt. 1891) eine „Kritik der zehn Gebote" liefert. „Wir haben einfach zu konstatieren", heißt es darin, „daß der Dekalog nach der jetzigen wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr haltbar ist." Der Glaube an Gott gehöre zur „niederen Sittlichkeitsstufe", das erste Gebot solle fürder also lauten: „Du sollst der Menschheit dienen." Das zweite und dritte Gebot sei abzuschaffen. Das vierte Gebot wird in der neuen Ethik keine Stätte finden, denn „Liebe läßt sich nicht zwingen". Das sechste Gebot hat zu lauten: „Du sollst geschlechtlich nur mit dem verkehren, den du liebst." Also freie Liebe! Das fünfte Gebot soll verschärft, das siebte und achte mit Rücksicht auf die modernen Kulturverhältnisse genauer formuliert werden. Solche Auslassungen decken den schauerlichen Abgrund auf, dem wir mit Riesenschritten zueilen. Noch schlimmer ist, daß solche Ansichten vielfach von den Kanzeln der freireligiösen Gemeinden dem Volke gepredigt werden. Man vgl. beispielshalber „Die zehn Gebote des Moses in moderner Beleuchtung" von G. Schneider, Prediger in Mannheim, 1901. Da heißt es z. B. „von einem Gott, der, sich selbst offenbarend, jemals gesprochen hätte: ‚Ich bin der Herr dein Gott', weiß die Wissenschaft" nichts (S. 15). Die Zurückführung der Zehn Gebote auf göttliche Herkunft ist „zu kindlich, als daß man sie einem aufgeklärten Zeitalter, wie das unsrige, für lautere Wahrheit ausgeben könnte" (S. 3) usw.

Digitized by Google

pflichtende Kraft besitzt. Damit werden alle die willkürlichen und abenteuerlichen Hypothesen, mit denen man uns a priori begreiflich machen will, wie das Pflichtbewußtsein entstanden sein könne, hinfällig. Übrigens muß es auch in dieser Frage wieder auffallen, daß unsere Gegner, die sonst so sehr auf positive Tatsachen pochen, mit rein willkürlichen „metaphysischen" Hypothesen ins Feld rücken und dieselben für genügend erachten, um die älteste, allgemeinste und einfachste Erklärungsweise zu verwerfen.

2. Die Hypothesen unserer Gegner sind aber nicht nur willkürlich, unbewiesen, sondern beruhen zum großen Teil auf völlig unhaltbaren Voraussetzungen. Alle oben angeführten Erklärungsversuche gehen von der „metaphysischen" Voraussetzung aus, es gebe keinen persönlichen Gott, oder derselbe könne von uns wenigstens nicht erkannt werden, was schließlich auf dasselbe hinauskommt. Sie setzen ferner voraus, der Mensch sei nicht für Gott als sein letztes Ziel und Ende geschaffen, und es gebe keine persönliche ewige Fortdauer in einem besseren Jenseits. Endlich setzen sie voraus, der Mensch habe sich einst in einem tierischen Zustande befunden, in dem ihm alle sittlichen Begriffe fehlten und aus welchem er sich erst allmählich zu sittlichen Ideen emporarbeitete. Von diesen durch keine Tatsachen bewiesenen Voraussetzungen ausgehend sucht man dann, so gut es geht, zu erklären, wie sich wohl die ersten sittlichen Begriffe gebildet haben möchten, wie man dann weiter zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen und zur Idee der Pflicht gekommen sei. Alle diese Hypothesen stehen deshalb im Dienste einer unhaltbaren Schulmeinung. Auch hier zeigt sich wieder, wie unmöglich es ist, die Ethik von der Metaphysik unabhängig zu machen.

3. Sie vermögen auch gar nicht zu erklären, wie es denn geschah, daß die Menschen immer und überall zu allgemeinen, im wesentlichen gleichartigen sittlichen Begriffen kamen, wie sie sich immer und überall den Begriff der Pflicht bildeten, wie das Gewissen mit seiner strafenden und richtenden Stimme immer und überall entstehen konnte[1]. Solche Erscheinungen können nicht das Ergebnis des Zufalls sein, sondern setzen eine wesentlich gleichartige sittliche Veranlagung in der menschlichen Natur selbst voraus. Eine allgemeine, immer wiederkehrende Erscheinung fordert auch eine allgemeine, bleibende Ursache. Und diese Ursache kann in unserem Falle keine andere sein als die vom Schöpfer selbst in die Natur hineingelegte sittliche Veranlagung, infolge deren sie sich überall die allgemeinsten sittlichen Grundsätze und Gebote bildet, die ihr als Wegweiser auf der Bahn des Lebens dienen. Man denke sich doch so viele verwahrloste Naturvölker, die sorglos in den Tag hineinleben und nichts weniger als spekulieren: wie kamen diese überall zu den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen, zum Gefühl der Pflicht und der sittlichen Verantwortlichkeit, wenn wir es hier nicht mit einer Veranlagung zu tun hätten, die auf eine gemeinsame, nach Zwecken schaffende Ursache zurückzuführen ist?

4. Die Anhänger der unabhängigen Moral zerstören mit ihren Pflichterklärungen den alles Irdische überragenden Wert der sittlichen

[1] Man sehe den Anhang.

Digitized by Google

Ordnung. Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Weltzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Wert erlangen, den alle Menschen ihr beilegen. Es frage sich jeder nur selbst aufrichtig, und er wird anerkennen müssen, daß in seinen Augen die sittliche Ordnung, besonders die Pflicht, einen objektiven, von eigener Willkür unabhängigen Wert hat, so daß man lieber alle zeitlichen Nachteile erdulden als seine Pflicht verletzen soll. Wenn aber die Pflicht nichts ist als Furcht vor zeitlicher Strafe, vor Zuchthaus und Schande oder vor einem unerklärlichen Gefühl des Mißbehagens oder ähnlichen Schreckmitteln für Weiber und Kinder, was bleibt dann noch von diesem hohen Wert der sittlichen Ordnung übrig? Man weist uns auf das hohe Ziel des allgemeinen Glückes, des Kulturfortschrittes hin. Aber wer nötigt oder verpflichtet das Individuum, nach diesen Gütern zu streben, besonders da es oft sehr fraglich ist, ob seine Handlung wirksam dazu beiträgt und jene Güter nicht vielleicht eitle Phantome sind, die entweder nie erreicht werden oder bald wieder wie Nebelschleier sich verflüchtigen? Und welchen Wert kann die sittliche Ordnung beanspruchen, wenn sie nichts ist als Mitarbeit an einem fraglichen Kulturfortschritt, der einstens in der Nacht des Nichts verschwinden wird (S. 116)? Das Leben, das gegenwärtige Gut, verdient sicher den Vorzug vor einem zukünftigen, höchst zweifelhaften Gut.

5. Nach den Gegnern ist die Pflicht entweder ein unerklärliches Gefühl, von dem man nicht weiß, woher es kommt und wie es entstanden ist, das man einfach als eine unerforschliche Tatsache hinnehmen soll, oder es ist ein Gebot, das wir uns selbst auferlegen, ein kategorischer Imperativ, oder endlich die Notwendigkeit, gewisse Handlungen zu setzen bzw. zu unterlassen, weil wir sehen, daß sie unser irdisches Glück (Lust) fördern oder aber hindern.

a) Die Pflicht kann aber kein bloßes Gefühl sein. Pflicht und Pflichtgefühl sind nicht identisch. Die Pflicht ist etwas objektiv Gegebenes, das sich gleich bleibt, mag das Pflichtgefühl zu- oder abnehmen (S. 367 f). Wenn sodann die Pflicht nichts ist als eine Art Gefühl, so ist auch die Pflichtverletzung nur die Beleidigung eines Gefühls, eine Art Mißbehagen. Ob ich mich aber um ein Gefühl kümmern will oder nicht, ist meine Sache. Mein Wille wird dadurch nicht gebunden. Wie läßt sich also in dieser Ansicht die unserem Willen auferlegte Nötigung, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld erklären? Wie kraftlos wäre auch die Pflicht in dieser Ansicht! Der Soldat steht schon kampfbereit in der Schlachtreihe — da bietet sich ihm eine gute Gelegenheit zu desertieren und sein Leben für seine Familie zu retten. Was will ihm der Gefühlsmoralist vorhalten, um ihn zur Erfüllung seiner Pflicht zu mahnen? Soldat, denke doch an das Gefühl des Mißbehagens, dem du verfällst, wenn du desertierst. Du wirst dein Gefühl beleidigen, oder ein ästhetisches Mißfallen wird in dir entstehen, wenn du nicht mutig im Kugelregen ausharrest! Die Antwort des Soldaten, auch des Offiziers, dem sein Leben teuer ist, mag sich der Gefühlsethiker selbst denken.

b) Die Pflicht kann ebensowenig ein Gebot sein, das meine eigene Vernunft mir auferlegt. Ein Gebot setzt einen über mir stehenden Gesetzgeber, einen Obern voraus. Ich kann nicht mein eigener Oberer sein. Wie könnte auch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, der Schuld entstehen, wenn

Digitized by Google

ich selbst der Gesetzgeber und Richter und Schuldige in einer Person bin? Wir erkennen ganz klar, daß wir gegen unsern Willen von einer höheren Macht an die sittliche Ordnung gebunden werden. Wie machtlos die sittlichen Gebote wären, wenn sie bloß aus unserer eigenen Vernunft stammten, haben wir schon gegen Zeller (S. 358) und Kant (S. 361) hervorgehoben.

c) Die Pflicht kann endlich nicht bloße *Furcht* vor zeitlichen übeln Folgen meiner Handlungen sein. Durch diese Furcht könnte nur dann eine Pflicht entstehen, wenn ich genötigt wäre, mein größtes irdisches Glück zu suchen. Das ist aber nicht der Fall. Ob ich mein irdisches Glück suchen will, worin und wie lang, das ist meine allereigenste Angelegenheit, die niemand etwas angeht außer mir. Ich bin ja mein eigener Herr und habe zu bestimmen, ob und wie ich nach irdischem Glücke streben oder ob ich meinen Lebensfaden durchschneiden will. Wenn es mir einmal gefällt, meine Leidenschaft zu befriedigen, und zwar auch auf Kosten meines Lebensglückes, wer hat mir da etwas dareinzureden? Man kann mir sagen: Du handelst unklug, unvernünftig, unästhetisch, und was man sonst noch will; aber mir sagen: Du „sollst", das kann man nicht.

Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir die sogenannten *Sanktionen* durchgehen, mit welchen man die Pflicht erklären will.

Daß die bloße Furcht vor menschlichen Strafen, mag man darunter die des Staates oder der öffentlichen Meinung verstehen, dem Handeln noch nicht den Stempel des Sittlichen aufdrückt, liegt auf der Hand. Wer bloß aus Furcht vor dem Zuchthaus oder der öffentlichen Schande das Böse unterläßt, handelt nicht sittlich. Zur Sittlichkeit ist nötig, daß der *Wille* aus sittlichen Motiven das Böse unterlasse und das Gute tue. Auch der Dieb unterläßt oft das Stehlen, aus Furcht, ertappt zu werden. Verdient er dafür sittliche Anerkennung? Also die sogenannte *äußere Sanktion* hat mit der sittlichen Pflicht gar nichts zu schaffen, kann mithin zur Erklärung derselben nicht herbeigezogen werden.

Oder wird man sagen, der Staat und die Eltern haben das *Recht*, zu gebieten, und wir die *Pflicht*, ihnen zu gehorchen? Dann fragt sich weiter: Woher haben sie dieses Recht? Die Menschen mögen mir an Zahl und Macht überlegen sein. Aber die größere Zahl und die physische Überlegenheit gibt noch kein Recht, einem andern zu befehlen, sonst hätten auch die Wegelagerer das Recht, ihrem Opfer das Geld abzufordern. Schon beim ersten Befehl, den uns eine Autorität erteilt, muß sie das *Recht* haben, uns zu befehlen, und wir die *Pflicht*, zu gehorchen, sonst kann keine Pflicht entstehen. Man kann uns *zwingen*; aber bewirken, daß wir uns selbst sagen müssen: Du *sollst* das tun, kann man nicht. Dazu ist vonnöten, daß wir *von Haus aus* die Überzeugung mitbringen, der Befehl sei *rechtmäßig* und es sei unsere *Pflicht*, uns demselben zu unterwerfen[1].

[1] Sehr gut sagt *Pfleiderer* (Die Ritschlsche Theologie 80): „Die Gesellschaft empirisch betrachtet . . . besteht aus der Summe der einzelnen Persönlichkeiten, welche unter sich durch die Gemeinsamkeit gleichartiger Interessen zu verschiedenen Gruppen oder Klassen verbunden sind. Die herrschenden unter diesen Klassen pflegen die Regeln des Handelns für die Gesellschaft festzusetzen, welchen der Anspruch auf gesetzliche Autorität

Digitized by Google

Noch weniger ist die sogenannte innere Sanktion im Sinne unserer Gegner geeignet, die Pflicht zu erklären. Versteht man darunter die Furcht vor persönlichen Übeln oder die Hoffnung auf persönliche Vorteile, die sich als naturgemäße Folgen aus meinem Verhalten ergeben, so kann sie schon deshalb nicht die Pflicht erklären, weil das Handeln aus Pflicht immer sittlich gut ist, das Handeln aus dieser Furcht und Hoffnung aber noch nicht sittlich gut ist. Wenn ich etwas bloß deshalb tue, um meiner Gesundheit nicht zu schaden oder keinen Verlust an Geld oder Ehre zu erleiden oder um eine einträglichere Stelle zu bekommen, so ist das noch keine sittlich gute Handlung. Auch wird kein Mensch sagen, daß ich in diesem Falle aus Pflicht handle. Außerdem kann auf diese Weise keine Pflicht entstehen, weil ich überhaupt nicht genötigt bin, nach diesen Gütern zu streben.

Versteht man aber unter innerer Sanktion die Anerkennung des Gewissens, wenn wir gut gehandelt haben, oder die Mißbilligung desselben, die Gewissensbisse mit der Unruhe, die sie im Gefolge haben, so setzt diese Sanktion die Pflicht und ihre Erkenntnis schon voraus. Gerade deshalb regt sich unser Gewissen und straft uns, weil wir die Pflicht übertreten, und deshalb belohnt es uns, weil wir unsere Pflicht erfüllt haben. Unterlassen wir etwas, wozu wir nicht verpflichtet sind, so schweigt das Gewissen. Läßt man also die Pflicht aus dieser inneren Sanktion hervorgehen, so läßt man die Wurzel aus der Pflanze und die Quelle aus dem Bache entstehen.

Noch weniger ist der Nachahmungstrieb und die darauf gegründete Vorstellung des sittlichen Lebensideals geeignet, die Pflicht zu erklären, wenn man darunter mit Wundt ein bloßes Gaukelspiel unserer Phantasie

---

beigelegt wird. Liegt nun diesem Anspruch kein tieferes, sowohl der Freiheit der einzelnen als ihrer Interessengruppen vorausgehendes und übergeordnetes Recht zu Grunde, so ist es eine sehr ernsthafte Frage, warum sich jeder verbunden fühlen sollte, seine eigene Freiheit und private Interessen unterzuordnen den Regeln, welche die andern aus ihrer Freiheit und ihren Kollektivinteressen erzeugt haben. Selbst wenn diese andern die Majorität bilden, ist darum doch der Anspruch ihres Willens, als Autorität für alle zu gelten, keineswegs begründet. Sowenig aus bloßen Nullen jemals eine Größe wird, so wenig kann aus der bloßen Summierung von egoistischen Einzelwillen jemals ein sittlich höherer Wille entstehen, der nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht hätte, sich als Autorität für alle geltend zu machen. Eben darauf beruht aber alle sittliche Gesellschaftsordnung, daß der einzelne nicht bloß sich unterworfen fühlt der überlegenen Macht der Gesamtheit bzw. der Majorität, sondern daß er sich innerlich gebunden fühlt an einen solchen höheren Willen, der das Recht hat, von jedem Gehorsam zu fordern, weil er als der vernünftige Wille des Guten allen die Anerkennung seiner verbindenden Kraft abnötigt. In diesem inneren Sich-gebunden-fühlen, welches gar nicht aus der Freiheit weder der einzelnen noch der vielen herstammt, sondern ein ursprüngliches Faktum unserer menschlichen Natur und der Grund aller sittlichen Ordnung der Gesellschaft ist, besteht das Wesen des Gewissens, welches eben darum, weil es auf transzendentem Grunde ruht, stets religiösen Charakter trägt. Solange dieses religiös begründete Gewissen noch eine Macht in der Gesellschaft ist, solange ist deren Ordnung auf einen Fels gegründet; gelänge es dem Empirismus, diese Macht zu erschüttern und den Leuten einzureden, daß das, was sie bisher für eine heilige Gottesordnung und Gottesoffenbarung gehalten hatten, eigentlich nur ein Erzeugnis der Gesellschaft bzw. der herrschenden Klassen sei, so wäre die Gesellschaftsordnung einem Hause zu vergleichen, das auf Sand gebaut ist."

Digitized by Google

erblickt. Dem müßte die Palme der Naivität zuerkannt werden, der Gewissensbisse darüber empfände, daß er einem eingebildeten Ideal nicht nachgefolgt. Aber selbst wenn die Existenz des Ideals vorausgesetzt wird, so genügt das noch nicht zur Pflicht. Denn kein Mensch wird behaupten, daß wir verpflichtet sind, in jeder Weise und im vollkommensten Grade demselben nachzufolgen. Es müssen also noch andere Faktoren zur Erklärung der Pflicht herbeigezogen werden.

6. Alle die genannten Erklärungsversuche sind kraft- und wertlos für die Versuchungen und Stürme des praktischen Lebens. Ist die Pflicht Furcht vor äußeren Strafen, vor Verachtung? Es gibt tausend Mittel, an diesen Strafen vorbeizukommen. Übrigens bin ich kein Feigling, die öffentliche Meinung verachte ich, und durch Drohungen lasse ich mich nicht einschüchtern.

Aber dann verfalle ich der inneren Sanktion, dem Unfrieden und Mißbehagen im eigenen Herzen? O wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn ich in meinem Gewissen nicht die Stimme einer höheren Macht vernehme, so werde ich schon damit fertig werden. Große Opfer werde ich jedenfalls nicht bringen, um einem völlig belanglosen Gefühl des Mißbehagens zu entgehen oder zum Gefühl innerer Befriedigung zu gelangen.

Es ist deshalb auch ein begründeter Vorwurf, daß die genannten Pflichterklärungsversuche zu den gefährlichsten Folgerungen führen und den Bestand der Gesellschaft ernstlich bedrohen. Man denke sich doch nur einen aus der ungeheuern Zahl derjenigen, die sich selbst als „Enterbte" ansehen und deren Leben ein beständiger Kampf mit Not und Elend ist. Die modernen Ethiker haben ihm die Überzeugung beigebracht: der Tod sei des Menschen allerletztes Ende, alles Hoffen auf ein besseres Leben sei törichter Wahn, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit sei eitel, die Pflicht sei nichts als Furcht vor der Polizei oder der öffentlichen Meinung oder ein unerklärliches Gefühl in uns, für dessen Verachtung man niemand verantwortlich sei als sich selbst. Was will man einem solchen Manne sagen, wenn er es ungerecht findet, daß er mit seiner Familie im Elend darbt, während andere, die nichts tun, in Üppigkeit und Schwelgerei leben? Wenn er für sich das Recht in Anspruch nimmt, sich mit andern zum gewaltsamen Sturz der Gesellschaft zu verbinden, ja wenn er selbst vor einem Massenmord nicht zurückschreckt? Wird man ihm etwa mit der Polizei drohen? Aber es sind ihrer viele und ihre Zahl wächst mit jedem Tage. Oder wird man ihn mit öffentlicher Verachtung strafen? Die läßt ihn völlig kühl. Oder wird man ihn den Gewissensbissen, der inneren moralischen Sanktion überliefern? Er hat von unsern Gelehrten erfahren, daß dieselben nicht viel zu bedeuten haben. Er wird mit ihnen schon fertig werden. Wir wüßten nicht, was die Anhänger der rein diesseitigen Moral darauf mit Grund erwidern könnten. Wer Wind sät, wird Sturm ernten[1].

[1] Wie wahr diese Behauptung ist, zeigt das Beispiel des am 21. Mai 1894 zu Paris hingerichteten Attentäters Emil Henry. Derselbe verlas vor Gericht eine Denkschrift, in der es unter anderem heißt: „Ich anerkenne nur eine Gerichtsbarkeit, die meinige; ich bin Anarchist seit 1891. Bis dahin war ich gewohnt gewesen, Vaterland, Familie, Staatsgewalt und Eigentum zu achten und selbst zu verehren. Aber die heutigen Erzieher vergessen zu oft, daß das Leben mit seinen Kämpfen und Enttäuschungen, seinen

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Sanktion des Naturgesetzes.

§ 1. Begriff der Sanktion und ihr Verhältnis zur Pflicht.

1. Sanktion heißt in den neueren Verfassungen die Billigung, die der Monarch den von der Volksvertretung angenommenen Gesetzesvorlagen durch Unterschrift erteilt, und durch die sie erst Gesetzeskraft erlangen. Hier verstehen wir unter Sanktion die vom Gesetzgeber für die Übertretung oder Beobachtung des Gesetzes verordneten Strafen und Belohnungen. Nur durch die Aussicht auf Güter oder Übel kann man den Willen wirksam zur Beobachtung der Gesetze antreiben, ohne seine Freiheit aufzuheben. Die vom Gesetzgeber für die Beobachtung oder Übertretung des Gesetzes bestimmten Güter oder Übel heißen Belohnungen oder Strafen. Die Strafe ist also ein physisches Übel, das vom Gesetzgeber über jemand verhängt wird wegen der Übertretung eines Gesetzes. Belohnung und Strafe sollen dem Willen einen wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes liefern. Strafen kann nur derjenige, welcher Gewalt über andere besitzt; belohnen dagegen jedermann.

2. Die Sanktion kann eine genügende oder ungenügende sein, je nachdem sie dem Willen einen ausreichend wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bietet oder nicht. So wäre eine öffentliche Rüge keine genügende Sanktion gegen den Diebstahl, namentlich in Anbetracht des Charakters derjenigen, die hauptsächlich der Versuchung zum Diebstahl ausgesetzt sind. Die genügende Sanktion kann wieder absolut oder relativ genügend sein, je nachdem sie für alle vom Gesetz Verpflichteten einen genügenden Antrieb liefert oder nicht. In Bezug auf das Naturgesetz ist also jene Sanktion genügend, die allen Menschen zu allen Zeiten und Orten einen wahrhaft wirksamen Beweggrund zur Beobachtung desselben bietet. Dieser Beweggrund muß deshalb von Zeit und Umständen unabhängig sein und in der Weise mächtig auf den Willen einwirken, daß dieser nie vernünftigerweise das Gesetz mißachten kann.

Ungerechtigkeiten und Verbrechen den Unwissenden die Täuschung wegnimmt, ihre Augen der Wirklichkeit öffnet. So ist es mir gegangen. Man hatte mir eingeredet, dieses Leben sei leicht, stünde allen Geschickten und Tatkräftigen offen. Die Erfahrung hat mich belehrt, daß nur die Schamlosen und Kriecher sich einen guten Platz am Festmahl erringen. Man hatte mir gesagt, die Einrichtungen der Gesellschaft beruhten auf Gerechtigkeit und Gleichheit, und ich sah um mich nur Lüge und Schuftere. . . . Ich begriff bald, daß die hochtrabenden Worte, die man mich verehren gelehrt: Ehre, Aufopferung, Pflicht, nur das Deckblatt schimpflichster Schandtaten seien. . . . Der Sozialismus vermag nicht, etwas an der jetzigen Ordnung zu ändern. Er hält den Grundsatz der Autorität aufrecht, welcher trotz aller Versicherungen der sogenannten Freidenker ein alter Rest des Glaubens an eine höhere Macht ist. Ich aber war Materialist, Atheist; die wissenschaftlichen Forschungen ließen mich allmählich das Spiel der Naturkräfte kennen lernen. Ich begriff, daß die Hypothese ‚Gott' durch die heutige Wissenschaft, die derselben nicht mehr bedarf, beseitigt ist und daß damit auch die darauf als auf einer falschen Grundlage aufgebaute religiöse autoritative Sittenlehre verschwinden muß" (Historisch-politische Blätter CXIII 926).

Digitized by Google

Die Sanktion muß nicht nur genügend, sondern auch gerecht sein. Deshalb darf die Strafe nie das Maß des Mißverdienstes übersteigen und die Belohnung nie unter das Maß dessen herunterſinken, was notwendig ist, um die bei der Beobachtung des Gesetzes gebrachten Opfer auszugleichen. Je nachdem die Sanktion diese Eigenschaft besitzt, wird sie vollkommen oder unvollkommen genannt.

3. Sanktion und Pflicht sind, wie schon (S. 354) erklärt wurde, wohl zu unterscheiden. Pflicht ist die Notwendigkeit, eine Handlung zu setzen, weil Gott sie unbedingt von uns fordert und wir sie deshalb nicht unterlassen können, ohne seine Autorität zu mißachten. Durch die Pflichtverletzung geben wir uns allerdings auch der göttlichen Gerechtigkeit, soviel von uns abhängt, preis: Gott erhält durch dieselbe gewissermaßen das Recht, mit uns nach seiner strafenden Gerechtigkeit zu verfahren, aber nur deshalb, weil die Gesetzesübertretung eine Mißachtung der göttlichen Autorität ist und weil er für diese Mißachtung Strafen angedroht hat. Die Sanktion setzt die Pflicht schon voraus. Sie wird dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn die Pflicht aus sich nicht mächtig genug sein sollte, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor Strafe oder die Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll.

§ 2. Notwendigkeit einer genügenden Sanktion des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz ist ein göttliches Gesetz, dessen Beobachtung von allen Menschen verlangt wird. Gott mußte also dieses Gesetz durch eine ausreichende Sanktion stützen. Oder hätte es genügt, den Menschen bloß den göttlichen Willen kundzutun und es ihrem Belieben anheimzustellen, ob sie denselben befolgen wollten oder nicht? Sicher nicht. Es bedurfte auch wirksamer Mittel, um sie zur Befolgung dieses Willens anzuhalten. Würden wir nicht mit Recht einen Regenten unweise nennen, der keine wirksamen Mittel gebrauchte, um seinen Gesetzen Achtung zu verschaffen? Das gilt auch von Gott.

In Anbetracht der Freiheit des Menschen gab es aber zur Erzwingung des Naturgesetzes kein anderes Mittel als die Sanktion. Physischer Zwang oder subjektive blinde Nötigung würden seine Freiheit aufheben. Es gibt nur ein Mittel, ihn wirksam ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit zur Gesetzesbefolgung anzuhalten: die Aussicht auf Erlangung von Gütern im Fall der Beobachtung (Belohnung) und die Aussicht auf das Eintreffen von Übeln im Fall der Übertretung (Strafe). Die Sanktion muß aber eine genügende sein. Denn eine ungenügende Sanktion wäre ein ungenügendes Mittel. Der unendlich Weise kann sich nur zweckdienlicher, genügender Mittel bedienen.

2. Die beständige Beobachtung des Naturgesetzes legt dem Menschen mitten in den Verlockungen zum Bösen viele und schwere Opfer auf. Oft verlangt die Tugend die Dahingabe der größten Güter, selbst des Lebens, und die geduldige Eintragung der schwersten Übel. Wäre es der Güte und Weisheit Gottes entsprechend, von seinen Geschöpfen im Ernst, ja unerbittlich diesen Kampf und diese Opfer zu fordern, ohne jede Aussicht auf Belohnung nach treu überstandenem Kampf? Es steht in Gottes Hand, königlich zu belohnen; sollte

Digitized by Google

seine Güte von dieser Macht keinen Gebrauch machen? Sollte schließlich der getreue Diener, der im Dienste seines Herrn sich mitten in allen Schwierigkeiten bewährt hat, nichts vor seinem Mitknechte voraushaben, der die Gebote seines Herrn verachtete? Gibt es aber eine Sanktion, so bürgt uns Gottes Vollkommenheit auch dafür, daß sie eine genügende und vollkommene sei.

3. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen selig machen (S. 88 ff). Diese Seligkeit ist aber nur denen verheißen, welche sich auf das ewige Leben durch Einhaltung der sittlichen Ordnung vorbereiten (S. 119 ff). Da nun diese Ordnung keine andere ist als die im Naturgesetz enthaltene, so ist an die Beobachtung des Naturgesetzes als notwendige Bedingung die Erlangung des ewigen Heiles geknüpft. Wer die Gebote des Naturgesetzes hält, was ja nicht geschehen kann, ohne daß man auch die positiven Gesetze beobachtet, wird in das ewige Leben eingehen, wer nicht, wird desselben verlustig werden. Folglich hat das Naturgesetz eine vollkommene und genügende Sanktion. Die ewige Seligkeit ist ja der Inbegriff alles Guten.

4. Der oberste Zweck, zu dem Gott wie alle Geschöpfe so besonders die vernünftigen Wesen hinordnen mußte, ist seine eigene Verherrlichung. Und zwar mußte er diesen Zweck nicht abhängig von der Einwilligung des Menschen, sondern *unbedingt* wollen. Mit andern Worten: er konnte nicht zugeben, daß die Menschen den höchsten Zweck, zu dem sie geschaffen sind, *vereitelten*. Das wäre aber der Fall, wenn die Bösen seine Gesetze verachten könnten, ohne dafür von seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Zeugnis ablegen zu müssen. Denn durch ihr sündiges Leben, ihre Empörung gegen seine Anordnungen verherrlichen sie Gott gewiß nicht. Wo bleibt also die Verherrlichung, die sie ihrem Schöpfer und Herrn schulden und die sie ihm freiwillig nicht leisten wollen? Dieselbe kann nur dadurch erreicht werden, daß sie wider ihren Willen die strafende Hand des Allgerechten und Allheiligen anerkennen müssen.

Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte annehmen, daß der Mensch nicht bloß dem einen oder andern, sondern *allen* Gesetzen des Allerhöchsten die Anerkennung versagen und sich *somit seiner höchsten Autorität gänzlich entziehen könne*. Wer sich sowohl dem *gebietenden* als dem *strafenden* Willen seines Gesetzgebers zu entziehen vermag, der kann sich tatsächlich von der Autorität desselben vollständig lossagen oder sich jedenfalls benehmen, als ob er keinen Herrn über sich hätte. Praktisch wäre damit die Herrschaft Gottes über den Menschen vernichtet.

Eine solche Folgerung ist aber unzulässig und widerspricht der unendlichen Größe und Majestät des ewigen Gesetzgebers. Irdischen Gesetzgebern kann sich der Mensch entziehen, ihre Herrschaft ist eben eine beschränkte. Nicht so dem ewigen Gesetzgeber, dessen Macht und Herrschaft unbegrenzt ist und der nicht dulden darf, daß irgend ein Geschöpf sich derselben vollständig entziehe. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus: Niemand weder im Himmel noch auf Erden, weder im Guten noch im Bösen vermag der Herrschaft des ewigen Gesetzes zu entrinnen.

5. Ist es aber nicht eine Entwürdigung der sittlichen Ordnung, sie durch Strafe und Belohnung, also auf die Beweggründe der *Furcht* und *Hoffnung* zu stützen? Wir antworten mit der Gegenfrage: Ist es etwa ent-

Digitized by Google

würdigend, daß die Übertretung der Staatsgesetze mit Strafen geahndet wird? Gleichwie der menschliche Gesetzgeber bei der Androhung der Strafen keineswegs beabsichtigt, daß die Untergebenen aus bloßer Furcht handeln sollen, sondern vielmehr wünscht, daß sie aus höheren, edleren Beweggründen die Gesetze beobachten, so versieht auch Gott das Naturgesetz mit einer Sanktion keineswegs in der Absicht, daß man nur oder wenigstens hauptsächlich durch Furcht und Hoffnung zum Guten angetrieben werde. Er wünscht vielmehr, daß wir aus vollkommeneren Beweggründen handeln, z. B. aus dem Beweggrund der Liebe und der Pflicht. Die Guten werden dies auch meistens tun. Die hl. Theresia wünschte sich in die eine Hand eine brennende Fackel und in die andere einen Eimer voll Wasser, um mit der einen den Himmel zu verbrennen und mit dem andern die Flammen der Hölle auszulöschen, damit die Menschen nur mehr aus reiner Liebe zu Gott handeln möchten.

Aber die große Masse der Menschen wird oft in Anbetracht ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit zu solcher Höhe der Beweggründe sich nicht zu erschwingen vermögen. Und doch muß der Beobachtung des Gesetzes durch Beweggründe nachgeholfen werden, welche für alle Menschen in allen Lagen passen. Der Gesetzgeber schaut bei Erlaß seiner Gesetze nicht auf die Bedürfnisse einzelner, sondern auf die des ganzen Gemeinwesens. Daraus, daß das Naturgesetz mit einer Sanktion versehen ist, folgt allerdings, daß die Erfüllung des Gesetzes aus Furcht und Hoffnung erlaubt sein muß, aber es folgt nicht, daß es keine höheren Beweggründe dafür gebe und daß es nicht des Menschen Bestreben sein solle, auch aus vollkommeneren Beweggründen zu handeln. Wo ist übrigens der Mensch, und sei er auch noch so heilig, der nicht zuweilen mitten im Sturm der Leidenschaften es notwendig hätte, alle Taue zu gebrauchen, um sein Schifflein vor dem Untergang zu bewahren?

§ 3. Die irdische unvollkommene Sanktion des Naturgesetzes.

Folgt die vollkommene Sanktion, deren Notwendigkeit wir gezeigt haben, schon in diesem irdischen Leben dem Naturgesetz, oder tritt sie erst im zukünftigen Leben ein?

1. Schon in diesem Leben ist eine gewisse Sanktion mit dem Naturgesetz verbunden. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß die Beobachtung des Naturgesetzes ihrer Natur nach schon hier auf Erden zu manchen Gütern führt, während die Übertretung desselben ihrer Natur nach mancherlei Übel im Gefolge hat. Die irdische Sanktion darf nicht als bloß äußerlich und zufällig mit dem Naturgesetz verbunden gedacht werden, sie wächst vielmehr naturgemäß aus dem Gesetze heraus. Was die Dinge ihrer Natur nach bewirken, das müssen wir als von Gott, dem Schöpfer und Ordner aller Dinge, gewollt und beabsichtigt ansehen[1].

Drei Arten von Gütern sind mit der Beobachtung und ebensoviele Arten von Übeln mit der Übertretung des Naturgesetzes schon in diesem Leben verbunden: die einen hangen wesentlich mit der Beobachtung oder Übertretung

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 140. Meyer, Inst. iur. nat. I 262.

Digitized by Google

des Naturgesetzes zusammen, die andern naturgemäß, so daß sie durch zufällige Ursachen verhindert werden können; die dritten endlich sind bloß moralisch, d. h. durch Vermittlung oder wenigstens mit Abhängigkeit vom freien Willen anderer Menschen mit der Beobachtung oder Übertretung des Naturgesetzes verbunden [1].

Wesentlich hangen mit der Gesetzeserfüllung zusammen die Tugend oder die dauernde Fertigkeit und Neigung zum Guten, ferner das Bewußtsein getaner Pflicht. Hieraus ergibt sich der Friede und die Ruhe des Herzens, die ohne Zweifel zu den höchsten irdischen Gütern gehören. Nur auf dem Grunde des guten Gewissens gedeiht wahrer, dauernder Frohsinn. Mit der Übertretung dagegen kommt das Laster, der Hang zum Bösen, die Auflehnung der niederen Fähigkeiten gegen die höheren, die Unruhe des bösen Gewissens, innere Zerfahrenheit und Bitterkeit der Seele. Selbst die geistigen Fähigkeiten werden durch ein lasterhaftes Leben abgestumpft, der Mensch wird der Sklave und Spielball seiner ungeregelten Begierden.

Naturgemäß ergeben sich auf Grund der körperlich-geistigen Natur des Menschen aus der Beobachtung des Naturgesetzes leibliches Wohlergehen, während die Übertretung desselben die Gesundheit untergräbt. Unmäßigkeit, Ausschweifung, Zügellosigkeit haben fast unausbleiblich Schmerzen, Krankheiten und nicht selten frühen Tod im Gefolge, während Mäßigkeit und Ordnung der Gesundheit förderlich sind. Hierzu rechne man noch die übeln Folgen, welche ungebändigte Leidenschaften nach sich ziehen: Zorn, Haß, Neid, Trauer, Kummer — Leidenschaften, die so oft dem Menschen den Frieden des Herzens rauben und sein Gemüt mit Bitterkeit erfüllen. Der sittlich wohlgeordnete Mensch dagegen bleibt von diesen Übeln verschont und erhält Gesundheit, Kraft und Leben im Dienste des Guten.

Moralisch folgen der Tugend die Achtung, Liebe und Freundschaft der Mitmenschen, ihr Entgegenkommen und Vertrauen. Wer liebt und achtet nicht den selbstlosen, ehrlichen, liebevollen, rechtschaffenen, keuschen, mäßigen Menschen? Das Gegenteil gilt vom Laster. Ihm folgt Mißtrauen, Verachtung, Schande. Niemand wird einen unmäßigen, ausschweifenden, unredlichen, unzuverlässigen, zornigen Menschen zum Freunde haben und ihm sein Vertrauen schenken wollen. Die Tugend adelt, das Laster macht verächtlich. Mit Recht sagt Seneca, das Laster trinke den größten Teil seines Giftes selbst [2], und nicht minder wahr ist das schöne Wort des großen Kirchenlehrers von Hippo: „Du hast es befohlen, o Herr, und so ist es: jedes ungeregelte Gemüt ist sich selbst die Strafe“ [3]. Der Schmerz ist die Blüte der Sünde.

Nicht bloß in Bezug auf das individuelle Leben fördert die Tugend das geistige und leibliche Wohl, während das Laster es untergräbt; dasselbe gilt auch vom Leben der Gesellschaft, mögen wir nun auf die Familie

---

[1] Vgl. Tongiorgi, Philosophia moralis, Oeniponte 1867, n. 178.

[2] Epistol. 22.

[3] Confess. l. I: Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius. Shakespeare (König Lear):

„Die Götter sind gerecht; aus unsern Sünden
Erschaffen sie das Werkzeug, uns zu strafen.“

Digitized by Google

oder den Staat blicken. Wo gedeiht wahres häusliches und gesellschaftliches Glück? Unter dem Schatten der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Mäßigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit. Wo diese Tugenden schwinden, welkt auch das Glück der Familie und des Staates. Lebten alle Menschen beständig nach den Anforderungen des Naturgesetzes, so würde diese Erde trotz mancher unausbleiblichen Beschwerden zu einem halben Paradiese. Den größten Teil der Leiden bereiten sich die Menschen gegenseitig. Wer nennt das Elend, das seit den Tagen des ersten Brudermordes der Mensch durch Gewalt, Betrug, Verleumdung, Haß, Verfolgung, Krieg über seinen Bruder gebracht?[1] „Woher sind Kriege und Kämpfe unter euch? Nicht daher: von euern Gelüsten, welche Krieg führen in euern Gliedern?“[2]

Was uns die Erfahrung als Tatsache bezeugt, läßt uns auch die Vernunft als zweckmäßig, ja in Anbetracht der göttlichen Weisheit als notwendig erkennen.

Des Menschen Leben auf Erden ist eine Zeit der Prüfung und des Kampfes (S. 124). Wäre es nun der göttlichen Weisheit und Güte entsprechend, ihn mitten in diesen Kampf hineinzustellen mit der bloßen Aussicht auf die ewige Belohnung nach vieljährigem Ringen? Die Leidenschaften sind mächtig, und ringsum locken die Reize des Bösen. Das Gegenwärtige und Sinnliche wirkt heftig auf unsere verkehrten Neigungen, das Übersinnliche und Zukünftige aber läßt unser Herz oft kalt. Entspräche es wohl Gottes Güte und Weisheit, den Menschen in den jahrelangen schweren Kampf, den die sittliche Ordnung von ihm verlangt, hineinzustellen, ohne ihm ein natürliches, schon im Kampfe selbst wirksames *Gegengewicht* gegen das Böse zu schaffen? Konnte er ihm die größten irdischen Opfer und jahrelange Kämpfe auferlegen, ohne ihm irgend eine Rast und Stärkung im Kampfe selbst zu gewähren? Ein solches Gegengewicht konnte aber Gott nur dadurch schaffen, daß er mit der Beobachtung des Sittengesetzes mancherlei zeitliche Güter und mit der Übertretung desselben mancherlei Übel als naturgemäße Wirkung verband, mit andern Worten: durch Bestimmung einer *irdischen* Sanktion.

Gewiß, ohne den Ausblick auf die Ewigkeit mit ihren Belohnungen und Strafen sind alle irdischen Güter eine ungenügende Stütze der sittlichen Ordnung. Dieser Ausblick muß sozusagen den Grundpfeiler des sittlichen Lebens bilden. Aber wer sieht nicht, daß es wenigstens höchst angemessen ist, wenn auch in diesem Leben schon ein gewisses Maß von Licht und Sonnenschein das Menschenherz erfreut und aufrichtet.

Ist es aber nicht eine Tatsache, daß man durch Schlechtigkeit und Betrügerei in der Welt oft viel weiter kommt als durch Tugend? Und ist nicht anderseits ebenso unzweifelhaft die *Tugend* oft mit Leiden und Übeln aller Art heimgesucht? Allerdings; aber die Schlechtigkeit ist meist nicht *ihrer Natur nach*, sondern nur aus zufälligen äußeren Ursachen dem Menschen

---

[1] „Der Sturm der Leidenschaften hat mehr Menschenleben gekostet und mehr Länder verheert als Orkane, und ihre Flut hat mehr Städte weggespült als die des Wassers“ (*Lange*, Über Gemütsbewegungen 2).

[2] Jak 4, 1.

Digitized by Google

nützlich, während die Tugend ihrer Natur nach Gutes und nur aus zufälligen äußeren Ursachen Übel im Gefolge hat. Würden allgemein die Menschen den Weg des Bösen betreten, so würde die menschliche Gesellschaft bald zu Grunde gehen. Das beweist zur Genüge, daß die Tugend aus sich das Wohlergehen fördert, das Laster dagegen es untergräbt. Übrigens sind auch bei den Bösen die Güter oft die Wirkung gewisser natürlicher Tugenden, deren auch der schlechteste Mensch nicht völlig bar ist, während umgekehrt auch der Gute sich durch seine Fehler mancherlei Übel zuzieht.

Damit man mit Grund eine irdische Sanktion des Naturgesetzes annehmen könne, genügt, daß ihrer Natur nach die Tugenden viele Güter, die Laster viele Übel im Gefolge haben. Daß die äußeren, bloß moralisch mit dem sittlichen Handeln verbundenen Güter, wie Reichtum, Macht und Ehre, sich nicht nach dem Verhältnis von Tugend und Laster verteilen, kommt daher, weil diese Güter nicht allein vom sittlichen Wandel des Menschen, sondern von vielen andern Ursachen abhangen. Sie sind vielfach bedingt von äußeren Umständen, rein natürlicher Begabung, Gunst oder Ungunst der Menschen. Die Gesundheit z. B. hängt nicht allein vom ordentlichen Leben des Menschen ab, sondern auch von der angebornen Leibesbeschaffenheit, von äußeren Verhältnissen, von Klima, Ernährung, Arbeit, Unglücksfällen usw. Ganz verkehrt wäre es also, vom Stande der Gesundheit auf die Tugend zu schließen. Trotzdem bleibt wahr, daß der sittliche Lebenswandel seiner Natur nach die Gesundheit fördert, das Laster sie untergräbt.

Aber wie ist es mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar, daß die Guten nicht weniger, sondern eher mehr von zeitlichen Übeln heimgesucht werden als die Bösen? Schon vor dreitausend Jahren drohte die Wahrnehmuug des irdischen Glückes der Gottlosen und der Trübsale der Gerechten dem Propheten zum Stein des Anstoßes zu werden[1]. Es gehört diese Frage zu den schwersten Problemen dieses Lebens[2].

Doch wenn von den Übeln der Gerechten die Rede ist, so darf man darunter nie jene Übel verstehen, welche wesentlich Folgen des Bösen sind. Jene Übel dagegen, die naturgemäß oder bloß moralisch sich aus dem Bösen ergeben, bleiben allerdings auch den Guten nicht erspart, aber sie sind nicht die naturgemäßen Folgen ihres Tuns, sondern die Wirkungen äußerer, vom sittlichen Handeln unabhängiger Ursachen — es sei denn, daß auch der Gute sich sittliche Fehltritte zu schulden kommen läßt. Gleichwie die genannten irdischen Güter nicht bloß mit dem guten Verhalten des Menschen, sondern auch mit äußeren zufälligen Ursachen verbunden sind, so entspringen die entgegengesetzten Übel nicht allein aus sittlicher Verkehrtheit, sondern auch aus andern Ursachen, die nicht vom Willen des Menschen abhangen. Alle diese Ursachen unterstehen aber der Leitung der göttlichen Vorsehung. Gott ist eben nicht bloß Gesetzgeber, sondern auch Leiter und Lenker jedes einzelnen Menschen im besondern. Mag daher auch zuweilen vom reinen Standpunkte des Ge-

[1] Ps 72.

[2] Vgl. über diese Frage die schöne, ideenreiche Rede von (Bischof) Paul Keppler: „Das Problem des Leidens in der Moral." Freiburg 1894.

Digitized by Google

setzgebers eine andere Verteilung der irdischen Übel oder Güter angezeigt erscheinen, so wird man doch dieses Urteil ändern, sobald man die *Vorsehung* Gottes ins Auge faßt. Gott weiß besser als wir, was einem jeden zu seinem Heile frommt. Mancher würde vielleicht den Weg des Heiles verlieren, wenn ihm überall nur Lust und Freude lächelnd entgegenträte. Deshalb führt ihn Gott durch die harte Schule des Kreuzes. In der Hand der göttlichen Vorsehung sind also diese Übel nicht *Strafen*, sondern *Mittel* zum ewigen Heile.

Das *höchste* Gut des Menschen ist ja die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Wert aller *irdischen* Güter richtet sich nach dem Verhältnis und Zusammenhang, in dem sie zu diesem höchsten Gute stehen. Deshalb nimmt unter den irdischen Gütern die *erste* Rangstufe die *Tugend* ein und was zum sittlich guten Lebenswandel mithilft. Dann folgt an *zweiter* Stelle die richtige Verfassung und Ordnung unserer *Seelenkräfte*, z. B. Klarheit und Schärfe des Verstandes und ähnliches. Die *dritte* Stelle nehmen die *leiblichen* Güter ein: Gesundheit, Kraft und langes Leben. Endlich kommen an *vierter* und letzter Stelle die *äußeren* Glücksgüter, die nur den Charakter von *Mitteln* für uns haben, wie Macht, Ansehen, Reichtum[1].

Wie muß sich nun Gott seiner Weisheit entsprechend bei Austeilung dieser irdischen Güter verhalten? Er muß vor allem denjenigen, die er liebt, zur Tugend verhelfen und von den übrigen Gütern ihnen so viel mitteilen oder entziehen, als zur Tugend und zum ewigen Heil ersprießlich ist. Nun sind aber die irdischen Güter nur zu oft Fallstricke des Bösen, Leiden und Trübsal dagegen die sichersten Führer zum Heile. Geht dem Menschen alles wohl, so vergißt er allzu leicht seine ewige Bestimmung und sucht sich in stolzem Selbstgenügen seinen Himmel auf Erden zu bauen. In Leid und Mißgeschick dagegen beugt er sich demütig unter Gottes Hand, lernt beten, auf Gott vertrauen und richtet hoffend seinen Blick auf die ewigen Güter des Jenseits. Gar oft sind die Leiden nach dem schönen Ausdrucke eines Heiligen „Erbarmungen des Herrn". Wie uns erst im Dunkel der Nacht die Pracht des Sternenhimmels aufgeht, so gewahren wir oft erst in der Nacht der Leiden die Schönheit und den Wert der ewigen Güter[2].

2. Beweisen die besprochenen Schwierigkeiten nicht, daß es gar keine irdische Sanktion gibt, so zeigen sie dagegen einleuchtend, daß diese Sanktion *keine vollkommene und genügende* ist. Blicken wir einmal auf diejenigen, welche das Naturgesetz verachten. Welche Strafen werden ihnen für ihre Frevel zu teil? Gewiß, ihre Neigung zum Bösen wird stärker, den wahren Frieden des Herzens werden sie nie besitzen. Im übrigen aber geht ihnen alles scheinbar wohl: Gesundheit, Reichtum, Ehren, kurz alles, was die Welt zu bieten vermag, steht ihnen zu Gebote. Und was bedeuten schließlich selbst die Gewissens-

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 141.

[2] Sehr wahr ist der Sinnspruch Fouqués:

Präg, o Herz, im Weltgedränge
Dir dies goldne Sprichwort ein:
Wär' dir nie die Welt zu enge,
Würde nie der Himmel dein!

Digitized by Google

bisse, wenn die Sanktion des Naturgesetzes mit diesem Leben abgeschlossen wäre? Was sehen wir dagegen auf seiten der Tugendhaften? Wie oft ist ihr Leben eine Kette von Leiden, Trübsal und Verfolgungen aller Art! Während das Laster triumphiert und sich der Ungerechtigkeit rühmt, wird die Unschuld mit Füßen getreten. Während der wollüstige Heinrich VIII. auf dem Throne allen Lüsten frönt und schließlich ungestört in seinem Bette stirbt, seufzen Hunderte von Unschuldigen in den Kerkern, aus denen sie erst das Schafott befreit. Dieses Bild wiederholt sich auf jeder Seite der Weltgeschichte. Sollte es wirklich für diese Ruchlosen, die auf Erden allen Strafen entgingen, keine Sühne im Jenseits geben? Und sollten die Guten, die um der Gerechtigkeit willen hienieden ein Leben der Trübsal und Verfolgung führten, keinen andern Lohn ihrer Tugend erhalten als die Armut, Zurücksetzung, Verfolgung und Schmach, die sie vielleicht bis zum Tode am Kreuze erlitten? Wer das annehmen wollte, müßte die Tugend für eine Torheit erklären und denjenigen glücklich preisen, der, unbekümmert um die sittliche Ordnung, möglichst viel von den Erdengütern an sich zu reißen versteht. Eine solche Auffassung wäre auch eine Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit. Würde Gott nicht aufhören, gerecht zu sein, wenn er erlauben könnte, daß den Verächtern seiner Gesetze weniger Übel zu teil würden als denjenigen, die sich in seinem Dienste abmühten?

Ohne Ergänzung im Jenseits wäre die irdische Sanktion auch völlig *ungenügend*. Gar oft muß man seiner Pflicht alle irdischen Güter, selbst das Leben opfern. Man denke an den ägyptischen Joseph im Hause des Putiphars, an die keusche Susanna, an den greisen Eleazar und die Makkabäer, die mit dem Tode ihr treues Festhalten am Gesetze büßten. Mit *einem* Wort hätte Thomas Morus sich aus Kerker und Banden befreien und alle seine Ehrenstellen wieder erlangen können. Wenn es keine Sanktion im Jenseits gibt, was hätte dann all die christlichen Märtyrer abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren und so ihr Leben zu retten? Etwa die Unschönheit der Tat? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ? Oder die Wahrung der eigenen Würde? Oder die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder den Gewissensbissen? Ich glaube, jeder Unbefangene fühlt die Armseligkeit solcher Beweggründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wo die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt. Man wähne nicht, daß solche Fälle so selten seien. Wie oft kann Meineid, Verleumdung, Betrug, Mord vor Armut, Schande oder Tod bewahren! Man denke ferner an den Arzt, den Priester, den Soldaten im Krieg, denen die Pflichttreue nicht selten die sichere Todesgefahr bringt. Übrigens kostet auch außerhalb solcher Fälle die Übung der Tugend einen beständigen, beschwerlichen Kampf, dessen Mühen keineswegs durch die irdischen Vorteile der Tugend aufgewogen werden, und wie die Menschen nun einmal sind, würden die wenigsten diesen Kampf ernstlich aufnehmen, wenn mit dem Tode alles zu Ende wäre.

Daß übrigens die vollkommene Sanktion dem ewigen Leben vorbehalten ist, ergibt sich auch aus der Eigenschaft dieses Lebens als einer Vorbereitung auf das Jenseits. Denn die Krone des Lebens ist an die Beobachtung der sittlichen Ordnung hienieden auf Erden als Bedingung geknüpft (S. 345).

Digitized by Google

§ 4. Nähere Bestimmung der vollkommenen Sanktion im Jenseits.

Worin besteht die vollkommene Sanktion, die des Menschen im jenseitigen Leben wartet?

1. Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf den Ausgangspunkt unserer ethischen Untersuchungen zurück. Es ist die Bestimmung des Menschen auf Erden, durch Einhaltung der sittlichen Ordnung sich Gott zu unterwerfen, ihm als seinem höchsten Herrn zu huldigen (S. 81 ff). An die Erfüllung dieser Bedingung ist die Verheißung der vollkommenen Glückseligkeit geknüpft (S. 119 ff). Diese Glückseligkeit ist also der für die Beobachtung des Sittengesetzes in Aussicht gestellte *Lohn*, der Verlust derselben die den Bösen angedrohte *Strafe*. In des Menschen Hand ist die Wahl gelegt, ob er hienieden sich Gott unterwerfen und dadurch in das ewige Leben eingehen oder aber mit Verachtung der göttlichen Gebote seinen bösen Begierden dienen und so der Seligkeit verlustig gehen will.

2. Aber ist die Sanktion im Jenseits eine *ewige*, nie endende? In Bezug auf die *Belohnung* kann an der Ewigkeit der Dauer kein Zweifel sein. Eine vollkommene Glückseligkeit, deren Verlust man fürchten muß, ist ein innerer Widerspruch. Die ewige Dauer gehört zum Wesen der vollkommenen Glückseligkeit (S. 88).

Nicht minder muß auch die *Strafe*, d. h. der Verlust der vollkommenen Glückseligkeit, als eine ewige gedacht werden. Wenigstens läßt schon die bloße Vernunft als äußerst angemessen erscheinen, was der christliche Glaube über die Ewigkeit der Höllenstrafen lehrt.

Der Mensch muß oft der sittlichen Ordnung alles Irdische — das Leben nicht ausgenommen — opfern. Was kann nun im stande sein, ihn in allen Kämpfen, trotz aller Opfer, auf der Bahn des Guten zu erhalten? Nur der Gedanke, daß eine *Ewigkeit* auf dem Spiele steht, daß die ewige Glückseligkeit, einmal verloren, unwiederbringlich verloren ist.

Denken wir uns nur den Menschen mitten im Kampf mit den tobenden Leidenschaften, wenn Zorn, Haß, Liebe, Verzweiflung wild im Herzen stürmen, wenn Ehre, Vermögen, Leben teurer Angehöriger oder das eigene auf dem Spiele stehen, wenn alles zum Bösen mit blinder Gewalt hinzieht, würde wohl der Gedanke ihn genügend vom Bösen abschrecken: Du wirst dafür im Jenseits auf lange Zeit gestraft werden, jedoch nicht ewig? Die Verluste und Strafen des Jenseits machen schon an und für sich schwachen Eindruck auf den sinnlichen Menschen. Wenn er sich nun der tröstenden Hoffnung hingeben könnte, daß auch für ihn trotz aller Sünden und Frevel die Stunde der Erlösung, ja sogar die Stunde ewiger Belohnung schlagen werde, hätte er dann wohl einen genügenden sittlichen Halt in allen Versuchungen und Stürmen? Wenn selbst die feste Überzeugung von der Ewigkeit der Strafen sich oft ohnmächtig erweist gegen die Verlockung des Bösen, was würde aus der sittlichen Ordnung werden, wenn auch der Verächter derselben sich mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit trösten könnte![1]

[1] Sehr schön sagt der hl. *Hieronymus* (In Ionam c. 3): „Denke dir Jahre so viele du willst und verdoppele die Zeiten, häufe Zeiträume auf Zeiträume für die

Digitized by Google

Die sittliche Ordnung wird auch nur dann eine wirksame Stütze haben, wenn der Mensch sich sagen muß: Mit diesem Leben ist die Zeit der Vorbereitung und Prüfung, die Zeit des Verdienstes vorüber. Wenn die Menschen hoffen könnten, nach dem Tode das hier auf Erden Versäumte nachzuholen, würden wohl die allerwenigsten sich ernstlich um die Aufgabe kümmern, um derentwillen sie Gott auf diese Erde gesetzt hat. Wir betrachten es deshalb als eine Forderung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit, daß mit dem Tode die Zeit der Aussaat und des Verdienstes endgültig abgeschlossen sei.

Der Tod entscheidet also unabänderlich über des Menschen ewiges Los. Wer als Feind Gottes aus dieser Welt scheidet, wird keine Gelegenheit mehr finden, durch Buße den erzürnten Richter zu versöhnen und sich den Himmel zu verdienen. Wo der Baum hinfällt, bleibt er liegen.

Aber muß denn die Strafe nicht an erster Stelle auf die *Besserung* des Verbrechers abzielen? und wie kann die Strafe diesen Zweck erreichen, wenn sie ewig dauert? Der *erste* Zweck der öffentlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen. Den Mörder tötet man nicht, um ihn zu bessern. Ja wer annehmen wollte, der erste Zweck der Strafe sei die Besserung des Schuldigen, müßte die Bestrafung eines gemeingefährlichen, *unverbesserlichen* Bösewichts für unnütz und ungerecht halten.

Der erste Zweck der Strafe in einem Gemeinwesen ist das öffentliche Wohl, und der erste Zweck der von Gott verhängten Strafe ist die *Erzwingung oder Wiederherstellung der sittlichen Ordnung*. Gott muß seine Verherrlichung durch die vernünftigen Geschöpfe *unbedingt* wollen. Diese Verherrlichung besteht aber in der sittlichen Ordnung oder in der *Huldigung und Unterwerfung der vernünftigen* Wesen unter ihren Schöpfer und Herrn. Leisten sie diese Huldigung hier auf Erden frei, so verwandelt sie sich im Jenseits in den beseligenden Besitz des höchsten Gutes; verweigern sie aber dieselbe, so werden sie einst gezwungen sich beugen und von Gottes unendlicher Vollkommenheit Zeugnis ablegen müssen. Gott würde aufhören weise zu sein, wenn er den höchsten Weltzweck durch den bösen Willen seiner Geschöpfe vereiteln ließe.

Besteht denn, so pflegt man noch einzuwenden, nicht ein völliges *Mißverhältnis* zwischen der *ewigen Strafe* und einem Vergehen, welches vielleicht in *wenigen Augenblicken* begangen wird? Allerdings, wenn man bloß auf die *Zeit* Rücksicht nimmt; anders gestaltet sich jedoch das Urteil, sobald man die *Größe der Schuld* ins Auge faßt.

Bei keinem Richterstuhl wird bloß auf die Zeit Rücksicht genommen und die Größe und Dauer der Strafe nach der Dauer des Verbrechens bemessen. Der Mord ist vielleicht das Werk weniger Augenblicke. Wird er deshalb nur kurze Zeit bestraft? In allen Kulturstaaten wird er wenigstens mit *lebenslänglicher* Haft geahndet, in den meisten sogar mit dem Tode, der ja auch

---

Qualen: ist schließlich das Ende aller gleich, so wird alles Vergangene für nichts geachtet. Denn wir kümmern uns nicht um das, was wir einst gewesen sind, sondern um das, was wir ewig sein werden." Non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri simus.

Digitized by Google

in gewissem Sinne eine ewige Strafe ist, weil er den Verbrecher für immer aus der menschlichen Gesellschaft ausscheidet.

Richtet man dagegen seinen Blick auf die Größe der Schuld, so übersteigt die ewige Strafe keineswegs das Maß dessen, was der Sünde gebührt. Ja von diesem Standpunkt erscheint die Ewigkeit der Strafe eher als eine Forderung der unendlichen Gerechtigkeit.

Sünde ist die Übertretung eines göttlichen Gebotes, mithin eine wenigstens virtuelle Verachtung der göttlichen Autorität, eine Beleidigung des Unendlichen. Darin liegt aber eine in gewissem Sinne unendliche Bosheit. Je größer die Majestät des Beleidigten, um so größer ist auch die Beleidigung. Beschimpft z. B. ein Knecht seinen Herrn, so ist die Beschimpfung größer, als wenn er seinen Mitknecht beschimpft; würde er aber einen Fürsten oder König beschimpfen, so wäre die Beschimpfung noch viel größer. Ist der Abstand zwischen dem Beleidiger und dem Beleidigten unendlich, so wird auch die Beleidigung in gewisser Beziehung unendlich[1], d. h. so groß, daß kein reines Geschöpf für dieselbe vollkommen genug zu tun, dieselbe vollkommen zu sühnen vermag. Denn alle guten Werke des Geschöpfes, möchten sie auch noch so lange fortgesetzt werden, behalten immer einen nach allen Richtungen hin endlichen Wert, vermögen also nie die unermeßliche Schuld zu tilgen, welche dasselbe durch die Sünde auf sich geladen. Wenn ein Bettler einen König gröblich beschimpft hat, so wird diese Untat durch bloße Abbitte und Ehrenbezeigungen des Bettlers keineswegs genügend gesühnt. Um wie viel mehr gilt dieses von den Beleidigungen, die das Geschöpf seinem Schöpfer und Herrn, der Erdenwurm der unendlichen Majestät zufügt!

Welche Strafe verdienen nun Vergehen, die durch keine, auch noch so lange fortgesetzten guten Werke des Geschöpfes vollkommen gesühnt werden können? Eine solche, die sich über jeden endlichen Zeitraum hinaus erstreckt, also ewig dauert. Man denke sich jeden beliebigen Zeitraum, immer wird es wahr bleiben, daß die Sünde noch nicht vollkommen ihre gebührende Strafe gefunden, mithin den Anforderungen der strafenden Gerechtigkeit noch nicht Genüge geschehen ist[2].

Wollen wir die Ewigkeit der Sündenstrafen begreifen, so müssen wir eben beständig vor Augen behalten, was es heißt, daß der armselige Erdenwurm sich gegen seinen Schöpfer, das Nichts gegen die unendliche Majestät Gottes auflehne!

Ist aber Gott nicht unendlich gut? Widerspricht es nicht seiner unendlichen Barmherzigkeit, seine Geschöpfe ewig zu strafen? Freilich ist Gott unendlich barmherzig, aber auch unendlich gerecht, weise und heilig. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stehen zugleich an seinem Herrscherthrone. Seine Güte kann seinen übrigen Vollkommenheiten nie widersprechen und in schwächliche Nachgiebigkeit ausarten. Mit Recht würden wir einen Herrscher tadeln, der aus Güte seine weisen Gesetze mit Füßen treten und seine Autorität mißachten ließe. Würde nicht auch Gott unweise sein, wenn er nicht das Mittel ge-

[1] S. Thom., Compend. th. ad Fr. Reg. c. 187.
[2] Lessius, De divinis perfect. l. 13, n. 187.

Digitized by Google

brauchte, das notwendig ist, um seinen Gesetzen Achtung zu verschaffen und alle geschaffenen Wesen ihrem höchsten Herrn dienstbar zu machen? Dieses Mittel ist aber die ewige Sanktion im Jenseits. Hienieden zeigt der Allmächtige seine Güte und Langmut. Wer die Vaterhand Gottes von sich weist, wird im Jenseits in die Hände des gerechten Richters geraten.

Viertes Kapitel.

Eigenschaften des Naturgesetzes.

Dasein, Wesen, Verpflichtung und Sanktion des Naturgesetzes haben uns bisher beschäftigt. Es bleiben uns noch einige Eigenschaften desselben zu betrachten, deren Erkenntnis zu seinem vollen Verständnis wichtig ist. Diese Eigenschaften sind: die Einheit, Allgemeinheit (sowohl in Bezug auf Gültigkeit als Promulgation) und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes.

§ 1. Einheit des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz enthält viele Vorschriften, wie: Du sollst nicht töten, stehlen, ehebrechen, du sollst Vater und Mutter ehren. Diese Gebote haben schon insofern eine Einheit unter sich, als sie alle unmittelbar von demselben göttlichen Gesetzgeber ausgehen. Sie haben ferner alle denselben Zweck, nämlich die richtige Ordnung des menschlichen Verhaltens. Weiterhin kommen sie alle darin überein, daß sie sämtlich das von Natur aus Gute und Böse zum Gegenstande haben. Doch nicht von dieser Einheit sprechen wir hier. Wir wollen vielmehr wissen, ob es ein einzelnes allgemeines Gebot gebe, welches alle andern natürlichen Sittengebote zusammenfasse oder in sich begreife, so daß sie sich alle auf dieses eine Gebot zurückführen und auch aus demselben herleiten lassen. Oder um denselben Gedanken in der Sprache der Schule auszudrücken, es fragt sich, ob es unter den sittlichen Geboten eines gebe, welches sowohl letztes Reduktivprinzip als erstes Deduktivprinzip aller übrigen Vorschriften des Naturgesetzes sei.

Ist diese Frage zu bejahen, so haben die natürlichen Sittengebote eine innere Einheit im strengen Sinne des Wortes, weil sich in allen ein gemeinsames Element wiederfindet, das sie untereinander verbindet und welches in seiner abstraktesten Fassung in dem obersten Deduktivprinzip, in seinen konkreten Anwendungen und Modifikationen in den hergeleiteten Prinzipien ausgedrückt ist, gleichwie dasselbe Licht je nach der verschiedenen Strahlenbrechung in verschiedene Farben zerlegt wird. Daraus erklärt sich dann auch, warum man bald in der Einzahl vom Naturgesetz, bald in der Mehrzahl von natürlichen Sittengesetzen redet.

2. Wir behaupten nun, es gebe ein solches oberstes natürliches Sittengebot, auf welches sich alle andern zurückführen und aus dem sie sich herleiten lassen. Dasselbe lautet: Du sollst die dem vernünftigen Menschen geziemende Ordnung einhalten. Man kann dasselbe mit dem hl. Thomas auch so ausdrücken: „Tue das Gute und meide das

Digitized by Google

Böse."[1] Der Sinn bleibt derselbe: Du sollst alles Böse meiden und das sittlich Gute, d. h. das dem Menschen als vernünftigem Wesen Geziemende tun, soweit es notwendig ist, damit du als Mensch wohlgeordnet oder gut seiest.

3. Der Beweis für unsere Behauptung läßt sich aus dem über die Norm des sittlich Guten Gesagten herleiten. Das Wesen des sittlich Guten besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der vernünftigen Natur des Menschen als solcher. Da nun die natürlichen Sittengebote darin übereinkommen, daß sie alles dem Menschen als Menschen Ungeziemende verbieten oder das ihm Geziemende, soweit es zur richtigen Ordnung notwendig ist, gebieten, so können sie alle auf das genannte Gebot zurückgeführt werden.

Wenn ich z. B. frage: Ist es erlaubt, dem Nebenmenschen heimlich sein Eigentum wegzunehmen? so lautet die Antwort: Nein, denn das ist Diebstahl, und das Naturgesetz gebietet: Du sollst nicht stehlen. Frage ich weiter: Warum ist es verboten zu stehlen? so erhalte ich die Antwort: Weil ein geordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich wäre, wenn jeder dem andern das Seinige stehlen dürfte. Es ist aber eine Forderung des Naturgesetzes, alles zu vermeiden, was mit einem geordneten Zusammenleben der Menschen unvereinbar ist. Nun kann ich noch weiter fragen: Warum ist es ein Gebot des Naturgesetzes, alles zu meiden, was mit dem Zusammenleben unverträglich ist? Jetzt muß ich endlich antworten: Weil dieses dem Menschen, der seiner Natur nach ein soziales Wesen ist, widerspricht oder böse (ungeziemend) ist und das Naturgesetz fordert, man solle das Böse meiden. Will ich noch weiter fragen: Warum soll ich das Gute tun und das Böse meiden, so läßt sich auf diese Frage mit keinem weiteren und allgemeineren Gesetze antworten. Das angeführte Gesetz läßt sich nicht mehr durch ein anderes Gesetz begründen oder auf ein anderes zurückführen, welches einen noch allgemeineren, tieferen Grund enthielte. Ich kann zwar auch für dieses oberste Sittengebot die (metaphysischen) Gründe angeben, aber mich nicht mehr auf ein Sittengebot berufen, um es zu begründen.

Was wir hier an einem Beispiel in Bezug auf die Pflichten gegen den Nächsten gezeigt, ließe sich in gleicher Weise an den Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst dartun. Immer kommt man auf dem Wege der Analyse zuletzt zu dem obengenannten Sittengebot als dem gemeinsamen, letzten Grund aller Vorschriften. Mit Recht wird es also das letzte Reduktivprinzip in der sittlichen Ordnung genannt.

Es ist aber auch das erste Deduktivprinzip, aus dem sich alle Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes herleiten lassen. Es schreibt alles vor, was notwendig ist, damit der Mensch nach allen seinen Beziehungen zu sich und andern so geordnet sei, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Um zu wissen, was das Naturgesetz von ihm verlange, braucht sich deshalb jeder nur in den verschiedenen Lagen seines Lebens zu fragen, was diese Ordnung von ihm erheische. Wir haben dieses schon früher bei Erklärung der sittlichen Norm gezeigt (S. 59 u. 168). Der Unterschied zwischen dem

[1] S. th. 1, 2, q. 94, a. 2.

Digitized by Google

obersten Moralprinzip und dem obersten Sittengebot besteht bloß darin, daß nur das letztere *gebietet* oder eine *Verpflichtung* ausdrückt, und daß dasselbe einen geringeren Umfang hat als das erstere, indem es nicht *alles* Gute umfaßt oder vorschreibt, sondern bloß, was zur richtigen Ordnung *notwendig* ist.

4. Die Moralphilosophie unterscheidet sich also in Bezug auf die innere Einheit nicht unwesentlich von den übrigen Teilen der Philosophie. Sie allein hat ein eigentliches oberstes *Deduktivprinzip*, aus dem sich alle sittlichen Vorschriften an der Hand der Erfahrung herleiten lassen. Dies ist bei keiner andern philosophischen Disziplin der Fall. Die Metaphysik z. B. hat wohl ein Reduktivprinzip, auf das sich alle übrigen als ihren letzten Grund zurückführen lassen, aber sie kann ihre Sätze nicht aus irgend einem allgemeinen Prinzip herleiten. Die Ethik dagegen hat ein solches Deduktivprinzip. Sie muß freilich teils auf dem Wege der Erfahrung teils auf spekulativem Wege dieses oberste Prinzip begründen und erklären; aber ist es einmal festgestellt, so wird es zu einer unerschöpflichen Quelle von Schlußfolgerungen. Der erste allgemeine Teil der Ethik, der es mit der Auffindung und Darlegung des obersten Deduktivprinzips zu tun hat, ist also *analytisch*, während der zweite *synthetisch* sein wird. Selbstverständlich wird trotz des Deduktivprinzips die Erfahrung nicht überflüssig. Wenn auch im allgemeinen feststeht, daß wir nach allen Richtungen die sittliche Ordnung einhalten sollen, so können wir doch nur auf Grund der Erfahrung bestimmen, was im einzelnen dieser Ordnung entspricht.

§ 2. Allgemeingültigkeit des Naturgesetzes. Allgemeine Moral.

Hat das Naturgesetz nur Gültigkeit für bestimmte Kreise von Menschen und bestimmte Verhältnisse, oder gilt es für *alle Menschen und alle Verhältnisse ohne Ausnahme*? Die Beweise, die wir oben (S. 345) für das Dasein des Naturgesetzes vorgebracht, tun auch die *Allgemeingültigkeit* desselben dar. Sie beweisen für alle Menschen in allen Lagen.

Das Naturgesetz ist, wie wir gezeigt, sozusagen die notwendige Ausstattung oder *Aussteuer der menschlichen Natur* und wird durch das natürliche Licht der Vernunft den Menschen kundgetan. Deshalb ist das Gebiet seiner Gültigkeit so allgemein als das Gebiet der menschlichen Natur selbst. Es verpflichtet mich nicht aus dem Grunde, weil ich ein Deutscher oder ein Engländer, ein Asiate oder Amerikaner, ein Gelehrter oder ein Bauer, reich oder arm, sondern weil ich *Mensch* bin. Die Vernunft befiehlt mir, daß ich als Mensch die mir geziemende Ordnung einhalte, und zwar unbedingt, d. h. nicht bloß heute oder morgen, hier oder an einem andern Orte, sondern immer und überall. Es ist deshalb keine Lage denkbar, in welcher das Naturgesetz den Menschen nicht verpflichtete. Der Politiker und Staatsmann ist ebenso an das Naturgesetz gebunden als der Privatmann; der Künstler und Literat ebenso als der ungelehrteste Bauer und Taglöhner; der Kulturmensch ebenso als der Wilde Australiens und Amerikas, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie alle gleichmäßig vernünftige Menschen sind. Man hat schon die Moral,

Digitized by Google

d. h. die Gebote des Naturgesetzes auf das Privatleben beschränken und für den Politiker, den Künstler eine eigene Moral aufstellen wollen. Eine solche Einschränkung ist unhaltbar.

Wir können das Gesagte noch von einer andern Seite beleuchten. Das Naturgesetz gebietet oder verbietet das seiner Natur nach Gute oder Böse und mithin allgemein. Lüge, Meineid, Betrug sind nicht deshalb verboten, weil derjenige, der sich dieselben zu schulden kommen läßt, ein Franzose oder ein Amerikaner, ein Gelehrter oder ein Künstler oder sonst etwas ist, sondern weil diese Handlungen ihrer Natur nach verwerflich sind. Das Verbot trifft sozusagen die Handlung selbst und begleitet sie immer und überall. Wo immer jemand einen Meineid oder Betrug begehen will, tritt ihm das Naturgesetz mit seinem Verbote entgegen.

Hierdurch gewinnt das früher (S. 145 ff) über die allgemeine Moral Gesagte neues Licht. Die allgemeine Moral ist nichts weiter als das allgemeingültige Naturgesetz. Wer das Dasein einer allgemeinen Moral leugnet, muß auch das Naturgesetz leugnen, und wer das Naturgesetz leugnet, muß auch die allgemeine Moral leugnen. Wer umgekehrt die allgemeine Moral annimmt, muß notwendig das Naturgesetz annehmen. Denn eine zu allen Zeiten und an allen Orten gültige Moral läßt sich nur erklären aus der Natur des Menschen, die allein immer und überall dieselbe bleibt. Diese Moral setzt auch notwendig einen Gesetzgeber voraus, der nicht bloß über diesen und jenen Menschen, sondern über die menschliche Natur selbst Herrschergewalt besitzt. Dieser kann kein anderer sein als Gott selbst. Es ist deshalb leicht erklärlich, warum fast alle, die an den persönlichen Gott nicht glauben wollen, die allgemeine Moral bestreiten.

§ 3. Promulgation des Naturgesetzes.

I. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen immer und überall. Ein Gesetz verpflichtet aber nur unter Voraussetzung der genügenden Promulgation, und da das Naturgesetz durch die natürliche Vernunft promulgiert wird, so fragt sich: hat Gott das Naturgesetz durch das natürliche Licht der Vernunft in der Weise kundgetan, daß es allen Menschen irgendwie, wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen bekannt ist und als Richtschnur ihres Verhaltens dienen kann?

Selbstverständlich ist nur von Menschen die Rede, welche den vollen Vernunftgebrauch haben und in den gewöhnlichen gesellschaftlichen Bedingungen aufgewachsen sind. Kinder, Irr- und Blödsinnige kommen also nicht in Betracht; ebensowenig Menschen, die völlig außerhalb jedes menschlichen Verkehrs aufgewachsen sind (Kaspar Hauser). Als soziales Wesen kann sich der Mensch nur innerhalb der Gesellschaft und mit Hilfe fremder Belehrung normal entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu lösen, müssen wir mehrere Arten von Geboten im natürlichen Sittengesetz unterscheiden.

Die erste Art umfaßt die allgemeinsten Sittenvorschriften, welche sich auf keinen Gegenstand im besondern beziehen, sondern nur in ganz allgemeinen

Digitized by Google

Umrissen das Verhalten des Menschen regeln. Derartige Vorschriften sind: Man soll das Gute tun und das Böse meiden; man soll leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt; man soll die rechte, dem Menschen als vernünftigem Wesen zukommende Ordnung einhalten; was man nicht gern von andern erduldet, soll man auch selbst andern nicht zufügen u. dgl.

Zur zweiten Art gehören jene Sittengebote, die sich durch Schlußfolgerung aus den Geboten der ersten Klasse unmittelbar ergeben, sobald diese letzteren auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu seinen Nebenmenschen, zu sich selbst ganz allgemein angewendet werden. Solche Gebote sind: Du sollst Gott verehren; du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst jedem das Seinige geben und niemand Unrecht zufügen; du sollst die Mäßigkeit beobachten. Diese Sittengebote sind nicht mehr so allgemein und unbestimmt wie die der ersten Art, sondern gehen schon auf ein bestimmtes Verhältnis des Menschen, wenn auch bloß im allgemeinen [1].

Die dritte Art begreift jene Vorschriften, die sich aus den beiden ersten Arten durch einleuchtende Folgerung unmittelbar ergeben, sobald man sie auf bestimmte Handlungen anwendet. Die Gebote dieser dritten Art haben also schon bestimmte Arten von Handlungen zum Gegenstand, während die der zweiten Art sich bloß mit dem Verhalten des Menschen in bestimmten Verhältnissen befassen. Gebote dieser Art sind: Du sollst nicht töten, ehebrechen, verleumden, falsches Zeugnis ablegen; du sollst eingegangene Verträge halten; du sollst Gott allein anbeten, seinen Namen nicht eitel nennen. Die Gebote des Dekalogs gehören zu dieser dritten Klasse, mit Ausnahme des vierten Gebotes (Du sollst Vater und Mutter ehren), das in seiner allgemeinen Fassung zur zweiten Art gehört.

Sittengebote der vierten Art sind alle weiteren Vorschriften, die aus den genannten durch nicht völlig von selbst einleuchtende Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Diese Gebote gehen schon mehr in das einzelne und beziehen sich auf konkrete Handlungen, zu deren Beurteilung es tieferen Nachdenkens und größerer Umsicht bedarf. Derartige Gebote sind: die völlige Unauflöslichkeit der Ehe, die Unerlaubtheit jeder Privatrache u. dgl.

II. 1. In Bezug auf die Sittengebote der ersten Art kann kein Mensch in völliger Unwissenheit leben, auch nicht in unverschuldeter.

Das beweist vor allem die Tatsache, daß es kein noch so verkommenes Volk gibt, welches nicht die Begriffe von gut und bös besäße und erkännte, daß man das Gute tun, das Böse meiden, daß man sich nicht wie ein vernunftloses Tier betragen solle u. a. [2]

Die allgemeinsten sittlichen Grundsätze sind auch so einleuchtend, daß sie sich von selbst dem Auge des Geistes mit voller Klarheit aufdrängen. Wie es keinen Menschen gibt, der nicht einsieht, daß dieselbe Sache nicht zugleich und

[1] Der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 94, a. 4 et 6) scheint die beiden genannten Arten von Sittengeboten nur als eine Art zu betrachten und unter dem gemeinschaftlichen Namen praecepta prima et communissima zusammenzufassen.

[2] Man sehe den Anhang.

Digitized by Google

unter derselben Rücksicht sein und nicht sein kann, daß das Ganze größer sein muß als sein Teil: so gibt es auch keinen Menschen, der nicht einsähe, daß man das Gute tun und das Böse meiden, daß man sich nicht unvernünftig betragen solle. Auch der allerverkommenste Mensch wird sein Betragen verurteilen, wenn man ihm die Überzeugung beibringt, dasselbe sei unvernünftig. Er weiß also, daß man sich vernünftig betragen soll. Es mag sein, daß er in der Leidenschaft sich über diese Überzeugung hinwegsetzt, aber sie wird dennoch bestehen bleiben und sein Benehmen als verwerflich verurteilen.

Gott, der allweise Schöpfer und Ordner der Dinge, konnte auch den Menschen nicht auf die Erde setzen, ohne ihm einen Kompaß für seine Pilgerfahrt mitzugeben. Dieser notwendige Kompaß sind aber die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche in groben Umrissen das ganze Sittengesetz enthalten. Sie mußten also in einer Weise dem Menschen ins Herz geschrieben werden, daß sie weder durch die Stürme der Leidenschaften noch durch den Wechsel der Zeiten und Länder daraus vertilgt werden konnten. Denn wären einmal alle sittlichen Grundsätze aus dem Menschenherzen verschwunden, wie sollte der Mensch sich noch auf Erden zurechtfinden? Wie sollte er wieder zu sittlichen Grundsätzen gelangen? Er gliche einem Blinden, der die Farben nicht mehr unterscheiden kann, weil er die Sehkraft verloren. Beständige Nacht auf sittlichem Gebiete wäre sein Los. Dann würde auch Gott den Zweck nicht erreichen, um dessentwillen er den Menschen auf die Erde gesetzt hat.

Es gibt also keinen noch so verlassenen, unwissenden, verwahrlosten Menschen innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der nicht noch einen schwachen Widerschein des ewigen Gesetzes in seinem Geiste besäße, einen matten Strahl des göttlichen Lichtes, mit dessen Hilfe der redlich Ringende sich aus den dunkeln Irrgängen des Irrtums an das Tageslicht der Wahrheit emporarbeiten und den Weg zum Vaterhause finden könnte.

2. Aus den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen folgen die *sittlichen Gesetze der zweiten Art* mit unmittelbarer Evidenz, *wenigstens insoweit die Verhältnisse bekannt sind*, auf welche sie sich beziehen. Wenn es einleuchtend ist, daß der Mensch vernünftig leben soll, so folgt unmittelbar, daß er kein Unrecht tun, jedem das Seinige geben, Gott verehren, die Eltern achten und lieben, mäßig leben soll. Diese Grundsätze folgen so unmittelbar aus den Prinzipien der ersten Art, daß sie ebensowenig als diese unbekannt bleiben können. Auch halten sie sich noch so im allgemeinen, daß sie aus sich unmittelbar dem Menschen keine Schwierigkeit bereiten und deshalb den sophistischen Einwendungen, die aus dem Herzen kommen, wenig ausgesetzt sind.

In Wirklichkeit sind diese Grundsätze nie unbekannt gewesen. Die Tatsachen, welche das Gegenteil beweisen sollen, sprechen, genauer besehen, eher zu Gunsten unserer Behauptung. Wenn z. B. gewisse Völkerstämme die alternden Eltern töten, so hat man daraus mit Unrecht gefolgert, das Gebot der Kindesliebe sei ihnen unbekannt gewesen. Fast regelmäßig liegen der Tötung greiser Eltern abergläubische Vorstellungen zu Grunde. Die Viti-Insulaner z. B. glauben, der Weg ins Jenseits sei mühsam und gefährlich, und man lange dort in demselben Zustande an, in dem man die Erde verläßt. Diese Vorstellung weckt den Wunsch, das Leben zu beschließen, bevor das Alter die Kräfte völlig

Digitized by Google

gebrochen. Deshalb pflegen diejenigen, welche eine Abnahme der Kräfte verspüren, selbst den Ihrigen anzukündigen, daß sie zu sterben wünschen. Dieselbe Sitte herrscht auf den Neuhebriden, in Neukaledonien und bei den Kamtschadalen. Bei einigen Stämmen Nordamerikas, wie z. B. bei den Chepewyans und den Indianern der Hudsonsbai, bitten die Greise selbst ihre Kinder, ihnen „das Klima zu verändern". Weit entfernt, in der Tötung der Eltern eine Unmenschlichkeit zu erblicken, halten sie dieselbe durchschnittlich für einen Akt kindlicher Pietät [1].

Übrigens mögen bei wilden Jägerstämmen in unwirtlichen Gegenden einem solchen Verfahren noch andere Ursachen zu Grunde liegen. Das Gefühl der eigenen Schwäche und Ohnmacht sowohl den Elementen als den auswärtigen Feinden gegenüber bewirkt, daß die Glieder eines Stammes sich innig aneinander anschließen und ein hohes Gefühl gegenseitiger Solidarität erlangen. Das Wohl des einzelnen wird dem der Gesamtheit völlig untergeordnet. Nun sind aber altersschwache, kampfunfähige Leute einem solchen wandernden Volksstamme eine schwere Last, und für diese selbst ist das Dasein nur mehr eine Kette von Schmerzen und Entbehrungen. Unter solchen Umständen kann sich im Bunde mit Aberglauben wohl die Überzeugung bilden, es verstoße nicht gegen die Pietät, die altersschwachen Eltern von ihren Leiden und den ganzen Stamm von einem Hindernis der Selbsterhaltung zu befreien.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gebot der Gottesverehrung. Die abergläubischen, kindischen, ja manchmal schändlichen und ruchlosen Gebräuche, wie Menschenopfer, Unzucht und Fetischdienst, beweisen nicht, daß man das Gebot der Gottesverehrung in seiner allgemeinsten Fassung nicht erkannt habe. Sie beweisen eher das Gegenteil. „Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis haben den Drang nach Menschenopfern auf die Spitze getrieben." [2] Allerdings zeigen sie, daß man sich oft die verkehrtesten, grobsinnlichsten Vorstellungen von Gott machte, aber nicht minder, daß man von der Notwendigkeit der Gottesverehrung allgemein überzeugt war.

Man kann sich auch nicht gegen unsere Behauptung auf Ungläubige berufen, die das Dasein Gottes leugnen oder ignorieren. Wie wir oben gesagt, ergeben sich die sittlichen Gebote der zweiten Art als Schlußfolgerungen aus den obersten Grundsätzen, wenn man diese auf bestimmte Verhältnisse im allgemeinen anwendet. Diese Verhältnisse werden aber als anderswoher bekannt vorausgesetzt. In dieser Beziehung herrscht ein großer Unterschied zwischen den Geboten der ersten und zweiten Art. Jene sind unmittelbar einleuchtende Axiome, die nur das Dasein des Menschen und den vollen Vernunftgebrauch voraussetzen. Diese dagegen sind Anwendungen der allgemeine Axiome auf bestimmte Verhältnisse des Menschen, setzen also diese Verhältnisse als bekannt voraus. Soweit diese unbekannt sein können, ist auch eine Unkenntnis der Gebote der zweiten Art möglich.

---

[1] Vgl. Schneider, Die Naturvölker I 213; Peschel, Völkerkunde[6] 359 und 411. Von den Mokobiern Paraguays erzählt der Missionär Fl. Baucke (Kobler, P. Flor. Baucke, ein Jesuit in Paraguay, Regensburg 1870, 355) ausdrücklich, daß die Kinder aus kindlicher Liebe ihre kranken Eltern, die nicht mehr genesen konnten, töteten.

[2] Schneider a. a. O. 189.

Digitized by Google

Die übrigen hier in Betracht kommenden Verhältnisse sind nun tatsächlich allen Menschen unter normalen Bedingungen durch die Erfahrung unmittelbar bekannt, so das Verhältnis des Menschen zu seinen Eltern, zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst. Würde jedoch ein Kind aufwachsen, ohne zu ahnen, daß es Eltern besitzt, so könnte ihm auch das Gebot der Kindesliebe verborgen bleiben.

Das Verhältnis zu Gott ist aber dem Menschen nicht unmittelbar durch die Erfahrung bekannt. Durch Belehrung und eigenes Nachdenken muß er Gott kennen lernen. Dieser Weg ist nun allerdings so leicht, daß niemand ohne Schuld in völliger Unkenntnis des höchsten Wesens leben kann, welches alles leitet und regiert und nach diesem Leben das Gute belohnt, das Böse bestraft. Doch mögen immerhin verkehrte Erziehung im Bunde mit ungeregelten Leidenschaften zeitweilig diesen Glauben aus dem Herzen verdrängen oder Zweifel daran unterhalten. Aber auch in diesem Zustand wird die Idee Gottes von Zeit zu Zeit wieder in der Seele aufleuchten, besonders in der Stunde schwerer Trübsal oder heftiger Versuchungen und vor allem in Todesgefahr. Dann wird auch das Gewissen an die Pflicht der Gottesverehrung gemahnen.

3. Die natürlichen Sittengebote der dritten Art können teilweise den Menschen unbekannt bleiben, doch nicht ohne eigene Schuld.

Für den ersten Teil dieser Behauptung scheinen manche Tatsachen zu sprechen. So wird uns von den Australnegern berichtet, daß sie das dritte, zuweilen sogar das zweite Mädchen, ferner alle mißgestalteten, unter ungewöhnlichen Schmerzen geborenen Kinder ohne Bedenken töten; andere Stämme scheinen den Mord eines Fremden für eine löbliche Tat anzusehen, halten den Ehebruch von seiten des Mannes nicht für unerlaubt. Auch die Vielmännerei findet sich bei einigen Völkern[1]. Die alten Griechen und Germanen sollen den Diebstahl für ruhmreich angesehen haben[2].

Zwar ließe sich gegen die meisten dieser Beispiele entgegnen, es handle sich hier nicht um die Gebote des Dekalogs in ihrer ganz allgemeinen Fassung. Denn daß im allgemeinen und abgesehen von besondern Umständen die Tötung eines Unschuldigen, der Ehebruch, die Vielmännerei unerlaubt sei, scheinen alle Völker klar zu wissen, aber sie halten dergleichen Vergehen unter gewissen Umständen und aus besondern Gründen für erlaubt. Es handelt sich also schon um konkretere Anwendungen des Dekalogs[3].

---

[1] Z. B. bei den Eskimos, den Alsuten, Konjaken, bei einzelnen Stämmen der südlichsten Malabarküste usw. Peschel, Völkerkunde 231.

[2] *Οὐκ ἄδοξον ἦν παρὰ τοῖς παλαιοῖς λῃστεύειν, ἀλλ' ἔνδοξον.* Didym., Ad. Odyss. II 73; XI 252 bei Roscher, Grundl.[18] 200.

[3] Wenn die Australneger, Buschmänner und andere den Europäern gegenüber Diebstahl, Raub, Tötung des Viehes u. dgl. für erlaubt zu halten scheinen, so hat das seinen Grund teils in der großen Not, in die sie durch die Schuld der Europäer geraten sind, teils, und zwar vorzüglich in wilder Rachsucht ob der himmelschreienden Frevel der europäischen Ansiedler (Schneider, Naturvölker II 158). Auch die afrikanischen Neger, denen ein hochentwickelter Diebssinn nachgerühmt wird, halten durchschnittlich die Ausübung ihrer Kunst nur gegen die Auswärtigen für erlaubt. Noch viel erklärlicher

Digitized by Google

Doch wie dem auch in Bezug auf einzelne Gebote sein möge, nie können alle Gebote der dritten Art unbekannt bleiben. Sie folgen nämlich aus den Geboten der zweiten Art so klar, daß eine völlige Unkenntnis aller insgesamt bei einem ganzen Volke eine moralische Unmöglichkeit ist. Aus den Geboten der zweiten Art: Du sollst niemand Unrecht zufügen usw., folgt mit unmittelbarer Evidenz: also darfst du nicht töten, stehlen, verleumden u. dgl.

Viele sittlichen Grundsätze ergeben sich außerdem mit Notwendigkeit aus dem Selbsterhaltungstrieb oder aus der Selbstbehauptung der eigenen Person im Zusammenleben mit andern. Niemand will sein oder der Seinigen Leben bedroht sehen, niemand in seinem Eigentum, seiner Freiheit, seiner Frau und seinem guten Namen geschädigt werden, niemand will getäuscht oder belogen und betrogen werden. Er stellt deshalb an die andern die Forderung, daß sie ihn in allen diesen Beziehungen nicht beeinträchtigen. Er sieht aber gleich ein, daß er diese Forderung nur dann mit Recht an andere stellen kann, wenn er selbst die gleiche Forderung der andern respektiert. Denn die andern sind ihm gleich und er muß mit ihnen zusammenleben. So ergeben sich die Hauptforderungen des Dekalogs mit zwingender Notwendigkeit aus dem allen Menschen angebornen Erhaltungstrieb.

Wenn diese Gebote dennoch unbekannt bleiben, so muß das immer einen äußeren Grund haben, d. h. einen Grund, der nicht von der Sache selbst oder der Schwierigkeit der Erkenntnis herrührt, sondern von verkehrten Neigungen und Leidenschaften im Bunde mit schlechter Erziehung und Verwahrlosung. Derartige Gründe können die Erkenntnis trüben und dadurch in manchen Dingen das Gewissen schließlich zum Schweigen bringen. Aber sie haben ihren Grund in der eigenen Schuld der Menschen.

Nun ist es wohl möglich, daß ein Volk in mancher Beziehung lasterhaft werde, aber daß bei ihm alle Laster gegen den Dekalog so allgemein zur Herrschaft kommen, daß sie selbst nicht mehr als Laster anerkannt würden, ist moralisch unmöglich. Eine solche Herrschaft aller Laster hätte den baldigen Untergang eines Volkes zur notwendigen Folge, und deshalb wird immer der natürliche Erhaltungstrieb sich dagegen zur Wehr setzen. Tatsächlich ist auch noch kein Volk gefunden worden, bei dem der Dekalog nicht, zum größten Teile wenigstens, allgemein anerkannt wäre.

4. Die sittlichen Vorschriften der vierten Art können ungekannt sein, und zwar selbst ohne Schuld wenigstens von seiten einzelner Individuen. In Bezug auf viele Sittengesetze sind ja die Gelehrten selbst unter sich uneinig. Wie kann man also von den Alltagsmenschen, die im Kampfe ums tägliche Brot weder Lust noch Gelegenheit zu gelehrten Untersuchungen haben, volle Klarheit in allen sittlichen Anschauungen verlangen? Welche Verirrungen begegnen uns tatsächlich bei manchen selbst zivilisierten Völkern! Werden wir diese Unwissenheit immer jedem einzelnen zur Last legen können?

---

ist es, daß solche Horden, die in beständigem Krieg mit den Nachbarstämmen leben, schließlich jeden Fremden als Feind betrachten, den man nach Kriegsrecht behandeln kann. Daraus folgt nicht, daß sie allgemein den Mord für erlaubt halten.

Digitized by Google

Allerdings soll die Belehrung durch andere den Unwissenderen zu Hilfe kommen. Aber diese Belehrung ist in der rein natürlichen Ordnung sehr mangelhaft, besonders wenn man an so viele Völkerstämme denkt, deren geistige Bildfläche so tief gesunken ist. Man sieht deshalb, wie nützlich und zweckmäßig, ja gewissermaßen notwendig dem gesunkenen Menschengeschlecht zur vollen irrtumslosen Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes die übernatürliche Offenbarung war. Ein christliches Kind, das seinen Katechismus gut versteht, hat einen tieferen Einblick in die gesamte sittliche und religiöse Weltordnung, als sie ein Plato und andere heidnische Weltweisen besaßen.

Fällt aber dieses Zugeständnis, daß manche sittliche Forderung, selbst ohne Schuld der einzelnen, ungekannt bleiben kann, nicht als Vorwurf auf den höchsten Gesetzgeber zurück? Folgt daraus nicht, daß dieser es an der genügenden Bekanntmachung des Naturgesetzes hat fehlen lassen?

Gott hat alles getan, was zur Bekanntmachung des Naturgesetzes notwendig war. Von seiten Gottes waren zur genügenden Promulgation zwei Dinge erfordert: erstens mußte er die höchsten und allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche wie im Keim alle sittlichen Vorschriften enthalten, unauslöschlich in die Seele jedes Menschen einprägen; zweitens mußte er es jedem Menschen möglich machen, in den normalen Gesellschaftsbedingungen durch eigenes Nachdenken und fremde Belehrung aus diesen allgemeinen Grundsätzen alle notwendigen oder belangreichen sittlichen Vorschriften ableiten zu können. Beide Bedingungen hat er erfüllt. Es ist deshalb nicht seine, sondern der Menschen eigene Schuld, wenn sie in wichtigeren Vorschriften des Naturgesetzes unwissend bleiben[1].

Es war sogar Gottes Weisheit angemessener, den Menschen das Naturgesetz nicht bis ins einzelnste hinein fertig in die Seele zu schreiben, damit sie selbsttätigen Anteil an ihrer sittlichen Ausbildung nähmen. Wie der Schöpfer es überhaupt liebt, die geschaffenen Ursachen zur Mitwirkung an der Ausführung seiner ewigen Pläne heranzuziehen, so liebt er es besonders, dem Menschen eine solche freie Mitwirkung einzuräumen. Die Natur des natürlichen Sittengesetzes brachte es auch mit sich, daß es nur in ganz allgemeinen Grundsätzen jedem mitgeteilt werden konnte. Dasselbe gilt nicht bloß für heute und morgen, für hier und dort, sondern für alle Menschen aller Zeiten und Zonen in allen möglichen Umständen und Bedingungen. Es konnte deshalb nur in den allgemeinsten Umrissen in das lebendige Menschenherz geschrieben werden. Je größer das Gebiet ist, für welches der Gesetzgeber Vorschriften erläßt, um so allgemeiner müssen sie gehalten sein, um auf alle Lagen und Umstände zu passen.

Im Lichte dieser Wahrheit erklärt sich leicht die Tatsache, daß die Völker, trotz gewisser gemeinsamer sittlicher Begriffe, im einzelnen oft so verschiedenartigen Ansichten huldigen. Mit Unrecht hat man diese Erscheinung mißbraucht, um das Dasein allgemeiner, unwandelbarer Sittengesetze zu bestreiten. Sie mag denen unbequem sein, die einen eigenen moralischen Sinn oder angeborne sittliche Ideen annehmen. Der von uns vertretenen Ansicht bietet sie keine Schwierigkeit. Eben weil bloß die allgemeinsten Grundsätze von allen mit

[1] Meyer, Institut. iur. nat. I, n. 224.

Digitized by Google

Evidenz erkannt werden, die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen aber Aufgabe der Menschen selbst ist, erklärt es sich leicht, warum die sittlichen Anschauungen der Völker — außerhalb der christlichen Offenbarung — um so mehr voneinander abweichen, je mehr sie ins einzelne gehen.

§ 4. Unveränderlichkeit des Naturgesetzes[1].

1. Unter Veränderung versteht man den Übergang einer Sache von einem Zustand in einen andern. Zur eigentlichen Veränderung ist mithin erforderlich, daß in beiden Zuständen etwas Gemeinsames vorhanden sei. In diesem Sinne kann ein Gesetz nur dadurch verändert werden, daß etwas von ihm weggenommen wird. Das bloße Hinzufügen eines Zusatzes zu einem bestehenden Gesetze ist keine eigentliche Veränderung desselben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dem Naturgesetz andere (positive) Gesetze hinzugefügt werden können.

Aber kann vielleicht ein Teil des Naturgesetzes aufgehoben werden? Oder — da wir von Veränderung im weitesten Sinne reden — kann Gott wenigstens jemand von der Verpflichtung des Naturgesetzes entbinden, obwohl dasselbe als Gesetz bestehen bleibt (dispensieren)?

2. Eine Gesetzesveränderung kann eine doppelte Ursache haben: eine innere und eine äußere. Aus inneren Ursachen wird ein Gesetz verändert, wenn es aus sich selbst infolge veränderter Umstände zum Teil oder ganz unnütz oder gar schädlich wird. So hörte das Zeremonialgesetz des Alten Bundes mit der Ankunft Christi von selbst auf. Seine ganze Bedeutung bestand in der Vorbereitung auf den Messias. Nachdem dieser erschienen, wurde das Gesetz zwecklos und für die Zukunft unwahr und schädlich.

Von außen kann ein Gesetz verändert werden durch die zuständige Autorität. Wer das Gesetz erlassen, kann es an und für sich gültig wieder aufheben oder ergänzen. Das gilt von den positiven Gesetzen. Gilt es auch vom natürlichen Sittengesetz?

3. Das Naturgesetz ist in sich völlig unveränderlich[2], so daß es weder aus sich selbst eine Veränderung erfahren noch von einer äußeren

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 94, a. 5.

[2] Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes hat bereits Aristoteles an vielen Stellen ausdrücklich gelehrt. Wir haben schon oben (S. 146 A.) eine Stelle angeführt, an der er zwei Arten von Gesetzen unterscheidet: die allgemein menschlichen und die einem Volke eigentümlichen. Dieselbe Unterscheidung kehrt in demselben Buche bald darauf wieder (Rhetor. I 15). An letzterer Stelle behauptet er, man müsse auf das allgemeine Gesetz sich berufen, wenn einem das geschriebene Gesetz entgegensteht, und auf die Billigkeit, die der Gerechtigkeit mehr entspreche. Denn die Billigkeit bleibt immer gleich und ändert sich nie, und ebensowenig ändert sich das allgemeine Gesetz, da es von Natur aus gilt; die geschriebenen Gesetze aber ändern sich oft (*τὸ μὲν γὰρ ἐπιεικὲς ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει, οὐδ' ὁ κοινὸς* [*κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν*], *οἱ δὲ γεγραμμένοι πολλάκις*); und wieder beruft sich Aristoteles auf das Wort, mit dem sich Antigone verteidigt, sie habe zwar durch das Begräbnis ihres Bruders gegen das Gesetz Kreons, aber nicht gegen das ungeschriebene, ewige Gesetz gehandelt. Vgl. auch Cicero, De Rep. III bei Lactant., Div. Instit. VI 8, 7.

Digitized by Google

Autorität, selbst von Gott nicht, verändert oder abgeschafft oder jemand davon entbunden werden kann.

a) Aus sich selbst ist das Naturgesetz keiner Veränderung unterworfen, denn es lassen sich keine Umstände denken, wo dasselbe unnütz, zwecklos oder schädlich würde. Der Gegenstand des Naturgesetzes sind solche Handlungen, die schon durch ihre Natur selbst dem vernünftigen Geschöpfe angemessen oder unangemessen, also wenigstens irgendwie sittlich gut oder schlecht sind. Nun aber kann es dem Menschen nie unnütz oder schädlich sein, solche Handlungen zu vollbringen bzw. zu unterlassen. Also kann das Naturgesetz nie aus sich unnütz oder schädlich werden.

Immer und überall, in allen nur denkbaren Lagen, wird der Satz wahr bleiben, daß der Mensch sich vernünftig benehmen oder die ihm geziemende Ordnung einhalten solle. Folglich bleiben auch alle Schlußfolgerungen, die sich aus diesen Grundsätzen mit Notwendigkeit ergeben, immer und überall wahr. Denn die Wahrheit der Prämissen hängt mit der Wahrheit der Schlußfolgerungen notwendig zusammen. Ein und dasselbe Prinzip kann nicht heute diese und morgen andere Schlußfolgerungen enthalten.

Zeigen wir dies an einem Beispiel. Das Naturgesetz gebietet dem Menschen, mäßig zu sein in Speise und Trank. Dieses Gesetz bleibt für alle Menschen in allen nur denkbaren Lagen dasselbe. Der eine kann einer größeren Quantität Nahrung benötigen als der andere, ja für ein und denselben kann das Maß des Nötigen und Zuträglichen nach Umständen wechseln. Aber das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt stets gleich. Dasselbe gilt von allen übrigen natürlichen Sittengeboten.

b) Ebensowenig als das Naturgesetz aus sich selbst eine Veränderung erleiden kann, steht es in irgend eines Menschen Gewalt, auch nur ein Jota an demselben zu ändern. Das Naturgesetz ist göttliches Gesetz. Also könnte der Mensch nur mit göttlicher Ermächtigung dasselbe verändern oder von demselben dispensieren. Nun werden wir aber gleich zeigen, daß Gott selbst vom Naturgesetz nicht ausnehmen kann. Also kann er diese Ermächtigung auch keinem Geschöpfe erteilen.

c) Gott selbst kann das natürliche Sittengesetz nicht verändern oder von demselben entbinden. Er gebietet uns durch die Vernunft unbedingt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, kann also nicht das Gegenteil erlauben, ohne sich selbst zu widersprechen[1]. Aber hätte er nicht, wenigstens absolut betrachtet, von Anfang sein Gesetz anders erlassen oder für einzelne Fälle aufheben oder davon entbinden können? Auch das ist unmöglich.

Der unendlich Heilige und Weise muß das Gute lieben und das Böse verabscheuen, muß also auch wollen, daß seine vernünftigen Geschöpfe das Gute tun und das Böse meiden oder daß sie die ihnen geziemende Ordnung einhalten. Nun ist aber vieles seiner Natur nach und nicht erst infolge göttlichen Gebotes gut oder böse, der rechten Ordnung entsprechend oder widersprechend, und zwar alles dasjenige, was das Naturgesetz gebietet

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 100, a. 8 ad 2.

Digitized by Google

oder verbietet. Also kann Gott nie wollen oder erlauben, daß der Mensch mit Bewußtsein etwas tue, was dem Naturgesetze widerstreitet. Würde er je gestatten, daß der Mensch sich unvernünftig betrage, die rechte Ordnung in Bezug auf sich selbst, seinen Schöpfer und seine Mitgeschöpfe nicht einhalte, so wäre das ein Beweis, daß er das Böse nicht absolut verabscheute und somit nicht allheilig wäre. Wer einem andern etwas erlaubt, zeigt dadurch, daß es ihm nicht unbedingt mißfällt. So würde auch Gott, wenn er den Menschen je erlauben könnte, zu lügen, zu stehlen, unmäßig zu leben, sich gegen ihn aufzulehnen, dadurch kundgeben, daß ihm diese Handlungen nicht unbedingt mißfallen, daß er mithin nicht absolut heilig und gerecht sei.

Man wendet einige biblische Beispiele ein, in denen Gott vom natürlichen Sittengesetz entbunden haben soll: dem Abraham befahl er, seinen Sohn zu töten; den Israeliten erlaubte er, die kostbaren Gefäße der Ägypter zu entwenden; beim Beginn des Menschengeschlechtes mußten Brüder und Schwestern Ehen miteinander eingehen usw.

Doch in allen diesen Fällen handelt es sich nicht um eine eigentliche Veränderung des Naturgesetzes oder um eine Entbindung von demselben, sondern um eine Veränderung des *Gegenstandes* des Gesetzes, kraft deren derselbe nicht mehr unter das Gesetz fällt. Man muß nämlich das Gesetz und den Gegenstand desselben unterscheiden. Das natürliche Sittengesetz als allgemeine Regel kann in sich nicht geändert werden, es verpflichtet immer in gleicher Weise; wohl aber kann *zuweilen* der Gegenstand, auf den diese Regel sich bezieht, so geändert werden, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt; dadurch wird *indirekt* und im *uneigentlichen Sinne* das Gesetz geändert oder von ihm dispensiert.

Wir sagen: *zuweilen*. Wir müssen nämlich zwei Arten von *schlechten* Handlungen unterscheiden — denn um die schlechten Handlungen dreht sich hauptsächlich unsere Frage. Viele Handlungen sind *unmittelbar ihrer bloßen Substanz nach und abgesehen von allen weiteren Umständen* schlecht, wie z. B. die Lüge, die Gotteslästerung, der Meineid, Gotteshaß u. dgl. Diese bleiben in allen Umständen schlecht, und soweit das Naturgesetz sich auf solche Handlungen bezieht, ist es absolut unveränderlich. Es gibt aber auch Handlungen, die nicht absolut und unter allen Umständen, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Bedingungen oder Umstände schlecht sind. Das Naturgesetz verbietet sie deshalb nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung der Bedingungen, unter denen sie schlecht sind. Diese Bedingungen hangen aber manchmal vom Willen des Menschen, noch häufiger vom Willen Gottes ab, und dementsprechend kann der Gegenstand des Naturgesetzes so geändert werden, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt.

So ist z. B. nicht jede Tötung sittlich verwerflich, sondern bloß die *ungerechte* Tötung, und dementsprechend verbietet das Naturgesetz nicht absolut: „Du sollst nicht töten", sondern bloß: „Du sollst nicht *ungerecht* töten". Auch Gott kann nicht eine ungerechte Tötung erlauben. Aber er ist der unumschränkte Herrscher über Leben und Tod. Wie er den Menschen das Leben frei gegeben, so kann er es ihnen auch nach Belieben wieder nehmen, und zwar sowohl unmittelbar durch sich selbst als durch die Vermittlung von andern

Digitized by Google

Menschen. Wenn also jemand einen Mitmenschen auf Gottes Befehl tötet, so ist das kein Unrecht, selbst nicht, wenn der Getötete der eigene Sohn des Tötenden ist. Ebenso ist es kein Unrecht, wenn die öffentliche Gewalt die Hinrichtung eines gefährlichen Verbrechers befiehlt; denn das Recht über Leben und Tod ist der Staatsgewalt in gewissen Fällen notwendig und deshalb von Gott verliehen. Auch wer in der Notwehr einen Räuber niedersticht, tötet nicht ungerecht.

Ähnliches gilt vom Diebstahl. Diebstahl im eigentlichen Sinne ist die Wegnahme fremden Eigentums gegen den vernünftigen Willen des Eigentümers. Sobald der Eigentümer die Erlaubnis erteilt, hört die Wegnahme auf, Diebstahl zu sein. Gott ist aber der oberste Eigentümer aller geschaffenen Güter, er kann dieselben jederzeit nehmen und geben, wem er will. Nimmt also jemand mit ausdrücklicher Ermächtigung Gottes einen Gegenstand weg, so ist das nicht mehr Aneignung fremden Eigentums gegen den Willen des Eigentümers. Die Aneignung geschieht vielmehr mit Erlaubnis des obersten Eigentümers, und diese vorausgesetzt, kann der untergeordnete Eigentümer nicht mehr vernünftigerweise ungehalten sein.

Auch in Bezug auf die Ehe läßt sich das Gesagte anwenden. Die natürlichen Ehegesetze dienen dem Zweck der Ehe: der Erhaltung der menschlichen Gattung. Diese Erhaltung ist aber die eigene Angelegenheit des Urhebers der Natur und hängt von seinem Willen ab. Es steht in seinem Belieben, ob er in einzelnen Fällen den Zweck erreichen will oder nicht. Das gilt selbst in Bezug auf den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Noch mehr gilt es rücksichtlich der untergeordneten Zwecke. Der Urheber der Natur kann die Gesetze, welche auf die Erreichung der untergeordneten Zwecke hinzielen, selbst für einige Zeit aufheben, wenn der Hauptzweck der Ehe dadurch besser erreicht wird. Die natürlichen Ehegesetze sind also nicht unbedingt, sondern schließen sozusagen von Haus aus die Bedingung in sich, wofern Gott, der Urheber der Natur, in einzelnen Fällen es nicht anders bestimmt. Die Menschen können allerdings diese Gesetze nicht ändern, weil sie nicht befugt sind, den von der Natur gewollten Zweck zu verhindern. Der Urheber der Natur steht aber über der Natur[1].

---

[1] Suarez, De Leg. II, c. 16, n. 28. Gegen obige Erklärung hat der hochw. P. J. S. Jansen C. SS. R. in einer Besprechung dieses Werkes im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1900) 488—489 eingewendet, aus derselben folge, daß „Polygamie und Ehescheidung nicht aus sich, nicht ex obiecto, also nicht intrinsece mala seien, sondern vi voluntatis divinae. Damit würden aber Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe aufhören, Naturgesetze zu sein, denn was zum Naturgesetze gehört, gehört dazu nicht kraft des göttlichen Willens, sondern seinem Wesen nach". Uns will scheinen, daß diese Schwierigkeit sich mit größerem Recht gegen diejenigen wendet, welche mit P. Jansen in Bezug auf Polygamie und Ehescheidung eine dispensatio proprie dicta annehmen. Denn wenn Gott direkt Ehescheidung und Vielweiberei erlauben kann, so können diese Handlungen nicht intrinsece et natura sua schlecht sein. Etwas in sich Schlechtes kann Gott nie erlauben, höchstens zulassen. — Sodann antworten wir direkt: Auch nach uns sind und bleiben die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe natürliche Sittengebote, allerdings bedingte. Gott hat durch die Natur selbst die Ehe eingesetzt und zu bestimmten Zwecken hingeordnet. Dieses vorausgesetzt, ist es eine sich notwendig ergebende Vernunft-

Digitized by Google

Das menschliche Gesetz bestimmt z. B., der Mörder solle mit dem Tode bestraft werden, wofern ihn der König nicht begnadigt. Wenn nun ein Mörder nicht mit dem Tode bestraft wird, weil ihn der König begnadigt hat, so ist das nicht gegen das Strafgesetz oder eine Dispens von demselben, weil dieser Fall im Gesetze selbst stillschweigend oder ausdrücklich ausgenommen ist. Ähnlich verhält es sich mit den Naturgesetzen in Betreff der Ehe. Immer ist stillschweigend der Fall ausgenommen, wo der Urheber der Natur es anders bestimmt. Natürlich kann Gott nicht allgemein die einmal gesetzte Ordnung aufheben, ohne unweise zu handeln und sich selbst zu widersprechen; wohl aber kann er dies in einzelnen Fällen oder für kurze Zeit.

Zur Beurteilung der Fälle, die eine scheinbare Ausnahme vom Naturgesetz enthalten, ist auch zu beachten, daß die kurze Formel, durch die wir die natürlichen Sittengebote ausdrücken, oft nur unvollständig den Sinn des Naturgesetzes wiedergeben. So sagen wir oft, das fünfte Gebot befiehlt: „Du sollst nicht töten." Aber in Wirklichkeit verbietet dasselbe nicht *jede* Tötung, sondern nur die *ungerechte*, die ohne genügende Autorität oder außerhalb des Falles der Notwehr verübt wird. Das Gebot müßte genau heißen: Du sollst nicht ungerecht töten. Ähnliches gilt von dem Gebot der Rückerstattung hinterlegter Sachen. Das Naturgesetz befiehlt die Rückerstattung nicht absolut, sondern nur für den Fall, daß die Rückforderung vernünftig sei. Würde also jemand eine hinterlegte Waffe zurückverlangen mit der ausgesprochenen Absicht, damit einen Mord zu begehen, so bestände keine Pflicht, dieselbe zurückzugeben. Die Pflicht der Rückerstattung hört hier auf, nicht weil das Naturgesetz geändert wäre, sondern weil die Rückforderung unvernünftig ist, also gar nicht unter das Gesetz fällt.

Vielleicht wird man noch auf die *physischen Gesetze* hinweisen, um unsere Behauptung von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes umzustoßen. Gott kann ja die physischen Gesetze aufheben oder abändern, er kann bewirken, daß im Feuerofen frische Kühle weht, daß der Tote plötzlich ins Leben zurückkehrt. Warum soll er also nicht auch das Sittengesetz unter Umständen abändern können?

Doch zwischen den physischen Gesetzen und dem natürlichen Sittengesetz waltet ein großer Unterschied ob. Unter den physischen Gesetzen versteht man die konstanten gleichförmigen Betätigungsweisen der unfreien Ursachen. Der Stein fällt zum Erdmittelpunkt, sobald er nicht unterstützt ist; das Feuer zerstört die organischen Stoffe, die in seine Nähe kommen; der Leichnam verfällt der Verwesung und seine Teile gehen andere Verbindungen ein. Die Wirkungen aller dieser Ursachen hangen von dem Eintreffen vieler Bedingungen ab. Es ist nun kein Widerspruch gegen die Natur der Dinge und die unendliche Weisheit, daß Gott um höherer Zwecke willen diese Bedingungen nicht eintreten läßt und so die Wirkung hindert, die man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erwarten sollte. Ja noch mehr, es widerspricht weder seiner Weisheit noch der Natur der Geschöpfe, daß er sie als Werkzeuge zur Hervorbringung von höheren Wirkungen gebrauche, zu denen sie aus sich nicht fähig sind.

---

forderung, daß die Menschen aus sich in der Ehe nichts tun, was die Zwecke derselben hindert. Gott selbst aber braucht wenigstens die untergeordneten und sekundären Zwecke der Ehe nicht notwendig und immer zu wollen. Wir werden unten im zweiten Bande bei Besprechung der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe auf diesen Punkt zurückkommen.

Digitized by Google

Aber wenn Gott vom natürlichen Sittengesetz entbinden könnte, so müßte er nicht bloß den Menschen an irgend einer Tätigkeit hindern oder ihn als Werkzeug zu höheren Zwecken gebrauchen, sondern er müßte ihm erlauben, etwas mit Bewußtsein und Freiheit zu tun, was seiner vernünftigen Natur und der rechten Ordnung widerspricht. Eine solche Erlaubnis kann er nicht geben, ohne aufzuhören, allheilig und allweise zu sein.

Fünftes Kapitel.

Das positive Gesetz.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit des positiven Gesetzes.

1. Das natürliche Sittengesetz ist der erste, in die Natur selbst hineingelegte Antrieb, durch den der Schöpfer nach seinem ewigen Gesetze die Menschen zu ihrem Ziele hinbewegt. Wäre durch das Naturgesetz für alle Bedürfnisse des Menschen nach allen Beziehungen ausreichend gesorgt, so hätten wir innerhalb der rein natürlichen Ordnung keinen Grund, die Notwendigkeit positiver Gesetze zu behaupten und anzunehmen, irgend einem Menschen sei die Gewalt verliehen worden, positive Gesetze zu erlassen. An und für sich sind die Menschen einander gleich, und wer andern Gesetze vorschreiben will, muß seine Ermächtigung von seiten Gottes nachweisen. Dieser Beweis läßt sich in der rein natürlichen Ordnung nur dadurch erbringen, daß man zeigt, positive Gesetze seien notwendig und mithin müsse auch jemand die Gewalt zum Erlaß solcher Gesetze besitzen.

Für die staatliche Gesetzgebungsgewalt läßt sich dieser Beweis leicht durch Vernunftgründe erbringen. Aus drei Gründen sind positive Gesetze für das gesellschaftliche Leben der Menschen nötig.

Erstens ist das Naturgesetz nur in seinen allgemeinsten Grundsätzen von selbst einleuchtend. Je weiter man von denselben zu konkreten Schlußfolgerungen gelangt, um so unklarer und zweifelhafter werden seine Vorschriften und um so mehr sind Meinungsverschiedenheiten möglich, besonders unter der großen Masse der Menschen, die weder Zeit noch Lust zu theoretischen Erörterungen besitzen. Es ist deshalb eine Autorität notwendig, welche auch die entfernteren Schlußfolgerungen endgültig und autoritativ festsetzt, so daß alle Glieder der Gesellschaft danach zu handeln verpflichtet sind. Nur so kann die notwendige gesellschaftliche Einheit im Wollen und Handeln erreicht werden.

Zweitens enthält das Naturgesetz vieles nur im allgemeinen, in unbestimmten Umrissen. Diese allgemeinen Vorschriften müssen auf einzelne konkrete Verhältnisse angewendet und näher bestimmt werden. Dazu bedarf es einer Autorität, welche diese Bestimmungen für alle verbindlich treffen kann. So fordert z. B. das Naturgesetz, daß es in einem öffentlichen Gemeinwesen Beamte und Richter gebe, daß man für die Erhaltung und Verteidigung desselben Sorge trage, die gemeinschädlichen Verbrechen bestrafe. Aber über die Art und Weise, wie dies im einzelnen zu geschehen habe, bestimmt das Natur-

Digitized by Google

gesetz nichts. Dieses anzuordnen ist den Menschen überlassen, und dazu bedarf es einer gesetzgebenden Gewalt.

Drittens sind die Vorschriften des Naturgesetzes in diesem Leben nur mit einer ungenügenden Sanktion versehen. Das hat für die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu Gott keine bedenklichen Folgen. Gott hat die Ewigkeit für sich, und hienieden soll der Mensch sich selbst frei bestimmen können. Anders verhält es sich mit den Vorschriften, welche das Verhalten der Menschen zueinander regeln. Weil die Gesellschaft nicht erst im Jenseits, sondern hier auf Erden ihren Zweck erreichen soll, konnte es nicht dem guten Willen eines jeden überlassen bleiben, ob er diese Vorschriften beobachten wolle oder nicht, sondern es war eine Gewalt erforderlich, welche nötigenfalls mit Zwang und Strafe dem schwachen Willen zu Hilfe kommt.

Man könnte einwenden, unsere Beweisführung zeige zwar die Unzulänglichkeit des bloßen Naturgesetzes, aber deshalb noch nicht die Notwendigkeit positiver Gesetze. Vielleicht könnte ja eine lebendige Autorität genügen, welche von Fall zu Fall das zum öffentlichen Wohl Erforderliche anordnete. Dieselbe wäre nach dem schönen aristotelischen Ausdruck gewissermaßen das beseelte Recht *(δίκαιον ἔμψυχον)*[1].

Es ist aber leicht einzusehen, daß eine solche Autorität den Bedürfnissen eines öffentlichen Gemeinwesens nicht genügte. a) Gäbe es in einem größeren Gemeinwesen keine allgemeinen dauernden Gesetze, so müßte eine sehr große Zahl von Männern vorhanden sein, welche für jeden einzelnen Fall gewissermaßen die Stelle des Gesetzes zu vertreten und zu bestimmen hätten, was zu tun und zu lassen sei. So käme keine einheitliche, geordnete Handlungsweise zu stande, wie sie einem Gemeinwesen notwendig ist. b) Wo sollte auch eine so große Zahl weiser Männer gefunden werden, die im stande wären, die Rolle der „beseelten Gerechtigkeit" zu übernehmen? c) Ohne das Vorhandensein von Gesetzen müßte jedesmal, sobald es die Gelegenheit erheischt, das Nötige angeordnet werden, und so rasch von Fall zu Fall das Richtige zu treffen, wäre eine überaus schwierige Aufgabe. Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert, wenn man ein für allemal nach reiflicher Überlegung Gesetze aufstellt. d) Endlich ist auch der Einfluß der Leidenschaft auf das persönliche Regiment nicht außer acht zu lassen. Wer allgemein gültige dauernde Normen erläßt, richtet seinen Blick vom Besondern und Gegenwärtigen ab auf das Allgemeine und Zukünftige, er ist daher dem Einfluß der persönlichen Leidenschaften und Interessen weniger ausgesetzt als derjenige, welcher über einen unmittelbar praktischen Fall entscheiden soll[2].

2. Auf Grund der dargelegten Notwendigkeit des positiven Gesetzes können wir jetzt den Begriff desselben genauer bestimmen. Wie in jedem Gesetze, so läßt sich auch im positiven Gesetze Materie und Form oder Inhalt und Grund unterscheiden. Die Form ist die Verpflichtung, die Materie sind die vorgeschriebenen Handlungen.

a) Der Hauptunterschied zwischen dem positiven Gesetz und dem Naturgesetz besteht in der Form oder Verpflichtung. Das natürliche Sitten-

[1] Ethic. Nic. V, c. 7, 1132a 21.
[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 1 ad 2.

Digitized by Google

gesetz hat den Grund seiner Verpflichtung in dem unter Voraussetzung der Erschaffung der Menschen notwendigen Willen Gottes; das positive Gesetz dagegen in dem freien Willen des Gesetzgebers eines Gemeinwesens. b) Aber auch in Bezug auf die Materie unterscheiden sich Naturgesetz und positives Gesetz. Das Naturgesetz verbietet nur solche Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht sind, und gebietet nur solche, die von Natur aus gut und zur sittlichen Ordnung notwendig sind. Das positive Gesetz gebietet und verbietet zwar auch solche Handlungen, die schon im Naturgesetz enthalten sind, aber außerdem auch solche, die an sich sittlich gleichgültig, und solche, die zwar aus sich gut, aber durch das bloße Naturgesetz nicht vorgeschrieben sind.

Aus diesen beiden Hauptunterschieden ergeben sich noch mehrere andere Unterschiede. c) Das Naturgesetz ist unmittelbar in den höchsten praktischen Grundsätzen der Vernunft enthalten und wird in seinem ganzen Umfang aus diesen Grundsätzen mit Hilfe der Belehrung und Erfahrung abgeleitet; die positiven Gesetze dagegen beruhen auf einer positiven Promulgation und können nur auf dem Wege der Erfahrung oder durch fremdes Zeugnis erkannt werden. d) Das Naturgesetz ist in seinen allgemeinen Grundsätzen unzertrennlich mit der Natur des Menschen verbunden, es ist gewissermaßen eine notwendige Ausstattung der vernünftigen Natur und wird mit ihrer Erschaffung verkündet, insofern jeder Mensch von Geburt an die Veranlagung und Neigung zur Erkenntnis des Sittengesetzes in seinem Geiste trägt. Das positive Gesetz ist für den einzelnen nicht unbedingt notwendig. e) Das Naturgesetz gilt für alle Menschen aller Zeiten und Länder in allen Lagen; das positive Gesetz, insofern es positiv ist, nur so weit, als die Gewalt des Gesetzgebers und sein Wille, zu verpflichten, reicht. f) Das Naturgesetz ist wesentlich ein göttliches Gesetz, die positiven Gesetze können sowohl göttliche als menschliche sein, je nachdem sie unmittelbar von Gott oder von einer menschlichen Autorität kraft der ihr von Gott verliehenen Gewalt erlassen werden. Die mosaischen Zeremonialgesetze waren positive göttliche Gesetze; die Gesetze der verschiedenen Staaten sind positive menschliche Gesetze; die nur in der Kirche gültigen Gesetze sind teils positive göttliche, teils positive menschliche Gesetze. Christus, der Sohn Gottes, hat vieles in Bezug auf die Verfassung der Kirche, die Sakramente u. dgl. selbst für immer gesetzlich geregelt: das sind die positiven göttlichen Gesetze in der Kirche. Anderes zu regeln und zu ordnen hat Christus der Kirche überlassen; zu diesem Zwecke hat er ihr auch die erforderliche Autorität gegeben. Die Gesetze, welche die Kirche kraft der ihr eigenen, von Christus empfangenen Gewalt erläßt, sind positive menschliche Gesetze. Dazu gehören die Gesetze über die Feiertage, Fasttage u. dgl.

§ 2. Verhältnis des menschlichen Gesetzes zum Naturgesetz und zum ewigen Gesetze.

Die Verpflichtung gehört zum Wesen des Gesetzes, so daß ein Gesetz, welches nicht irgendwie verpflichtet, undenkbar ist. Das gilt auch von den menschlichen Gesetzen. Woher nehmen diese ihre verpflichtende Kraft?

Digitized by Google

Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die unmittelbare und nächste Quelle der Verpflichtung, denn diese ist der Wille des Gesetzgebers, sondern um die entfernte und letzte Quelle. Frage ich, warum ich irgend einem menschlichen Gesetze gehorchen soll, so lautet die nächste Antwort: weil es von der zuständigen Autorität rechtmäßig erlassen wurde. Frage ich weiter: warum bin ich verpflichtet, mich dem Willen derselben zu unterwerfen? so müssen wir antworten: weil das Naturgesetz es verlangt, oder weil es der uns durch das Naturgesetz kundgetane Wille Gottes ist, daß wir den rechtmäßigen Befehlen der Obrigkeit gehorchen. Deshalb behaupten wir ganz allgemein:

Jedes menschliche Gesetz fußt auf dem Naturgesetz, so daß dieses seine notwendige Grundlage und die entfernte Quelle seiner Verpflichtung ist. In diesem Sinn ist das Wort Heraklits tief wahr: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen.“ [1]

Die Wahrheit unserer Behauptung ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

1. Die Gesetze sind allgemeine Regeln, durch welche die menschlichen Handlungen auf ein Ziel wirksam hingeordnet werden. Bei jeder derartigen Hinordnung und Hinbewegung muß aber die Wirksamkeit der untergeordneten Triebkräfte von der des ersten Bewegers ausgehen. So geht z. B. im Staate die Anordnung aller staatlichen Betätigung auf dem Wege des Gesetzes vom obersten Leiter auf die untergeordneten Beamten über, und bei einem Bau entwirft der Baumeister den Plan und weist den untergeordneten Künstlern und Handwerkern ihre Aufgabe zu. Gott ist aber der höchste Herr und Lenker aller vernünftigen Wesen, die er nach seinem ewigen Gesetze ihrem Ziele zuführt. Also müssen auch alle, die irgendwie in untergeordneter Weise zu dieser Regierung und Leitung berufen sind, sich als untergeordnete Teilnehmer an der göttlichen Regierungsgewalt ansehen und sich nach den Absichten und Normen des ewigen Gesetzgebers richten. Ihre Gewalt ist ihnen verliehen zur Mitwirkung an der Erfüllung der göttlichen Absichten, zur Ausführung des ewigen Gesetzes, aber nicht zur Hinderung desselben.

Das ewige Gesetz ist aber den Menschen zunächst kundgetan durch das natürliche Sittengesetz, welches nur der zeitliche Ausdruck dessen ist, was das ewige Gesetz notwendig für alle vernünftigen Wesen bestimmt. Alle übrigen zeitlichen Gesetze sind bloß weitere Entfaltungen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes und haben dasselbe zur Voraussetzung.

Mit Recht lehrt deshalb der Aquinate, daß alle menschlichen Gesetze von dem natürlichen Sittengesetze abgeleitet sein müssen. Es gibt aber eine doppelte derartige Ableitung (S. 406). Das Naturgesetz besteht in allgemeinen praktischen Grundsätzen. Aus diesen lassen sich zunächst durch Schlußfolgerung menschliche Gesetze ableiten, indem man die allgemeinen Grundsätze auf konkrete Verhältnisse anwendet. Aus dem allgemeinen Grundsatz: Du sollst niemand Unrecht zufügen und jedem das Seinige geben, ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung: Du sollst nicht töten, stehlen; du sollst dein gegebenes Versprechen halten u. dgl.

---

[1] Stob. serm. III 84: *Τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.*

Digitized by Google

Ferner lassen sich aus dem Naturgesetz menschliche Satzungen ableiten durch nähere Bestimmung. Es enthält manches nur in allgemeinen Umrissen. So schreibt es vor, daß der Diebstahl bestraft werde; aber mit welcher Strafe, sagt es nicht. Dieses zu bestimmen, ist Sache des menschlichen Gesetzes[1]. Diese letztere Art von Gesetzen sind die oben genannten positiven Gesetze im engeren Sinne. Die ersteren dagegen sind nur insofern positiv, als sie auch von der menschlichen Autorität vorgeschrieben werden, sie gelten aber schon kraft des Naturgesetzes.

2. Auch die Betrachtung der Pflicht führt zu der von uns aufgestellten Behauptung. Verpflichten oder im Gewissen binden heißt eine Handlung für den Menschen so unbedingt notwendig machen, daß er sie nicht unterlassen kann, ohne sich gegen die rechtmäßige Autorität und an letzter Stelle gegen Gott selbst aufzulehnen, ihn zu beleidigen, und wenn es sich um wichtige Sachen handelt, sich von ihm, seinem höchsten Ziel, abzuwenden und der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen. Eine solche Pflicht kann aber, mittelbar oder unmittelbar, nur von Gott selbst ausgehen. Wie er allein dem Menschen sein Ziel setzt, so kann er allein die Bedingungen bestimmen, an welche die Erreichung desselben geknüpft sein soll. Nun haben aber die menschlichen Gesetze im Gewissen verpflichtende Kraft. Nicht bloß aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen sollen wir der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Bloße Furcht vor zeitlichen Strafen wäre auch unzulänglich, um den Gesetzen Achtung zu verschaffen. Es gibt tausend Mittel und Wege, um dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit zu entgehen.

Woher haben die menschlichen Gesetze diese verpflichtende Kraft? Aus dem Naturgesetze. Wenn man überhaupt einer menschlichen Autorität innerhalb der natürlichen Ordnung zu gehorchen verpflichtet ist, so kommt es daher, weil wir es als eine Forderung der Vernunft erkennen, daß es eine Obrigkeit gebe, der man Gehorsam schulde. Man nehme das Naturgesetz hinweg, und keine menschliche Autorität wird nachweisen können, daß man ihr zu gehorchen verpflichtet sei. Wer das Naturgesetz nicht als ein wahrhaft verpflichtendes, göttliches Gesetz anerkennt, kann überhaupt keine wahre Verpflichtung im Gewissen mehr zugeben.

3. Was wir von den staatlichen Gesetzen ausgeführt, gilt auch von den Vorschriften jeder menschlichen Autorität: von dem Rechte des Vaters, seinen Kindern zu befehlen, von der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Herrn über seinen Diener. Alle diese Gewalten haben ihre Grundlage im Naturgesetze. Sie sind eine beschränkte Teilnahme an der göttlichen Herrschaft über

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 2: Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut *conclusiones ex principiis*, alio modo sicut *determinationes quaedam aliquorum communium.* ... Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum;* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

Digitized by Google

die Geschöpfe, und zwar eine Teilnahme, die nicht auf übernatürlicher Offenbarung beruht, sondern durch das natürliche Licht der Vernunft als notwendige Forderung des Naturgesetzes erkannt wird. Wo immer ein positives Gesetz uns entgegentritt, nur dadurch kann es uns wahrhaft verpflichten, daß wir schon zum voraus durch die natürliche Vernunft uns verpflichtet erkennen, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen. Das Naturgesetz ist also die Wurzel und Grundlage jeder positiven Pflicht.

§ 3. Eigenschaften des positiven Gesetzes.

Aus dem Wesen des Gesetzes im allgemeinen und des positiven Gesetzes im besondern lassen sich folgende notwendigen Eigenschaften des positiven Gesetzes herleiten:

1. Es muß von der *rechtmäßigen Gewalt* ausgehen. Nur derjenige kann andern Gesetze vorschreiben, dem diese untergeben sind, und nur in solchen Dingen kann er befehlen, die zu seiner Befugnis gehören. So hat die Staatsgewalt kein Recht, in rein geistlichen Dingen Gesetze zu erlassen, weil dieselben nicht zu ihrer Rechtssphäre gehören. Umgekehrt hat die kirchliche Gewalt kein Recht, rein weltliche Angelegenheiten gesetzlich zu ordnen.

2. Das positive Gesetz darf *keinem höheren Gesetze widerstreiten*. Es darf also nicht dem *natürlichen Sittengesetze* widersprechen, weil dieses die Grundlage und Voraussetzung jedes positiven Gesetzes ist. Wie könnte uns Gott durch ein positives menschliches Gebot zu etwas verpflichten, was er durch das Naturgesetz notwendig verbietet?[1]

Das *menschliche* Gesetz darf ferner nichts befehlen, was einem *positiven göttlichen* Gebot zuwiderläuft. Kein untergeordneter Gesetzgeber hat das Recht, die Gesetze des höher stehenden Gesetzgebers aufzuheben oder abzuändern. Der menschlichen Gewalt muß also jede göttliche Willensäußerung heilig sein, mag ihr dieselbe nun durch übernatürliche Offenbarung oder durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt werden.

Endlich darf der Gesetzgeber auch das Gesetz des höheren *menschlichen* Gesetzgebers nicht aufheben oder umgehen. Ist z. B. die Grundverfassung durch eine höhere Autorität festgesetzt, so hat die gewöhnliche gesetzgebende Gewalt nicht das Recht, Gesetze zu erlassen, die der Grundverfassung widersprechen.

3. Das Gesetz muß auf das *allgemeine Wohl* gerichtet sein. Es soll das Gemeinwesen zu seinem Ziele führen, dieses Ziel ist aber das Gemeinwohl. Dieses ist ein wesentliches Erfordernis *jedes* Gesetzes (S. 335).

Hiermit hängt ein weiteres Erfordernis zusammen. Das Gesetz muß *gerecht* sein, d. h. weder der *austeilenden* noch der *ausgleichenden* Gerechtigkeit widersprechen. Es darf die Lasten nicht nach Willkür, sondern nur nach dem Maße des öffentlichen Bedürfnisses und der Kräfte der einzelnen verteilen. Die Untergebenen haben viele Rechte nicht vom Staate, sondern

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 2: Si (lex humana) in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed corruptio legis.

Digitized by Google

durch die Natur, wie wir später zeigen werden. Die menschlichen Gesetze dürfen über diese Rechte nicht nach Belieben schalten, sondern nur nach Maßgabe des öffentlichen Bedürfnisses und nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit [1].

4. Das positive Gesetz muß sowohl physisch als moralisch möglich sein. Moralisch unmöglich nennt man, was zwar absolut durch die physischen Kräfte des Menschen erreichbar ist, aber eine Anstrengung erfordert, die das Durchschnittsmaß menschlicher Kräfte übersteigt. Eine solche übermäßige Anstrengung wird kein vernünftiger Gesetzgeber aus freien Stücken fordern. Die Forderung würde auch ihren Zweck nicht erreichen.

Alle genannten Eigenschaften sind dem positiven Gesetze wesentlich, so daß ein Gesetz, dem eine derselben fehlt, kein wahres Gesetz ist, man ihm folglich an und für sich nicht zu gehorchen braucht.

Aber darf man einem solchen ungültigen und ungerechten Gesetze gehorchen? Hier ist zu unterscheiden zwischen Gesetzen, die etwas in sich Sündhaftes vorschreiben, und solchen, die bloß deshalb ungerecht sind, weil sie die Befugnis des Gesetzgebers überschreiben, indem er z. B. etwas befiehlt, wozu er kein Recht hat.

Den letzteren Gesetzen darf man an und für sich, d. h. von besondern Umständen abgesehen, gehorchen, ja es kann zuweilen geradezu Pflicht sein, ihnen zu gehorchen. Nicht als ob diese Gesetze aus sich verpflichteten, sondern weil das Naturgesetz uns gebietet, das Vorgeschriebene zu tun, wenn aus der Unterlassung weit schwerere Nachteile für uns selbst oder für die Gesamtheit entstehen würden.

Gesetzen dagegen, die etwas in sich Sündhaftes gebieten, darf man nie gehorchen. Hier tritt das malo mori quam foedari in Kraft. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Man hat freilich zwischen der rechtlichen und der sittlichen Verpflichtung unterscheiden wollen und behauptet, ein sündhaftes, dem göttlichen Willen widerstrebendes Staatsgesetz erzeuge zwar keine sittliche Verpflichtung, wohl aber eine rechtliche Verpflichtung (Rechtspflicht) [2], oder was ungefähr auf dasselbe hinausläuft, sündhafte Gesetze hätten wenigstens formale Rechtsgültigkeit und müßten deshalb von den Beamten ausgeführt werden, solange sie nicht abgeschafft seien [3]. Das sind unhaltbare Unterschei-

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 3; 2, 2, q. 104, a. 5. Suarez, De Leg. l. I, c. 9, n. 16.

[2] Vgl. Paulsen, System der Ethik[1] 800. F. Dahn (Über den Begriff des Rechts [1895] 15) meint, die ersten Christen hätten nicht, wie in späteren Kämpfen zwischen Kirche und Staat geschehen, die gültig erlassenen Gesetze des Kaisers für null und nichtig erklärt, sondern sie als gültig erkannt, sie sagten dura lex, impia lex, sed lex, nur zogen sie dem Gehorsam gegen diese Gesetze die Löwen und Tiger der Arena vor! Daß die ersten Christen so unsinnig gewesen seien, ein Gesetz als wahres verpflichtendes Gesetz anzuerkennen und ihm dann doch den Gehorsam zu verweigern, wer vermöchte das zu glauben!

[3] Vgl. Warnkönig, Rechtsphilosophie 234 ff. Zur unserem Bedauern hat noch unlängst ein hochgestellter katholischer Jurist den Satz aufgestellt: „Dem Juristen ist Rechtsnorm die für das Zusammenleben durch menschliche Tat gezogene Richtschnur."

Digitized by Google

dungen. Es gibt nur eine wahre Verpflichtung: die Gewissenspflicht, deren Mißachtung eine Sünde ist. Man kann wohl zwischen erzwingbaren und nicht erzwingbaren Pflichten unterscheiden und die ersteren Rechtspflichten nennen, aber auch diese sind und bleiben wahre Pflichten, d. h. Verbindlichkeiten im Gewissen. Nimmt man die Gewissenspflicht hinweg, so bleibt nur mehr Furcht vor dem Zuchthaus oder dem Henker. Nun kann aber ein sündhaftes Gesetz im Gewissen nicht verpflichten, also ist es überhaupt kein wahres Gesetz, sondern eine corruptio legis nach dem kräftigen Ausdruck des Aquinaten.

Gegen die hier vorgetragene Lehre erheben sich nicht selten neuere Rechtslehrer „mit sittlicher Entrüstung". Wird nicht die öffentliche Ordnung gefährdet, wenn es Untergebenen freistehen soll, den Gesetzen den Gehorsam zu verweigern, sobald sie dem Gewissen widersprechen?

Man muß sich billig wundern, daß dieselben Schriftsteller, die sonst die Gewissenspflicht zu einem inhaltslosen Wort herabwürdigen, dem Staate gegenüber so ängstlich für die Pflicht urteilsloser Unterwerfung in die Schranken treten und den blindesten, unbedingtesten Kadavergehorsam gegen den Staat predigen. Ein solcher blinder Gehorsam, der sich einem fehlbaren menschlichen Obern gegenüber zu allem bereit erklärt, ist verwerflich. Denn er schließt die Bereitwilligkeit in sich, gegebenenfalls auch etwas Sündhaftes zu tun. Die Behauptung ist unwahr, die Jesuiten gelobten einen solchen Gehorsam; derselbe ist absolut verwerflich. Auch die Staatsgewalt darf ihn nicht für sich in Anspruch nehmen. Ihn fordern, heißt von den Untergebenen verlangen, daß sie ihr Gewissen der Staatsgewalt opfern. Kein Mann von Charakter wird dieses Opfer bringen.

Daraus erhellt auch von selbst, daß die Verweigerung eines solchen unbedingten Gehorsams nicht gemeinschädlich sein kann. Oder man müßte denn die Beobachtung der sittlichen Ordnung für gemeinschädlich halten. Um einem öffentlichen, rechtmäßig erlassenen Gesetz den Gehorsam verweigern zu dürfen, genügt übrigens nicht jeder beliebige Zweifel an der Zulässigkeit desselben, sondern die Unerlaubtheit des Gesetzes muß eine ausgemachte sein. Für die Ungebildeten ist es zudem Pflicht, sich in solchen Fragen an diejenigen zu halten, auf deren Tugend und Einsicht sie zuversichtlich vertrauen können. Mißbrauch treiben läßt sich mit allem, auch mit der Staatsgewalt. Aber kein Vernünftiger wird sein Urteil über eine Sache auf einen zufälligen Mißbrauch gründen.

Wenn wir sagen, einem sündhaften Gesetze dürfe man nicht gehorchen, oder vielmehr, man sei verpflichtet, einem sündhaften Gesetz nicht zu gehorchen, so folgt daraus noch nicht, daß man sich mit Anwendung physischer Gewalt gegen die Beamten zur Wehr setzen könne. Jedenfalls ist das eine von der unserigen himmelweit verschiedene Frage[1].

Wir müssen also wohl annehmen, daß er kein Hindernis darin erblickt hätte, gegebenenfalls als Mitglied des „königlichen Gerichtshofs für kirchliche Angelegenheiten" auf Grund der Maigesetze die Amtsentsetzung eines Bischofs auszusprechen.

[1] Vgl. Lehmkuhl, Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze (Stimmen aus Maria-Laach XIII 298 u. 338); v. Hammerstein, Kirche und Staat (1893) 74; Meyer, Instit. iuris natur. I, n. 296.

Digitized by Google

Es wäre ein Leichtes, zu zeigen, daß nicht bloß die Heilige Schrift und die ganze christliche Vergangenheit den Gehorsam gegen sündhafte Gesetze verbieten, sondern daß auch alle einsichtigeren Naturrechtslehrer von Grotius bis in die neueste Zeit denselben verwerfen. Erst der Hegelschen Schule mit ihrer Ansicht vom präsenten Staatsgott war es vorbehalten, diese klare Lehre zu verdunkeln und den blinden Sklavengehorsam zu predigen. Das eine oder andere Zeugnis möge hier genügen. Wir wählen Zeugen, die nicht im Verdachte stehen, dem Staate nicht geben zu wollen, was des Staates ist. „Schon die Sittenlehre befiehlt," sagt Dahlmann[1], „einer Herrschaft zu widerstreben, welche nicht bloß Unrecht zu dulden, sondern selbst zu begehen befiehlt." Ähnlich Bluntschli: „Das Recht des Staates ist nicht ein absolutes über den Menschen, daher auch der Gehorsam, welchen der Staatsbürger der Obrigkeit, der Privatmann der Staatsgewalt schuldet, kein absoluter. Wo das menschlich-irdische Recht an die Grenze seiner Macht gekommen, wo das innere, unsichtbare Geistesleben in angeborner Freiheit waltet, da hat vorerst auch der staatliche Gehorsam sein Ende gefunden, und kein Individuum ist verpflichtet, so zu glauben, so zu denken, so zu fühlen, wie die Staatsgewalt etwa vorzuschreiben sich angemaßt hat."[2] Ulrici: „So gewiß das Recht der Notwehr den gewaltsamen Umsturz der Regierung und damit des Staates selbst verbietet, so gewiß gestattet es den allgemeinen passiven Widerstand, den allgemeinen Ungehorsam gegen die rechts- und gesetzwidrigen Befehle der Regierung."[3] F. Dahn: „Ich lasse mich nicht zwingen . . ., eine vom Staat befohlene, meiner politischen Überzeugung widerstreitende Handlung vorzunehmen, z. B. zu Gunsten der oben gerade beliebten Partei zu wählen. Jedoch wohlverstanden: nicht gewaltsamer Widerstand, nicht Aufruhr gegenüber einem gültig zu stande gekommenen Gesetz ist damit gerechtfertigt, nur das Martyrium, d. h. die Übernahme der für den Ungehorsam gedrohten Strafe ist sittlich recht, weil Pflicht."[4]

Als im Jahre 1901 den für China bestimmten Truppen das Wort zugerufen wurde: „Pardon wird nicht gegeben, Gefangene werden nicht gemacht", schrieb Professor Fr. Paulsen in der Hilfe (Nr 3): „Was sollen wir machen, wenn es 50000 Chinesen einfällt, sich uns zu ergeben? Ich weiß es nicht; aber das weiß ich, daß wir sie nicht totschlagen sollen und nicht totschlagen werden; es würde keinen deutschen Offizier geben, der solche Blutarbeit befehlen, und keine deutschen Soldaten, die sie verrichten werden. . . . Und was soll mit den Verwundeten geschehen, die gefangen in die Hände des Siegers geraten? . . . Sollen wir zum Grundsatz erheben, daß die Söhne unseres Volkes Verwundete, die ihnen in die Hände fallen, umbringen? Ich bin wieder überzeugt, daß der Abscheu vor solcher Blutarbeit selbst dem Befehle Widerstand leisten würde."

§ 4. Veränderung des positiven Gesetzes.

1. Da das positive Gesetz seinen verpflichtenden Grund im freien Willen des Gesetzgebers hat, so kann dieser das Maß, die Ausdehnung und Dauer

---

[1] Politik § 202.

[2] Die Lehre vom modernen Staat II (1876) 664.

[3] Naturrecht (1873) 467.

[4] Über den Begriff des Rechts 15. Andere Stellen s. bei Meyer, Instit. iuris natur. I, 252. Schon J. Locke spottet über die Ansicht Barclays, es sei gegen die Regierung bloß Widerstand with reverence erlaubt. Vgl. Essay, Concerning the true origine, extent and end of civil government § 232 ff.

Digitized by Google

der Verpflichtung bestimmen oder auch, wenigstens gültig, teilweise oder ganz wieder aufheben.

Wir sagen: wenigstens gültig. Denn viele positive Gesetze enthalten Forderungen, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten und zum allgemeinen Wohl in jedem öffentlichen Gemeinwesen notwendig sind, so z. B. das Verbot des Mordes und Diebstahls und die Bestrafung derselben. Die Aufhebung solcher Verbote und Strafen wäre unvernünftig und unerlaubt. Übrigens würde die Beseitigung des positiven Gesetzes das naturgesetzliche Verbot solcher Handlungen nicht aufheben.

Obwohl die positiven Gesetze geändert werden können, so sollen sie doch nicht leicht geändert werden. In dieser Beziehung geschieht vielleicht in unsern heutigen Volksvertretungen des Guten zu viel. Damit die Abschaffung eines Gesetzes ratsam sei, genügt nicht, daß sich ein anderes, in etwa besseres darbiete. Ein in die Anschauungen und Gewohnheiten des Volkes übergegangenes Gesetz soll nur dann durch ein neues ersetzt werden, wenn dieses weit überwiegende große Vorteile verspricht. Denn jede derartige Veränderung gleicht einer chirurgischen Operation an einem lebendigen Organismus. Die Gewohnheit macht die Beobachtung eines Gesetzes leicht und schützt sie folglich. Ein Gesetz erscheint auch dem Volke um so ehrwürdiger und unverletzlicher, je älter es ist. Häufige Änderungen vermindern das Ansehen des Gesetzes und erschweren auch die genaue Kenntnis desselben, die doch zu seiner Beobachtung erforderlich ist[1].

2. Der Gesetzgeber kann, wie das Gesetz aufheben oder verändern, so auch einzelne Untergebene von demselben dispensieren, d. h. sie von seiner Verpflichtung entbinden. Es kann ein allgemeines Gesetz durchschnittlich dem Gesamtwohl zuträglich, ja notwendig sein und doch für eine bestimmte Person unter besondern Umständen hinderlich oder nachteilig werden. Wollte man nun, außer im Falle einleuchtender und dringender Gefahr, das Urteil hierüber den einzelnen selbst überlassen, so wäre das aus naheliegenden Gründen allzu gefährlich. Deshalb ist es im Interesse der Gesamtheit, daß die Obrigkeit selbst von den gegebenen Gesetzen aus vernünftigen Gründen entbinden oder dispensieren könne.

3. Als dem Urheber steht dem Gesetzgeber im Zweifel über den Sinn des Gesetzes die Erklärung oder Interpretation desselben zu. Die Erklärung des Gesetzes, welche der Gesetzgeber selbst oder der zu seiner Stellvertretung Bestimmte gibt, heißt die authentische, öffentliche oder autoritative, weil sie bindende Kraft hat. Hierdurch unterscheidet sie sich von der bloß doktrinellen Erklärung, welche von Privatgelehrten (Juristen, Kanonisten) ohne öffentliche Ermächtigung gegeben wird.

Verschieden von der Erklärung der Gesetze ist die sogenannte Epikie (ἐπιείκεια), welche, gestützt auf die allgemeinen Grundsätze der Billigkeit, das

[1] Schön und weise ist das Wort, das Kaiser Friedrich in seinem Programm an Fürst Bismarck richtete (am 12. März 1888): „Die Verfassungs- und Rechtsordnungen des Reiches und Preußens müssen vor allem in der Ehrfurcht und in den Sitten der Nation sich befestigen. Es sind daher die Erschütterungen möglichst zu vermeiden, welche häufiger Wechsel der Staatseinrichtungen und Gesetze veranlaßt."

Digitized by Google

positive Gesetz in einem besondern Falle gegen seinen Wortsinn anwendet oder auslegt (S. 327). Weil der menschliche Gesetzgeber nicht alle einzelnen Fälle voraussehen kann, so ist es möglich, daß die buchstäbliche Befolgung eines an sich guten Gesetzes in einem ausnahmsweisen Fall sich nachteilig erwiese. In einem solchen Fall wird mit Recht angenommen oder vermutet (präsumiert), der Gesetzgeber habe für diesen Fall nicht verpflichten wollen. Natürlich darf man sich nur dann durch eine solche Vermutung (Präsumtion) vom Gesetz entbinden, wenn entweder ein Entscheid des Obern nicht eingeholt werden kann oder das Gesetz ungerecht und schädlich wird.

4. Nicht nur durch den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers, sondern auch durch gegenteilige Gewohnheit kann ein Gesetz abgeschafft oder verändert werden. Doch hiervon wird weiter unten beim Gewohnheitsrecht die Rede sein.

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.

Damit der Mensch die Gesetze befolgen und in seinem Leben gewissermaßen ausprägen könne, genügt die Kenntnis derselben nicht. Denn das Gesetz ist ein allgemeiner, von den besondern Umständen absehender Grundsatz. Dieser muß erst auf die einzelnen konkreten Fällen und Umstände angewendet werden, damit er als unmittelbare Richtschnur des Verhaltens dienen könne. Diese Anwendung geschieht durch das Gewissen.

§ 1. Begriff des Gewissens.

1. Die Sprachen der bedeutendsten Kulturvölker bezeichnen das Gewissen mit Ausdrücken, die auf ein Erkennen oder Wissen hindeuten. Beim deutschen Gewissen liegt dies zu Tage, ebenso beim griechischen *συνειδός* und *συνείδησις (συνειδέναι)* und beim lateinischen *conscientia* (von conscire)[1]. Schon hierin liegt ein deutlicher Hinweis, daß wir das Gewissen im Verstande zu suchen haben. Auf den Verstand deuten auch die Tätigkeiten hin, die wir dem Gewissen zuschreiben: das Gewissen klagt den Menschen an, hält ihm das Böse vor, macht ihm Vorwürfe, zeigt ihm seine Pflicht, manchmal ist das Gewissen ein irriges usw.

Das Gewissen kann ferner nicht in der bloßen habituellen Erkenntnis der sittlichen Grundsätze (synderesis = habitus principiorum practicorum) bestehen, die manchmal auch in einem gewissenlosen Menschen sehr entwickelt ist[2].

---

[1] Im Lateinischen ist übrigens conscientia zweideutig, da es nicht bloß Gewissen, sondern auch Bewußtsein bedeutet.

[2] Es ist unrichtig, wenn neuere Schriftsteller, z. B. Jodl (Geschichte der Ethik I 73), die scholastische *synderesis* als identisch mit dem Gewissen ansehen.

Digitized by Google

Es kann nur in einer Betätigung unserer praktischen Vernunft bestehen, und zwar in einer solchen, durch welche der Verstand die einzelnen konkreten Handlungen im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze beurteilt. Man kann also das Gewissen im weitesten Sinne definieren: das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter (Wert) unserer Handlungen[1].

2. Wir sagen: das unmittelbar praktische Urteil, um es von dem allgemeinen, abstrakten Urteil über die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung zu unterscheiden. Wenn ich bloß im allgemeinen urteile: Die Lüge ist unerlaubt, so ist das noch kein Urteil des Gewissens. Erst wenn ich auf Grund dieses allgemeinen Urteils oder Gesetzes mir sage: Was du geredet hast oder reden willst, ist unerlaubt, weil es eine Lüge ist, habe ich ein Urteil des Gewissens. Das Gewissen hat es mit den einzelnen, konkreten Handlungen zu tun. Es gleicht in dieser Beziehung dem Richter, der nicht Handlungen im allgemeinen verurteilt, sondern nur konkrete, bestimmte Vergehen. Ähnlich wie der Richter, gelangt auch das Gewissen zu seinem Urteil durch eine Art Schlußfolgerung. Der Richter wendet die allgemeinen Gesetze auf einen konkreten Fall an oder subsumiert die Handlungen unter ein allgemeines Gesetz. So macht es auch das Gewissen oder genauer gesprochen: der Verstand beim Gewissen. Er urteilt z. B.: Was du sagen willst, ist eine Lüge; nun ist aber die Lüge unerlaubt; also darfst du nicht sagen, was du sagen willst[2].

Wundt nennt diese Lehre, derzufolge das Gewissen die Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ist, eine „gekünstelte Theorie", welche eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selbst hineintrage[3]. Dieser Vorwurf könnte in etwa berechtigt erscheinen, wenn wir behaupteten, der Verstand müsse jedesmal einen eigentlichen, formellen Syllogismus bilden. Dem ist aber nicht so. Aus den allgemeinen Grundsätzen geht der Verstand oft unmittelbar und ohne förmlichen Syllogismus zur konkreten Anwendung über. Aber immerhin bleibt wahr, daß das Gewissen durch Anwendung allgemeiner Grundsätze auf konkrete Handlungen entsteht. Darin liegt nichts Außerordentliches. Auf allen praktischen Gebieten bestimmt der Verstand, was man tun solle, durch Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Fälle. Man frage den Landmann, warum er seinen Acker im Herbst oder Frühling und nicht erst im Sommer bestelle, warum er die Bäume nicht im Frühling, sondern im Winter beschneide, er wird gleich mit einem allgemeinen Erfahrungssatze antworten. Man frage die Eltern in Deutschland, warum sie ihre Kinder im bestimmten Alter zur Schule schicken, sie werden gleich antworten: Das ist Gesetz. Die Gesetzgebung stellt allgemeine Regeln auf. Die praktische Anwendung auf sich selbst muß der einzelne machen, und sie ist nur durch einen wenigstens virtuellen Syllogismus möglich.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, a. 5: Conscientia nihil aliud est quam *applicatio scientiae* ad aliquem actum.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 90, a. 1 ad 2: Ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus; De Veritat. q. 17, a. 2: Conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari. Vgl. Aristot., Ethic. Nic. VII, c. 5.

[3] Ethik. 481.

Digitized by Google

3. Die konkreten Handlungen, welche den Gegenstand des Gewissens bilden, können zukünftige oder vergangene sein. Dementsprechend wird das Gewissen eingeteilt in das vorhergehende (conscientia antecedens) und das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens). Jenes hat die zukünftigen, dieses die vergangenen Handlungen zum Gegenstand; jenes wird auch das leitende oder verpflichtende, dieses das richtende oder rügende Gewissen genannt. Wir teilten die Handlungen in zukünftige oder vergangene ein. Gibt es nicht auch gegenwärtige? Allerdings, doch kommen sie als gegenwärtige nicht in Betracht, denn das Urteil richtet sich zunächst und unmittelbar auf den Willen oder auf die Handlung, sofern sie vom Willen ausgeht. Für die Beurteilung des Gewissens ist aber der Willensentschluß entweder schon vorhanden oder steht erst bevor. Im ersten Fall gehört er der Vergangenheit, im zweiten der Zukunft an.

§ 2. Das nachfolgende Gewissen.

Das nachfolgende Gewissen beurteilt die geschehene Tat an dem Maßstabe des Gesetzes und erkennt auf Schuld oder Verdienst. Man kann es mit Schopenhauer das „Protokoll" unseres sittlichen Verhaltens nennen. Haben wir ein erkanntes Gesetz übertreten, so rügt es die Tat; haben wir es befolgt, so billigt und lobt es unser Verhalten. Das ist das Zeugnis des Gewissens.

Je nachdem das nachfolgende Gewissen unser Verhalten lobt oder tadelt, heißt es gut oder böse. Wir reden auch von einem ruhigen, reinen, fleckenlosen Gewissen, wenn wir uns keiner Schuld bewußt sind.

Die Wirkungen des guten und bösen Gewissens bleiben natürlich nicht im Verstande stehen, sondern spielen auf die Affekte des Begehrungsvermögens über und treten hier als Freude, Trost, Ruhe oder Angst, Mißbehagen, Unruhe zu Tage. Gerade wegen dieser Folgen reden wir auch von Gewissensbissen, denn die Verurteilung des Gewissens gleicht einem Biß, der Unbehagen, Angst und Schmerz zur Folge hat.

Wir gebrauchen allerdings den Ausdruck Gewissen zuweilen auch, um den Gegenstand oder die Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens zu bezeichnen. So reden wir von Reinigung des Gewissens, von Gewissenserforschung. Sein Gewissen erforschen heißt sein vergangenes Verhalten überdenken, um zu erkennen, ob und wie man gut oder schlecht gehandelt habe. Solange der Mensch seine Aufmerksamkeit auf äußere Dinge richtet, kann ihm manche Gesetzesübertretung, wenigstens in unwichtigeren Dingen nur halb zum Bewußtsein kommen. Erst wenn er sich sammelt und sein ganzes Tun überschaut, gewinnt er ein klares Urteil über dasselbe. Wir haben es also hier mit einer übertragenen Bedeutung des Gewissens zu tun, indem diese Benennung vom Gewissen auf seinen Gegenstand übergeht. Derartige Übertragungen sind sehr häufig[1] und beweisen nicht, daß das Gewissen im eigentlichen Sinn nicht das praktische Verstandesurteil sei.

---

[1] So wird oft der Ausdruck Wissen und Wissenschaft vom Erkenntnisakt auf den Gegenstand desselben übertragen. Inquinatio, sagt der hl. Thomas (1, q. 79, a. 13

Digitized by Google

§ 3. Das vorhergehende Gewissen.

1. Das vorhergehende Gewissen zeigt uns, wie wir unser Verhalten einrichten sollen, weshalb es auch das verpflichtende Gewissen heißt. Es befaßt sich nur mit zukünftigen Handlungen, weil nur in Bezug auf diese von einem Sollen die Rede sein kann. Die Vergangenheit steht nicht mehr in unserer Gewalt. Es läßt sich definieren als das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter unserer zukünftigen Handlungen. Sobald eine Handlung in Frage kommt, beurteilt unser Verstand dieselbe im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze mit Berücksichtigung aller konkreten Umstände. Dieses unmittelbar praktische Urteil ist das vorhergehende Gewissen. Zuweilen wird auch die habituelle Fertigkeit zu solchen Urteilen Gewissen genannt.

2. Die Betätigungen des vorhergehenden Gewissens lassen sich auf vier Arten zurückführen: a) Zuweilen gebietet das Gewissen oder sagt uns, wir seien zu einer Handlung durch das Gesetz verpflichtet. b) Zuweilen verbietet es ein Tun oder verpflichtet uns zu einer Unterlassung. c) Andere Male rät uns das Gewissen eine Tat als gut und verdienstlich an, obwohl sie nicht strenge Pflicht ist. d) Endlich erlaubt es uns manche Handlungen als in sich sittlich gleichgültig.

Das Gewissen besteht also nicht bloß in der Anwendung der Gesetze auf konkrete Fälle, sondern in der Anwendung jeder Art von Grundsätzen, die sich auf das sittliche Verhalten des Menschen beziehen. Es wendet nicht bloß das natürliche Sittengesetz, sondern auch die positiven göttlichen und menschlichen, kirchlichen und staatlichen Gesetze, ferner alle Gebote und Verordnungen der verschiedensten Vorgesetzten, endlich alle Räte (consilia), die uns zeigen, was lobenswert und verdienstlich, auf das praktische Verhalten an. Alle Gesetze und Gebote können eben nur durch Vermittlung des Gewissens unser Verhalten im einzelnen regeln. Wie der Brennspiegel alle Sonnenstrahlen in einem Punkte vereinigt, so sammelt das Gewissen alle göttlichen und menschlichen Satzungen und Gebote, beleuchtet durch dieselben die konkreten Handlungen und hält so dem Willen die unmittelbare Richtschnur des Verhaltens vor.

3. Diese Lehre vom Gewissen beweist sonnenklar die Unrichtigkeit des Sokratischen Satzes, der bei den Gegnern der Willensfreiheit so großen Anklang findet: niemand sei freiwillig böse *(οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός)*. Wer möchte leugnen, daß man gegen das Gewissen handeln kann und leider häufig genug handelt? Das setzt aber voraus, daß man im Augenblick der Tat die Verwerflichkeit derselben erkennt, sich jedoch über diese Stimme des Gewissens hinwegsetzt. Der Wille tritt also in bewußten Gegensatz zu dem, was der Verstand ihm als das schlechthin Bessere vorhält. Wie oft sieht der Trunkenbold, daß er durch seine schmähliche Leidenschaft Gesundheit, Ehre, Familienglück untergräbt, sich für Zeit und Ewigkeit unglücklich macht, und doch folgt er dem Sirenengesang

---

ad 2), dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Digitized by Google

der Leidenschaft. Er kennt das Bessere und billigt es, und doch tut er das Schlechtere. Mit Recht nennt deshalb die Schrift den Sünder einen Toren. Das Gewissen ist ein Ausspruch der Vernunft, der uns zeigt, was wir als vernünftige Wesen in unsern verschiedenen Lagen zu tun haben. Über diesen Ausspruch der Vernunft setzt sich der Sünder einer Leidenschaft zuliebe hinweg, handelt also töricht.

§ 4. Verschiedene Arten des vorhergehenden Gewissens.

1. Mit Rücksicht auf die Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit wird das Gewissen eingeteilt in das wahre und das irrende Gewissen. Wird die Schlußfolgerung richtig aus den Vordersätzen hergeleitet, so nennt man das Gewissen richtig, sonst falsch. Damit das Gewissen wahr und richtig sei, ist erfordert, daß die Vordersätze mit dem objektiven Sachverhalte übereinstimmen (wahr seien) und daß die Schlußfolgerung aus diesen Vordersätzen richtig hergeleitet sei. Das irrende Gewissen kann wie jeder Irrtum überwindlich oder unüberwindlich irrig sein (S. 74).

2. Hinsichtlich des Zustandes der Vernunft bei der sittlichen Beurteilung unterscheidet man das sichere, wahrscheinliche (probable) und zweifelnde Gewissen. Sicher ist das Gewissen, wenn die Vernunft ohne Furcht vor Irrtum urteilt, eine Handlung sei unter den gegenwärtigen Umständen erlaubt oder unerlaubt usw. Wahrscheinlich ist das Gewissen, wenn die Vernunft zwar urteilt, eine Handlung sei erlaubt oder unerlaubt, aber mit Besorgnis, das Urteil könne vielleicht falsch sein. Beim zweifelnden Gewissen schwankt der Verstand zwischen Bejahung und Verneinung, ohne ein bestimmtes Urteil zu fällen, sei es nun weil er keine Gründe zu einem solchen Urteil hat (negativer Zweifel) oder weil die Gründe von beiden Seiten gleich zu sein scheinen oder zu einem bestimmten Urteil nicht ausreichen (positiver Zweifel)[1]. Zuweilen wird jedes nicht sichere Gewissen zweifelnd genannt. In diesem Sinne gehört auch das wahrscheinliche Gewissen zum zweifelnden Gewissen. Eine besondere Art des zweifelnden Gewissens ist das perplexe (verwirrte) Gewissen, das dann vorhanden ist, wenn man glaubt, sowohl die Vollbringung als die Unterlassung der Handlung sei sündhaft.

3. Mit Bezug auf die dauernde Richtung und Verfassung des Verstandes bei der sittlichen Beurteilung unterscheidet man das zarte, weite, skrupulöse (ängstliche) Gewissen. Zart ist das Gewissen, das auch die kleineren sittlichen Mängel scharf unterscheidet, weit (lax) dagegen dasjenige, welches ohne genügende Gründe und gegen die Wahrheit sich für die Erlaubtheit der Handlungen auszusprechen pflegt. Das ängstliche oder skrupulöse Gewissen ist geneigt, auf ungenügende Gründe hin Sünde wahrzunehmen, wo keine Sünde ist. Das zarte und das laxe Gewissen hangen zum guten Teil von der Verfassung des Willens ab. Wer die Sünde fürchtet, wird bei der sittlichen Beurteilung genau zu Werke gehen und so allmählich das sittliche

[1] S. Thom., De verit. q. 14, a. 1.

Digitized by Google

Urteil schärfen. Wer sich dagegen aus der Sünde wenig macht, wird die Schärfe des Urteils nach und nach verlieren und sich mit Scheingründen über manche sittliche Forderung hinweghelfen.

§ 5. Unrichtige Ansichten über das Gewissen.

1. Das Gewissen ist nach der von uns dargelegten Ansicht eine Betätigung der praktischen Vernunft. Schon bei den älteren Scholastikern vertrat Heinrich von Gent die Meinung, das Gewissen sei eine Betätigung des Willens[1]. Manche neuere Schriftsteller sehen im Gewissen die Äußerung eines eigenen Gefühlsvermögens[2]. Anlaß zu dieser Meinung scheinen manche allgemein übliche Redensarten gegeben zu haben. Wir reden ja von sittlichem Gefühl, vom Gefühl der Verantwortlichkeit, wir fühlen die Schönheit und Erhabenheit der Tugend u. dgl. Allein diese Ausdrücke berechtigen nicht zu dem Schlusse, das Gewissen sei keine Betätigung der Vernunft. Fühlen, Gefühl bezeichnet an erster Stelle einen Akt des Erkenntnisvermögens (des inneren Sinnes) und wird vom sinnlichen Erkennen auf das geistige Erkennen übertragen, insofern es ebenso klar, unmittelbar und unwillkürlich ist als das sinnliche Erkennen. Erst an zweiter Stelle wird das Wort Gefühl auch auf die Affekte übertragen, welche der erste Gegenstand der unmittelbaren Empfindung und Wahrnehmung sind. Weil nun unsere Vernunft von Gott so eingerichtet ist, daß alle Menschen unwillkürlich und mit der größten Leichtigkeit zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangen und dieselben als Richtschnur auf ihr Handeln anwenden, so kann man mit Recht von sittlichem Gefühl reden, ähnlich wie man auch von ästhetischem Gefühle redet[3].

Aber, wendet man ein, ist es denn nicht eine Tatsache, daß Wissen und Gewissen oft nicht in geradem Verhältnis zueinander stehen? Es kann einer ein scharfsinniger Moralist sein, ohne ein zartes und feines Gewissen zu

---

[1] Quodlib. I, q. 18.

[2] So noch neuestens Stoff in Fünftes Jahrbuch des kathol. Lehrerverbandes des Deutschen Reiches 1896, 44 ff, und G. Carring, Das Gewissen im Lichte der Geschichte sozialistischer und christlicher Weltanschauung, Berlin 1901. „Das Gewissen," sagt letzterer S. 73, beruht auf einer allgemeinen menschlichen Anlage, gefühlsmäßig das Gute als gut, das Schlechte als schlecht zu empfinden." S. 74: „Das Gewissen ist einem jeden angeboren, der Mensch ist darauf veranlagt, das Gute als gut, das Gegenteil als schlecht zu empfinden." Wie kommt der Mensch zu den allgemeinen sittlichen Grundsätzen? S. 76: „Wir empfinden einer bestimmten Tat gegenüber ein eigenartiges Unbehagen, vielleicht Schmerz, einer andern gegenüber eigenartige Freude, Befriedigung, Lust. Diesem eigenartigen Gefühl . . . geben wir in unserem Denken dadurch Ausdruck, daß wir jene Tat gut nennen, diese schlecht. Da wir nun im Denken gern verallgemeinern, alle Erscheinungen nach höheren Gesichtspunkten ordnen, gern allgemeine Sätze bilden, entsteht sofort auf dem Gebiet unseres Denkens das allgemeine Urteil, wie diese, so sind auch alle ihr gleichen Taten schlecht bzw. gut." Allein diese Prinzipien sind in der Ansicht der Gefühlsmoral ganz überflüssig. Denn wie beim erstenmal, so wird auch später denselben Taten gegenüber das Gefühl sich regen. Wozu also die Prinzipien? Man vergleiche übrigens das oben S. 217 ff gegen die Gefühlsmoral Gesagte.

[3] Vgl. oben das über Reid (S. 202) und das über den moralischen Sinn (S. 217 ff) Gesagte.

Digitized by Google

haben; oft gilt auch in dieser Beziehung das Sprichwort: Je gelehrter, desto verkehrter. Die Schriftgelehrten und Pharisäer waren schlechter als das einfache, ungebildete Volk. Die Antwort auf diese Schwierigkeit hat schon der hl. Thomas an verschiedenen Stellen gegeben. Wissenschaft und Gewissen haben zwar beide ihren Sitz im Verstande, sind aber im übrigen weit voneinander verschieden. Die Wissenschaft hat es nur mit allgemeinen, abstrakten Sätzen zu tun, die als solche unmittelbar keine Anforderungen an unser eigenes Verhalten stellen und folglich auch nicht notwendig mit unsern verkehrten Neigungen in Widerspruch geraten. Deshalb kann jemand eine gründliche wissenschaftliche Erkenntnis der sittlichen Ordnung besitzen, ohne ein zartes Gewissen zu haben. Denn das Gewissen hat es mit den einzelnen konkreten Handlungen zu tun, und zwar nicht mit fremden, sondern mit unsern eigenen, und bei Beurteilung dieser Handlungen reden auch die verkehrten Leidenschaften und Neigungen ein Wort mit. Ein verkehrter Wille wird trotz der richtigen theoretischen Erkenntnis tausend Mittel und Wege finden, um die praktische Beurteilung der einzelnen Handlungen durch Sophistereien zu trüben oder zu verderben, wie wir schon oben (S. 55 u. 74) ausgeführt haben.

Man weist auch, um darzutun, das Gewissen sei eine Äußerung eines Gefühlsvermögens, auf die Freude, den Trost, die Ruhe des Gewissens. Aber dieses sind Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens, nicht das Gewissen selbst, wie wir schon oben (S. 418) bemerkten[1].

Die, welche das Gewissen in ein Gefühlsvermögen verlegen, bleiben sich nicht konsequent. Denn oft entstehen Gewissenszweifel, und diese müssen durch Überlegung und Belehrung gehoben werden. In diesen Fällen besteht aber das Gewissen unzweifelhaft in Funktionen der Vernunft. Warum soll also in andern Fällen die Vernunft nicht ausreichen?

2. Kants Auffassung vom Gewissen ist unklar und schwankend. „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist.“[2] Diese Definition ist völlig unverständlich. Das Gewissen, heißt es an einer andern Stelle, „ist die sich selbst richtende Urteilskraft“. Wie aus den weiteren Erläuterungen hervorzugehen scheint, faßt Kant das Gewissen als das Bewußtsein auf, daß man stets das Rechte tun solle. Nach der „Tugendlehre“ dagegen ist das Gewissen eine Vorbedingung für den Pflichtbegriff. „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.“[3] „Wenn man sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben.“ Hiernach muß doch das Gewissen angesehen werden als der Ausspruch der Vernunft, der uns die Pflicht vorhält. Denn an diesen Ausspruch kehren wir uns nicht, wenn wir Böses tun.

Wie stimmt es aber wiederum damit, daß Kant behauptet, „das irrende Gewissen ist ein Unding“? Der Ausspruch der Vernunft über das, was

[1] Nietzsche nennt das gute Gewissen eine Folgeerscheinung einer guten Verdauung. Das ist ganz konsequent zu der Ansicht, die Moral sei nur eine lange beherzte Fälschung.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Abschnitt: Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

[3] WW. (Ausg. Hartenstein) V 227.

Digitized by Google

unsere Pflicht ist, kann doch ohne allen Zweifel irrig sein und ist es bei vielen Menschen sehr oft.

Doch nehmen wir an, Kant betrachte das Gewissen als „das Bewußtsein der unbedingten Pflicht des Menschen, nur das Rechte zu tun," wie ihn z. B. Wohlrabe in seiner Studie über „Kants Lehre vom Gewissen" [1] erklärt. Haben wir damit eine richtige Auffassung des Gewissens? Keineswegs. Dieses allgemeine Bewußtsein der Pflicht, das Rechte zu tun, ist nichts als die bewußte Erkenntnis des Sittengesetzes und eine Vorbedingung des Gewissens, aber nicht das Gewissen selbst. Das Gewissen sagt uns nicht im allgemeinen, du sollst das Rechte tun, sondern zeigt uns, was für uns in jedem einzelnen Fall als recht oder unrecht zu tun oder zu lassen sei. Handeln wir gegen dieses Urteil, so handeln wir gegen unser Gewissen. Mit Recht sagt Wohlrabe: Wenn Kant in dem Gewissen bloß das „Wissen davon, ob ich aus Überzeugung von der Rechtmäßigkeit einer Handlung dieselbe vollbracht habe oder nicht, ausgeprägt findet, so sinkt durch diese Vorstellungsweise das Gewissen zur Form ohne Inhalt, zu einem Etwas herab, dem erfahrungsmäßig keine Existenz zukommt. Es wird zur bloßen Form; denn jene unbedingte Pflicht, das Rechte zu tun ... ist dann inhaltsleer, als ja damit ganz unentschieden bleibt, was recht, was unrecht sei." Allerdings kann Kant mit seinem inhaltsleeren Gewissen das irrende Gewissen als ein Unding bezeichnen, aber damit setzt er sich nur in Widerspruch mit dem allgemeinen Sprachgebrauch.

Was ist von der Behauptung Kants zu halten, das Gewissen könne nicht erworben werden? Diese Behauptung ist insofern richtig, als uns die Anlage und Neigung zur Bildung der sittlichen Grundsätze und zur Anwendung dieser Grundsätze auf unser Handeln angeboren ist und jeder bewußten sittlichen Tätigkeit vorausgeht. Ja wenn uns diese Fähigkeit und Neigung nicht angeboren wäre, würden die Menschen nie zum Gewissen gelangen. Wohl aber kann und soll der Mensch auf dieser natürlichen Grundlage das Gewissen bilden und entwickeln, indem er die sittlichen Grundsätze immer klarer erfaßt und nach denselben sein Handeln beurteilt.

Wohlrabe definiert das Gewissen als „die Summe der in das Ich aufgenommenen Grundsätze (Maximen), an welche sich das Individuum, als an den Ausdruck seiner subjektiv-sittlichen Überzeugung, gebunden fühlt" [2]. Ähnlich bezeichnet Ziller das Gewissen „als die Summe der in das Ich aufgenommenen ethischen Maximen" [3]. Beide Definitionen verwechseln das Gewissen mit der Erkenntnis der sittlichen Grundsätze. Diese Erkenntnis kann hoch entwickelt und doch das Gewissen verwahrlost sein. Sie ist die Grundlage und Voraussetzung des Gewissens, aber nicht das Gewissen selbst.

3. Viele stempeln das Gewissen zu einem instinktiven Trieb. Martensen bezeichnet das Gewissen als den Gehorsamstrieb [4]. Ein Trieb kann nicht irren oder zweifeln, noch weniger unser Führer sein. Zu unbestimmt ist die Definition Seegers: das Gewissen ist „das moralische Selbstbewußtsein" [5]. R. Hofmann nennt das Gewissen ein geistiges „Organ zur Manifestation der gött-

---

[1] Gotha (1880) 20. [2] Kants Lehre vom Gewissen 25.

[3] Zitiert bei Wohlrabe 26.

[4] Christliche Ethik I (1878) 126. Martensen hat überhaupt nach der Manier J. G. Fichtes eine große Vorliebe für derartige Triebe. So redet er von einem Sittlichkeitstrieb, einem weltlichen Trieb, einem Trieb des Reiches Gottes usw.

[5] Gewissen und Gewissensbildung, Erlangen 1896, 16.

Digitized by Google

lichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein“ [1]. Er nimmt im Willen eine stetige subjektive Bereitschaft an, mit innerer Nötigung ein Verhältnis zu setzen zwischen dem gegebenen Fall und einer in demselben Augenblick uns aus uns selbst mit schlechthiniger Autorität entgegentretenden Norm. Zum Wesen des Gewissens gehört also beides: die subjektive Bereitschaft zu der genannten Verhältnissetzung und die stets bereitstehende objektive Norm. Die letztere ist der heilige Wille Gottes, dessen „Offenbarungsvehikel“ das Gewissen ist. Diese Lehre läßt vielleicht eine Deutung zu, welche sie der Wahrheit nahe bringt. Aber sie ist zum mindesten sehr unklar und nach der wörtlichen Auffassung nur der „moralische Sinn“ Shaftesburys und seiner Anhänger in etwas theologischer Färbung. Jos. Butler z. B. definiert das Gewissen als „ein Reflexionsvermögen im Menschen, durch welches er die eigenen Handlungen unterscheidet und billigt oder mißbilligt“ [2]. Der Unterschied zwischen beiden Lehren ist nur der allerdings sehr bedeutende, daß die englischen Moralisten das Gewissen entweder gänzlich von Gott losreißen oder wenigstens von jeder übernatürlichen Offenbarung unabhängig machen. Soweit sie in der Philosophie bloß das letztere tun, sind sie im Recht.

Das Gewissen kann die Stimme Gottes in uns genannt werden, aber nicht in dem Sinne, als ob Gott unmittelbar und eigentlich zu uns redete oder sich uns offenbarte, sondern bloß insofern er das natürliche Sittengesetz in des Menschen Geist geschrieben und dieser durch Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf die einzelnen Handlungen uns den Willen Gottes im besondern erklärt [3]. Der menschliche Geist hat zwar eine natürliche Veranlagung und Neigung zu einer solchen Anwendung, aber die Anwendung selbst ist immer unsere eigene Tätigkeit. Wir haben also einen viel größeren eigenen Anteil an der Durchführung des Sittengesetzes, als die von uns bekämpfte Ansicht will. Es wäre gewiß bequem, wenn uns bei jeder Handlung ohne eigenes Denken der Wille Gottes klar vor der Seele stünde. Aber daß dem nicht also ist, beweisen die vielen Zweifel und Bedenken, die uns so oft ent-

---

[1] Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig 1866, 83 u. 159. Ähnlich wie Hofmann scheint auch W. Schmidt (Das Gewissen [1889] 369 ff) als ein eigenes selbständiges Vermögen zu betrachten. „Das Gewissen ist das unmittelbare Bewußtsein des für uns schlechthin verbindlichen göttlichen Willens, welches sich unwillkürlich geltend macht“; „es ist sittlich-religiöse Zentralinstanz“ des Menschen, vor der sich jedes von außen an uns herantretende Urteil, selbst die christliche Offenbarung, legitimieren muß; es ist ebenso das sittlich-religiöse Zentralorgan, es ist angeboren, aber bildsam usw. Was Schmidt in seinen historischen Ausführungen über die „Depossedierung“ des Gewissens durch die katholische Kirche und die Scholastik sagt, kann nur ein mitleidiges Lächeln erregen.

[2] A principle of reflection in men, whereby they distinguish between, approve and disapprove their own actions (Human Nature, Sermon I, zitiert bei A. Bain, Mental and moral science 575). Zu den Anhängern des moralischen Sinnes Shaftesburys in Deutschland gehört G. v. Gizycki (Moralphilosophie 123).

[3] Sehr schön sagt dies der hl. Bonaventura (2, dist. 39, a. 1, q. 1): Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco cum divulgat edictum regis, et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi.

Digitized by Google

gegentreten, wenn wir uns ein bestimmtes Urteil über den sittlichen Charakter einer Handlung bilden wollen.

Die Annahme eines moralischen Sinnes mit fertigen sittlichen Urteilen, gleichviel wie man sich denselben vorstellt, vermag nicht die unleugbare große Verschiedenheit der sittlichen Urteile zu erklären. Wenn auch manche Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen sind, so gibt es doch daneben viele weit auseinander gehende, ja sich widersprechende Ansichten. Der Selbstmord wurde von den Japanesen bis in die neueste Zeit unter Umständen als Pflicht angesehen, während die meisten Kulturvölker ihn als Schandtat verabscheuen. Den freien geschlechtlichen Umgang zwischen Unverheirateten scheinen manche rohe Naturvölker für erlaubt zu halten. Um diese Tatsachen zu erklären, nimmt Hofmann zu „Abnormitäten im Organismus" seine Zuflucht. Aber das Gewissen ist doch keine organische Fähigkeit. Denn wie könnte eine sinnliche Fähigkeit über gut und bös, Recht und Unrecht entscheiden?

3. Wir haben oben erklärt, daß und in welchem Sinne die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes in unserem Herzen ist. Nimmt man dazu noch die Tatsache, daß sich das Gewissen nie völlig zum Schweigen bringen läßt, sondern bald lauter bald leiser uns mahnt, so ist unzweifelhaft, daß das Gewissen eine Art Keim der Erkenntnis Gottes ist, den der Schöpfer in unsere Seele gelegt hat. Die Stimme des Gewissens führt den Menschen immer wieder hin zur Erkenntnis eines höheren, über ihm stehenden Gesetzgebers und Richters. Die Mahnung des Gewissens ist auch der Anker, welcher den Schiffbrüchigen am Glauben mitten in den Stürmen noch irgendwie an Gott, seinen Schöpfer und Herrn, befestigt und es ihm stets ermöglicht, den Weg zum Hafen wieder zu finden. Denn wenn auch alle Belehrung und Nötigung von außen aufhören, wenn die Stimme wohlgesinnter Freunde und Ratgeber längst verstummt ist, die Stimme des Gewissens begleitet uns überall hin und hört mit ihrem Mahnrufe nie auf. Es ist die Stimme des guten Hirten, die in der Wüste nach dem verlornen Schafe ruft.

Zweites Kapitel.

Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

§ 1. Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber.

Inwiefern sind wir dem Gewissen als Führer zu folgen verpflichtet? Ist das Gewissen sicher, so ist jeder verpflichtet zu tun, was es gebietet, und zu unterlassen, was es verbietet.

Ist das Gewissen wahr und richtig, so kann diese Behauptung nicht zweifelhaft sein. Jeder ist gehalten, das ihm rechtmäßig auferlegte und bekannte Gesetz zu beobachten. Nun aber ist das wahre, richtige und sichere Gewissen nur das sicher erkannte und auf den konkreten Fall angewandte Gesetz [1]. Wollte man unter der gegebenen Voraussetzung die Pflicht des Gehorsams

[1] Conscientiae dictamen nihil est aliud quam *perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam* habet (S. Thom., De verit. q. 17, a. 4 ad 2).

Digitized by Google

gegen das Gewissen leugnen, so gäbe es überhaupt eine solche konkrete Pflicht nicht mehr. Denn dieselbe kann nur durch das Gewissen zu stande kommen.

Die behauptete Pflicht gilt auch in Bezug auf das irrende Gewissen, wenn der Irrtum unüberwindlich ist. Denn die eigentliche und formale Gutheit und Bosheit unseres Willens hängt, wie anderswo gezeigt wurde (S. 286 und 173), von dem Gegenstande ab, nicht wie er in sich selbst objektiv ist, sondern wie er vom Verstande erfaßt und dem Willen vorgelegt wird. Entschließt sich also der Wille zu einer Tat, die der Verstand sicher für sündhaft hält, so wird der Wille selbst sittlich schlecht, und ebenso wird er schlecht, wenn er etwas unterläßt, was der Verstand als zweifelhafte Pflicht hinstellt. Folgt aber der Wille der Vernunft, so wird er gut, auch wenn diese in unüberwindlichem Irrtum befangen ist.

Aber woher nimmt das irrende Gewissen die Kraft, zu verpflichten? Das Gewissen kann ja nur insofern verpflichten, als es ein Gesetz auf einen einzelnen Fall anwendet. Beim irrenden Gewissen ist aber kein wirkliches, sondern ein bloß vermeintliches Gesetz vorhanden. Folglich kann es nicht verpflichten. Darauf ist zu entgegnen, daß das besondere Gesetz, um dessen Anwendung es sich handelt, allerdings nicht existiert und folglich auch nicht verpflichtet. Wohl aber besteht das allgemeine und höhere Gesetz, welches befiehlt, dem Gewissen zu folgen und das Gute zu tun und das Böse zu meiden, soweit es in unserer Macht steht. Diesem Gesetz kann aber der aus sich blinde Wille nur insofern nachkommen, als er der sichern Erkenntnis Folge leistet.

Führt die Behauptung der Pflicht des Gehorsams gegen das irrende Gewissen nicht zur Annahme, Gott könne uns zu einer sündhaften Handlung verpflichten? Jede Pflicht hat ja ihre letzte Wurzel im Willen Gottes. Nun kann es vorkommen, daß sich jemand irrtümlich zu etwas an sich Bösem verpflichtet fühlt, z. B. zu einer Lüge, um einem Nebenmenschen das Leben zu retten. Also verpflichtet ihn Gott in diesem Falle zur Lüge. Doch hier handelt es sich nicht um eine formelle, sondern bloß um eine materielle Sünde, d. h. um eine Handlung, die zwar an sich böse ist, die wir aber irrtümlich für gut, ja vorgeschrieben halten. Gott kann uns zwar nicht an und für sich zur Lüge verpflichten, wohl aber kann und muß er wollen, daß wir unserer sichern Überzeugung folgen, daß wir also lügen, wenn wir das für unsere Pflicht halten. Das ist nur eine notwendige Folge der Schwäche und Beschränktheit unseres Verstandes [1].

[1] Einige Autoren tragen Bedenken gegen den Ausdruck: das irrende Gewissen verpflichte uns zu einer „materiellen Sünde". Ein Rezensent unseres Werkes im Katholik 1896 (II 550) nennt den Ausdruck „Gott verpflichte uns zu einer materiellen Sünde" inkorrekt. Gott wolle die Sünde nicht, sondern erlaube sie bloß. Nun, daß Gott den Irrtum nicht will, sondern bloß erlaubt, haben wir ja ausdrücklich behauptet. Aber unter Voraussetzung des unüberwindlichen Irrtums, erlaubt Gott nicht bloß, daß ich lüge, sondern verpflichtet mich zur Lüge. Nun ist aber die Lüge objektiv und materiell schlecht und sündhaft. Also verpflichtet er mich zu einer materiell schlechten Handlung oder einer materiellen Sünde. Man kann auch nicht einwenden, nicht Gott, sondern das irrende Gewissen verpflichte uns zur materiellen Sünde. Denn das sichere Gewissen ist immer der Herold des Willens Gottes. Des-

Digitized by Google

Diese Einwendungen zeigen aber doch, wie wichtig es ist, daß jeder für die Richtigkeit seines Gewissens sorge und die Kenntnisse zu erwerben suche, die ihm nach seinem Stande und Berufe notwendig sind. Als vernünftige Wesen sollen wir uns der Führung unserer Vernunft anvertrauen. Es ist mithin unsere Pflicht, uns die notwendigen Kenntnisse durch eigenes Studium oder fremde Belehrung zu verschaffen. Denn dieselben sind uns nicht angeboren. Wir müssen sie durch eigene Tätigkeit erwerben. Auch in dieser Beziehung darf der Mensch nicht müßiger Zuschauer sein, er muß selbst Hand anlegen an seine eigene sittliche Ausbildung.

Ist der Irrtum ein überwindlicher, d. h. zweifelt man an der Richtigkeit seiner Ansicht, so ist man verpflichtet, sich Gewißheit zu verschaffen, wie aus dem folgenden erhellen wird.

§ 2. Ob die Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln notwendig sei.

Dem sichern Gewissen sind wir zu folgen verpflichtet. Aber ist es zum guten Handeln notwendig, daß das unmittelbar praktische Urteil des Gewissens sicher oder zweifellos sei? Darf ich z. B. einen Vertrag unterschreiben, wenn ich zweifle, ob er unter den vorliegenden Umständen (hic et nunc) für mich erlaubt sei oder nicht? Die Antwort gibt folgender Grundsatz: Nur dann darf man handeln, wenn man sicher ist, daß die Handlung, die man vorhat, nicht unerlaubt ist[1].

Jeder soll die Gefahr der Sünde fliehen, soviel er nach Maßgabe der durchschnittlichen menschlichen Kräfte vermag. Das ist von selbst einleuchtend. Also darf er nicht handeln, solange er vernünftig zweifelt, ob das, was er vorhat, sittlich zulässig sei oder nicht. Denn sonst würde er etwas tun, was nach seiner eigenen Ansicht vielleicht sündhaft ist, und dieses setzt voraus, daß er das Böse nicht entschieden verabscheut. Er will ja die Handlung, so wie sie in Wirklichkeit gegenwärtig ist. Wer im Dunkeln sein Gewehr nach einer Richtung abfeuert, in der möglicherweise sich Menschen befinden, beweist, daß er die Tötung eines Menschen nicht entschieden meiden will.

Die zum sittlich guten Handeln erforderliche Gewißheit braucht jedoch keine absolut unfehlbare zu sein. Es genügt die moralische Gewißheit im weiteren Sinn, mit der sich vernünftige Leute im praktischen Leben gemeiniglich zufrieden geben. Diese trifft durchschnittlich das Wahre, doch kann ausnahmsweise ein Irrtum vorkommen. Eine absolute Gewißheit ist eben im praktischen

---

halb sagt der hl. Thomas (De verit. q. 17, a. 4 ad 3): Conscientia erronea in his quae sunt per se mala, *dictat contraria legi Dei;* sed tamen illa quae dictat dicit esse legem Dei; et ideo transgressor illius conscientiae, transgressor efficitur legis Dei. Wenn man in diesem Falle nicht mehr von materieller Sünde reden kann, so gibt es überhaupt nie eine materielle Sünde. Denn unter der Voraussetzung eines unüberwindlichen irrenden Gewissens hört das entgegenstehende Gesetz immer auf, mich zu verpflichten. Eingehend handelt über diese Frage Ballerini, Opus theol. mor. t. I, tract. 2, n. 14.

[1] Cic., De offic. I 9: Bene praecipiunt qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit an iniquum.

Digitized by Google

Leben selten zu erreichen[1]. Sie fordern hieße den Menschen zu fast beständiger Untätigkeit verurteilen. Das gilt auch auf sittlichem Gebiete[2].

§ 3. Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen?

Wir dürfen nicht handeln, solange wir nicht *sicher* sind in betreff der Erlaubtheit der Handlung, die wir vollbringen wollen. Wie kann man aber zu einer solchen Sicherheit gelangen, wenn man im Zweifel ist?

I. Der erste Weg zu Beseitigung der Zweifel besteht in der Prüfung der Vordersätze, auf die sich das Gewissen stützt. Das Gewissen ist eine wenigstens virtuelle Schlußfolgerung aus einem Syllogismus. Man kann also sowohl den allgemeinen Grundsatz dieses Syllogismus (den Obersatz) als die konkrete Tatsache, auf welche derselbe angewandt wird (den Untersatz), untersuchen und so vielleicht zu einem sichern Schluß gelangen.

Wer selbst zu einer solchen Prüfung nicht fähig ist, soll sich an den Rat derjenigen halten, die seine Zweifel zu lösen im stande sind und denen er Vertrauen schenken darf. Auf allen Gebieten ist es eine Regel der Klugheit, daß man in Zweifeln sich an die Fachmänner um Rat wendet. Warum sollte dies auf sittlichem Gebiete anders sein?

Es gibt auch eine Anzahl von Rechtsregeln, mit denen man sich oft den Zweifel lösen und zu einem sichern Gewissen gelangen kann[3]. Die wichtigsten sind folgende:

1. *Im Zweifel verdient der Besitzer den Vorzug* (in dubio melior est conditio possidentis). Dieser Grundsatz gilt vor allem in Eigentumsfragen. Wenn Zweifel entstehen, wer der Eigentümer einer Sache sei, so kann der bisherige Besitzer ruhig im Besitze bleiben, bis ihm die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen wird. Der Grundsatz gilt aber auch in allen andern Fragen, wo es sich um das *zweifelhafte* Gewissen im eigentlichen Sinne handelt. Wer z. B. zweifelt, ob ein Gesetz erlassen worden sei, das früher sicher nicht existierte, und sich bei andern keinen Rat holen kann, ist nicht verpflichtet, das Gesetz zu beobachten. Wer aber sicher ist, daß das Gesetz erlassen wurde, und zweifelt, ob es gerecht sei, ist im allgemeinen ver-

---

[1] Vgl. *Aristot.*, Ethic. Nic. I, c. 3 et 7; S. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 70, a. 2; 1, 2, q. 96, a. 1; *Meyer*, Instit. iur. nat. I 311.

[2] Wenn wir hier für das Gewissen die sogenannte *moralische Gewißheit im weiteren Sinne* für genügend erklären, so darf man daraus nicht schließen, daß es in der Moralphilosophie oder auf sittlichem Gebiete *keine strenge, absolute Gewißheit* gebe. Die *allgemeinen Grundsätze*, daß der Mord, Meineid und Ehebruch und ähnliches an sich sittlich verwerflich seien, sind ebenso gewiß als die Wahrheit, daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse, oder andere ähnliche Grundsätze der theoretischen Philosophie. Die Gewißheit der allgemeinen sittlichen Grundsätze läßt sich mit Notwendigkeit aus metaphysischen Vordersätzen herleiten, ist also selbst eine *metaphysische* und nicht bloß eine moralische; erst in den konkreten Anwendungen wird die Gewißheit eine geringere.

[3] Viele behandeln die nachfolgenden Rechtsregeln erst *nach* Besprechung des Probabilismus. Wir selbst sind in den beiden ersten Auflagen dieses Werkes diesem Beispiele gefolgt. Aber wir glauben jetzt, daß man sie richtiger *vor* dem Probabilismus behandelt, denn mit Hilfe dieser Prinzipien kann man nach der Ansicht *aller* in den meisten Fällen zu einem sichern Gewissen gelangen, ohne sich irgendwie auf den Probabilismus oder Äquiprobabilismus stützen zu müssen. Es handelt sich bei diesen Prinzipien zumeist um eine zweifelhafte *Tatsache*, nicht um ein zweifelhaftes Gesetz.

Digitized by Google

pflichtet, es zu beobachten; denn in diesem Fall ist das Gesetz im Besitzstand. Doch gilt beim positiven Zweifel das Prinzip eher für als gegen die Freiheit.

2. Ist es positiv wahrscheinlich, daß man einer Pflicht schon genügt habe, so ist man zu nichts mehr verpflichtet. Dieser Grundsatz gilt nach allgemeiner Ansicht in allen Fragen, wo es sich nicht um eine Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit handelt. In den Eigentumsfragen, z. B. im Zweifel, ob man seine Schulden bezahlt habe, lassen ihn viele Rechtslehrer nur mit mannigfachen Einschränkungen gelten.

3. Im Zweifel entscheide man sich für dasjenige, was die Vermutung für sich hat oder für das die Präsumtion spricht, oder man halte sich an dasjenige, was gewöhnlich vorzukommen pflegt (in dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumtio; in dubio iudicandum est ex communiter contingentibus). Wer z. B. zweifelt, ob er einer Pflicht in einem bestimmten Falle nachgekommen sei, aber sicher weiß, daß er dieser Pflicht immer zur bestimmten Zeit nachzukommen pflegte, kann mit Recht annehmen, er habe auch in dem zweifelhaften Falle seine Pflicht erfüllt.

4. Eine Tatsache darf nicht vorausgesetzt, sondern muß bewiesen werden (factum non praesumitur, sed probandum est). Die Haupttatsache, um die es sich z. B. vor Gericht handelt, muß positiv bewiesen werden. Niemand darf wegen eines Vergehens verurteilt oder bestraft werden, das man nicht bewiesen hat. Hiermit hängt der andere Grundsatz zusammen: Niemand darf für schlecht gehalten werden, solange keine positiven Beweise vorliegen (nemo praesumitur malus, donec probetur).

5. Im Zweifel wähle man das Sicherere (in dubio pars tutior eligenda est). Dieser Grundsatz gilt in Bezug auf das unmittelbar praktische Urteil, wenn man handeln muß und keine Sicherheit bekommen kann. Außerdem gilt er in allen Fällen, wo ein Zweck notwendig erreicht werden muß und die bloße Wahrscheinlichkeit die Erreichung desselben nicht sichert, z. B. im Zweifel über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines Heilmittels, die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Sakramentes u. dgl. [1]

II. Was ist aber zu tun in dem Falle, wo die Erlaubtheit einer Handlung auch unter den Moralisten strittig ist, wo sich also zwei Ansichten gegenüberstehen, von denen die eine die Erlaubtheit der Handlung bejaht und die andere verneint?

In allen Wissenschaften gibt es viele strittige Fragen. Die Richter sind oft uneinig darüber, ob ein Gesetz oder eine Verordnung noch zu Recht bestehe oder nicht. Noch viel mehr herrschen solche Streitfragen unter den Kanonisten, da die kirchlichen Gesetze für die ganze katholische Welt erlassen werden und auf Grundlagen weiterbauen, die in eine altersgraue Zeit zurückreichen. Auch in Bezug auf das natürliche Sittengesetz, das nur in allgemeinen Zügen in den Geist der Menschen geschrieben wurde und alle Völker und Zeiten umfaßt, bestehen erklärlicherweise manche Kontroversen.

Wie soll man sich also verhalten, wenn die Erlaubtheit einer Handlung strittig ist und einige Moralisten behaupten, sie sei durch ein Gesetz geboten oder verboten, andere dagegen dies bestreiten? Es ist klar, daß man das

[1] Die eingehendere Erklärung dieser Rechtsregeln s. bei Lehmkuhl, Theologia moralis I, n. 108 ff.

Digitized by Google

Gesetz beobachten kann, wenn man will. Nichts hindert auch, ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten, wenn dasselbe nichts Unerlaubtes vorschreibt. Aber ist man dazu verpflichtet?

Die Antwort auf diese Frage ist von der größten Tragweite, denn sie gibt uns den Grundsatz an die Hand, nach dem wir uns in allen Streitfragen über die Erlaubtheit einer Handlung zu verhalten haben. Man nennt deshalb diesen Grundsatz auch Moralprinzip oder Moralsystem. Die Antwort auf diese Frage ist auch notwendig; kein Moralist kann sich ihr entziehen. Es gibt unzählige Fälle, wo wir uns vor die Frage gestellt sehen: ist dieses oder jenes erlaubt? und wo uns zugleich widersprechende Ansichten entgegentreten. Namentlich derjenige, der zur Leitung anderer berufen ist, muß wissen, wie er in derlei Streitfragen zu entscheiden hat.

Auf die oben gestellte Frage wird nun verschieden geantwortet:

1. Die einen behaupten oder behaupteten ehemals, man sei verpflichtet, das zweifelhafte Gesetz zu beobachten, solange die gegenteilige Ansicht, welche die Existenz des Gesetzes bestreitet und dem Menschen die Freiheit des Handelns wahren will, nicht gewiß oder wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich sei. Dies sind die sogenannten Tutioristen.

2. Andere gestatten, das Gesetz als nicht existierend zu betrachten, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein des Gesetzes vorgebracht werden, wahrscheinlicher (probabiliores) sind als die entgegengesetzten: die Probabilioristen.

3. Wieder andere gestatten dasselbe, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ebenso oder ungefähr ebenso wahrscheinlich (aeque vel fere aeque probabiles) sind als die entgegengesetzten: die Äquiprobabilisten.

4. Noch andere erlauben dasselbe immer, wenn die Gründe, welche gegen die Existenz des Gesetzes sprechen, unzweifelhaft und nicht bloß vorgeblich wahrscheinlich (solide vel certe probabiles) sind. Diese werden Probabilisten genannt.

Zuweilen wird noch der Laxismus als fünftes System aufgeführt, der jedem erlaubt, sich um das Gesetz nicht zu kümmern, sobald sich irgendwelche, wenn auch noch so schwache Wahrscheinlichkeitsgründe gegen dessen Existenz vorbringen lassen. Doch dieses System wird von niemand theoretisch verteidigt, da es der Gesetzesübertretung Tür und Tor öffnen würde. Denn wo gäbe es ein Gesetz, gegen das ein findiger Kopf nicht irgendwelche Scheingründe zu entdecken vermöchte? Vom Laxismus ist der Probabilismus wesentlich verschieden, weil dieser sich nicht bloß mit Scheingründen zufrieden gibt, sondern wahrhaft solide Gründe verlangt, denen auch ein vernünftiger und gewissenhafter Mann ihren Wert nicht absprechen kann, und zwar müssen diese Gründe nicht bloß absolut, sondern auch relativ im Vergleich zu den Gründen der entgegengesetzten Ansicht solid wahrscheinlich sein.

Von diesen Systemen gilt uns allein der Probabilismus als haltbar. Der Tutiorismus und, soviel uns bekannt, auch der Probabiliorismus haben heute keine Vertreter mehr. Wir haben also bloß die Äquiprobabilisten als unsere Gegner zu berücksichtigen. Was wir übrigens gegen

Digitized by Google

die Äquiprobabilisten sagen, gilt alles in erhöhtem Maße gegen den Probabiliorismus. Was die Probabilisten von den Äquiprobabilisten trennt, sind folgende zwei Punkte: 1. Die Äquiprobabilisten erlauben nicht mehr, der milderen Ansicht zu folgen, sobald die strengere offenbar oder sicher oder bedeutend wahrscheinlicher (evidenter vel certe vel notabiliter probabilior) ist. 2. Außerdem schränken sie ihr System auf den Fall ein, wo es fraglich ist, ob ein Gesetz überhaupt bestehe oder erlassen worden sei. Ist es also sicher, daß ein Gesetz existiert hat, aber zweifelhaft, ob es noch fortbestehe, so ist man bei ungefähr gleicher Wahrscheinlichkeit der beiden entgegengesetzten Meinungen der strengeren Ansicht zu folgen verpflichtet. Als Grund für diese Einschränkung führen sie das Prinzip an: in dubio melior est conditio possidentis. Damit wird stillschweigend dieses Prinzip zur eigentlichen Grundlage des Äquiprobabilismus gemacht.

Was verstehen aber die Äquiprobabilisten unter der sicher wahrscheinlicheren Ansicht (opinio certe vel evidenter probabilior)? Dieser Ausdruck läßt eine doppelte Deutung zu. Man kann erstens unter der opinio certe probabilior jede Ansicht verstehen, von der wir subjektiv die feste Überzeugung haben, daß sie wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte. Wir sagen: „subjektiv die feste Überzeugung", denn das liegt im Wesen der Wahrscheinlichkeit, daß man nicht sagen kann, eine Meinung sei objektiv wahrer, sondern bloß, sie habe für uns den größeren Schein der Wahrheit. Man kann zweitens darunter auch bloß jene Meinung verstehen, von der wir subjektiv die feste Überzeugung haben, daß sie weit oder ganz bedeutend wahrscheinlicher (certe *et* notabiliter seu longe probabilior) sei als die entgegengesetzte.

Diese beiden Auffassungen sind wesentlich voneinander verschieden. Nach der ersten Auffassung genügt es, daß ich subjektiv die zweifellose Überzeugung habe, die strengere Ansicht sei wahrscheinlicher, um sofort verpflichtet zu sein, ihr zu folgen. Nach der zweiten Auffassung dagegen genügt das noch nicht, sondern erst dann bin ich gehalten, der strengeren Ansicht zu folgen, wenn ich fest überzeugt bin, daß dieselbe an Wahrscheinlichkeit weit oder ganz beträchtlich die gegenteilige Ansicht übertrifft. In diesem zweiten Sinn scheint der hl. Alfons von Liguori die opinio certe probabilior aufgefaßt zu haben, und so gefaßt ist der Äquiprobabilismus nicht mehr wesentlich vom Probabilismus verschieden. Er ist höchstens eine kleine Einschränkung oder genauere Umgrenzung desselben, um ihn vor Mißbrauch zu schützen; oder er gibt eine praktische Regel an die Hand, an der man erkennen kann, ob eine Ansicht noch solid wahrscheinlich ist, denn in den meisten Fällen hört eine Ansicht auf, solid oder sicher wahrscheinlich zu sein, wenn die gegenteilige Ansicht weit oder ganz bedeutend wahrscheinlicher ist.

Wir halten nun zwar theoretisch diese Fassung nicht für unanfechtbar, denn wir sehen nicht ein, warum nicht in einzelnen Fällen eine Ansicht weit wahrscheinlicher sei als die entgegengesetzte, und die letztere trotzdem wahrscheinlich bleibe. Richtiger sagt man also, erst dann sei man verpflichtet, der strengeren Ansicht zu folgen, wenn sie nach moralischer Schätzung an Wahrscheinlichkeit die mildere Ansicht so sehr übertrifft, daß die Wahrscheinlichkeit der letzteren zweifelhaft wird.

Digitized by Google

Doch wie dem auch sei, so scheint der hl. Alfons die opinio certe probabilior verstanden zu haben[1], so scheinen sie auch die bedeutenderen Äquiprobabilisten, wie Aertnys[2] und Marc[3] zu verstehen und so verläßt man prinzipiell den Boden des gewöhnlichen Probabilismus nicht.

Faßt man dagegen den Äquiprobabilismus so auf, daß man immer verpflichtet sei, der strengeren Ansicht zu folgen, sobald man von ihrer größeren Wahrscheinlichkeit fest überzeugt ist; so ist er allerdings ein neues, aber unseres Erachtens unhaltbares System[4]. Wir stellen deshalb folgende Behauptung auf:

Steht unmittelbar und ausschließlich die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung in Frage, so darf man der milderen Ansicht folgen, solange dieselbe solid wahrscheinlich ist, auch wenn die entgegengesetzte Ansicht unzweifelhaft die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wie aus dem Wortlaut unserer Behauptung hervorgeht, gilt der Probabilismus bloß in solchen Fällen, wo es sich einzig darum handelt, ob etwas erlaubt sei oder nicht[5]. Steht also nicht bloß die Erlaubtheit oder Un-

---

[1] So sagt er z. B. in der Theol. mor. l. 1, n. 56: Dum opinio pro lege est certe et sive ulla haesitatione probabilior, tunc opinio illa non potest esse nisi notabiliter probabilior. Et eo casu opinio tutior non erit iam dubia (intellige de dubio stricte sumpto, ut in altera quaestione dicemus), sed est *moraliter aut quasi moraliter certa;* saltem dici nequit amplius stricte dubia, cum pro se *certum habeat fundamentum quod ipsa sit vera.* Werden diese Worte von jeder opinio certe probabilior verstanden, so ist der Beweis ganz unstichhaltig. Es kann uns in vielen Fällen vollständig klar sein, daß die eine Ansicht wahrscheinlicher ist, und ebenso klar, daß die entgegengesetzte nicht aufhört, wahrscheinlich zu sein.

[2] Theol. mor. 1, n. 80 ff.

[3] Institutionis Morales Alphons. I, n. 101.

[4] In diesem Sinne fassen neuere Äquiprobabilisten ihr System auf. So sagt de Caigny (Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano dissertatio 101) unter der opinio certe probabilior, der man zu folgen verpflichtet sei, habe man nicht zu verstehen die opinio probabilissima, quae ad moralem quandam certitudinem pertingat, sondern jede opinio certe probabilior. Quapropter ipsa opinionis probabilioritas non utique tenuis, sed satis gravis, licet minime gravissima, est mensura veritatis iudicii nostri simul ac causa obiectiva certitudinis huius cognitionis. Doch hat de Caigny in seiner neuen Schrift: De gemino probabilismo licito, Brugis 1901, seine Ansicht etwas modifiziert und sucht eine Aussöhnung zwischen Probabilismus und Äquiprobalismus anzubahnen, indem er mehr zur ersten Auffassung des hl. Alfons hinneigt.

[5] Zum Überfluß sei noch einmal wiederholt, daß der Probabilismus nur dann Anwendung finden kann, wenn ein Gesetz oder eine Pflicht wahrhaft zweifelhaft ist, d. h. wenn nicht bloß eitle Spitzfindigkeiten und Sophismen, sondern solide Gründe gegen das Dasein des Gesetzes sprechen. Von Probabilismus kann also keine Rede sein in Bezug auf alle Gesetze und Pflichten, deren Dasein keinen vernünftigen Zweifeln unterliegt, z. B. in Bezug auf die Gebote des Dekalogs und die zahlreichen Schlußfolgerungen, die sich mit Evidenz daraus ergeben. Wenn W. Herrmann (Römische und evangelische Sittlichkeit[2] [1901] 31) behauptet, der Probabilismus sei „die grundsätzliche Gewissenlosigkeit" und gebe das Mittel an die Hand, sich über alle Pflichten hinwegzusetzen u. dgl., so beweist er damit nur, daß seine blinde Voreingenommenheit gegen alles „Römische" (!) ihm auch die klarsten Dinge verschleiert. Herrmann hält sich auch darüber auf, daß wir das Gesetz eine „Schranke der Freiheit" nennen. Das heiße die sittlichen Gesetze zu „Geboten der Polizei" herabwürdigen. Nun, daß die sittlichen Gebote, und zwar auch die zweifellos bekannten, dem gefallenen, sinnlichen Menschen

Digitized by Google

erlaubtheit in Frage, sondern die Gültigkeit eines Vertrages oder eines Sakramentes oder irgend eine Tatsache, z. B. ob jemand ein bestimmtes Alter erreicht, ob er ein bindendes Versprechen gegeben habe, so hat der Probabilismus unmittelbar keine Anwendung. Denn in diesem Falle handelt es sich nicht unmittelbar um die bloße Erlaubtheit einer Handlung, obwohl aus solchen Fragen vielfach Kontroversen über die Erlaubtheit entstehen. Das sind keine Ausnahmen oder willkürlichen Einschränkungen des Probabilismus, sondern nur seine richtige Erklärung. Es wäre z. B. reiner Unverstand, wenn ein Arzt, gestützt auf den Probabilismus, zweifelhafte Heilmittel gebrauchen wollte, solange ihm sichere zu Gebote stehen, denn er hat die Pflicht, für den Kranken in bestmöglicher Weise zu sorgen.

Unser Beweis ist kurz folgender[1]. Ein Gesetz verpflichtet nicht, wenn es nicht sicher promulgiert ist. Nun ist aber ein Gesetz nicht sicher promulgiert, solange es zweifelhaft (dubia) ist, d. h. solange solid wahrscheinliche Gründe dafür sprechen, daß es nie existiert habe oder nicht mehr existiere. Also verpflichtet das Gesetz in diesem Fall nicht.

Daß die Promulgation ein wesentliches Erfordernis jedes Gesetzes ist, wird von allen Theologen und Juristen anerkannt. Daher das Rechtssprüchwort: Lex non promulgata non obligat[2]. Die Promulgation muß ferner feststehen oder sicher sein (moralisch sicher in dem früher S. 427 erklärten Sinn). Nur dann ist uns ein Gesetz wahrhaft und im eigentlichen Sinne bekannt, wenn wir sicher sind, daß es existiert. „Ist ein Gesetz zweifelhaft promulgiert, so ist eigentlich der Zweifel oder die Meinung oder die Frage promulgiert, ob ein solches Gesetz existiere, aber nicht das Gesetz selbst.“[3] Hierzu kommt, daß das Gesetz im allgemeinen für den Menschen eine Last ist, indem es ihm das Recht der Selbstbestimmung einschränkt. Deshalb nimmt man mit Recht an, der Gesetzgeber wolle die Untergebenen nicht verpflichten, wenn sie keine sichere Kunde vom Gesetz erhalten können. Es würde auch zu einem unerträglichen

---

schwer fallen und von ihm einen ernsten Kampf fordern, ist doch eine unleugbare Erfahrungstatsache. Selbst der hl. Paulus seufzt darüber (Röm 7, 18 ff). Jeder, der es ernst nimmt mit dem sittlichen Streben, kann diese Erfahrung an sich machen. Gewiß, je besser der Mensch wird, um so mehr wird er das Gesetz aus Liebe erfüllen; aber trotzdem wird ihm in Stunden der Versuchung das Gesetz zuweilen als ein „Joch“ vorkommen; um wie viel mehr ist dies bei der großen Masse der Menschen der Fall, die sich nicht zu höherer Vollkommenheit emporarbeiten. Sollen wir die Menschen allgemein verpflichten, nicht nur die sicher bekannten Pflichten, sondern auch die zweifelhaften, die vielleicht gar nicht existieren, zu erfüllen? Das wäre pharisäischer Rigorismus. Zur Zeit der Novatianer behaupteten viele, es sei den getauften jungen Witwen nicht erlaubt, sich wieder zu verheiraten. Das hieß gewiß, diesen Witwen eine schwere Last auferlegen und sie nicht geringen sittlichen Gefahren aussetzen. Was antwortet nun der hl. Gregor von Nazianz einem Novatianer? „Welchen Grund kannst du für diese Behauptung vorbringen? Beweise, daß es sich so verhält; kannst du das nicht, so verurteile nicht. Ist die Sache zweifelhaft, so laß Nachsicht und Güte walten“ (Quod si res est dubia, vincat humanitas et facilitas. Orat. 39, n. 19). Selbst der Protestant Heineccius schreibt (Elementa iuris nat. et gent. l. I, c. 1, § 13): Omnia libertati hominis permittit Deus, quae non praecepit vel prohibuit.

[1] Vgl. S. Alphons., Theol. mor. l. 1, tract. 1, n. 63 ff.

[2] S. oben S. 335. [3] S. Alphons. a. a. O. n. 63.

Digitized by Google

Rigorismus führen, die Menschen zu allen wahrscheinlichen Gesetzen verpflichten zu wollen. Das geben auch die Äquiprobabilisten zu, die wenigstens dann sich zu Gunsten der Freiheit aussprechen, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ungefähr ebenso wahrscheinlich sind als die Gründe dafür. Nun wäre es aber eine große Last, alle Menschen zu verpflichten, die verschiedenen wahrscheinlichen Ansichten gegeneinander abzuwägen, um zu sehen, welche wahrscheinlicher seien als die andern und welche nicht.

Mit Recht sagt deshalb der hl. Thomas[1]: Nemo ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante *scientia* illius praecepti, und der hl. Alfons[2]: *Omnes ad asserendum conveniunt*, quod lex, ut obliget, debet esse *certa ac manifesta*, debetque *uti certa manifestari* sive innotescere homini, cui promulgatur. Dem P. Patuzzi, der ihm eingewendet hatte, in den oben angeführten Worten des hl. Thomas habe man unter scientia nicht die sichere, sondern nur die wahrscheinliche Erkenntnis zu verstehen, antwortet der Heilige: Quod sub nomine *scientiae* intelligatur *probabilis notitia*, haec est nova vocabuli significatio, dum *philosophi omnes* cum eodem S. Thoma distinguunt *opinionem* a scientia, quae accipitur ut cognitio certa alicuius veritatis[3]. Wir machen noch auf den Ausdruck probabilis notitia besonders aufmerksam, weil er zeigt, daß nach dem hl. Alfons nicht bloß der eigentliche Zweifel, sondern auch die wahrscheinliche Kenntnis des Gesetzes nicht genügt, um uns zu verpflichten. Deshalb sagt er unter anderem auch: Lex *incerta* non potest certam obligationem inducere. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte annehmen, die Wirkung könne größer sein als die Ursache.

In dem allgemeinen Grundsatz: Lex dubia non obligat ist also unter lex dubia jedes nicht moralisch sichere Gesetz (lex non certa) zu verstehen. Deshalb gibt der hl. Alfons diesen Grundsatz oft in der andern Form wieder: Lex incerta non potest obligationem certam inducere[4]: ein ungewisses Gesetz verpflichtet nicht. Der obige Beweis gilt für alle Fälle, wo die mildere Ansicht solide, wichtige Gründe für sich hat. Deshalb sagt wiederum der hl. Alfons, die Freiheit bleibe dem Menschen sicher, solange sie nicht von einem sichern und offenkundigen Gesetz gebunden werde[5]. Man kann sich mithin darauf berufen, mag nun der Erlaß des Gesetzes oder das Fortbestehen desselben in Frage stehen[6].

---

[1] De veritat. q. 17, a. 3. [2] Theol. mor. l. 1, n. 63.

[3] Ib. l. 1, n. 76. [4] Ib. l. 1, tr. 1, n. 75.

[5] Libertas manet semper certa, usque dum a lege *pariter certa et manifesta* ligatur. Theol. mor. a. a. O. n. 68.

[6] Das ist das ganze Geheimnis des so viel verschrieenen Probabilismus, der seit den Tagen des großen Jesuitenverleumders Pascal so oft als Hetzwaffe gegen die Jesuiten hat herhalten müssen. Was Probabilismus sei, wußten die wenigsten. Das hinderte nicht, sich über die „laxe Moral" der Jesuiten zu entrüsten. Was man aber am wenigsten begreift, ist, daß selbst in gelehrten Werken von Akatholiken sich oft die bodenloseste Unwissenheit hierin breit macht. So z. B. hat sich Gaß (Geschichte der christl. Ethik II, 1, 201 ff) durch seine völlige Unkenntnis nicht abhalten lassen, eine lange Abhandlung über den Probabilismus der Jesuiten zu schreiben. Wer wissen will, was die Jesuiten nicht lehren, dem können wir Gaß empfehlen. Noch neuestens schreibt

Digitized by Google

Im letzteren Falle, wo es sich um das Fortbestehen des Gesetzes handelt, wollen die Äquiprobabilisten nicht erlauben, daß man der milderen Ansicht folge, wenn sie gleich wahrscheinlich ist wie die entgegengesetzte, und sie berufen sich für diese Einschränkung auf den Grundsatz: In dubio melior est condicio possidentis. Allein nur beim negativen Zweifel kann man sich zu Gunsten des Gesetzes auf diesen Grundsatz berufen, d. h. in dem Falle, wo das Gesetz bisher sicher bestanden hat und keine soliden Gründe dafür vorgebracht werden können, daß es aufgehoben sei. Ist es dagegen positiv wahrscheinlich, daß das Gesetz nicht besteht, so kann man sich nicht auf dieses Prinzip berufen. Auch der hl. Alfons, auf den sich die Äquiprobabilisten stützen, läßt in diesem Falle das Prinzip nicht gelten[1].

Die Äquiprobabilisten wenden ein, sobald eine Ansicht sicher wahrscheinlicher (certo probabilior) sei, höre die gegenteilige Ansicht auf, sicher wahrscheinlich zu sein. Wir geben zu, die eine Ansicht kann die andere so weit an Wahrscheinlichkeit übertreffen, daß letztere aufhört, sicher wahrscheinlich zu sein; aber daß immer, sobald die eine Ansicht unzweifelhaft die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, die entgegengesetzte aufhöre, solid wahrscheinlich zu sein, geben wir nicht zu. Wir können in vielen Fällen überzeugt sein, daß die eine Ansicht, sowohl was die Autorität als die inneren Gründe angeht, an Wahrscheinlichkeit die entgegengesetzte übertrifft, und trotzdem die Überzeugung haben, daß diese letztere noch solid wahrscheinlich bleibt. Es ließe sich leicht aus den Werken des hl. Alfons dartun, daß dieser große Moralist derselben Ansicht war. Derselbe hat überhaupt nicht die Absicht gehabt, ein wesentlich neues System aufzubringen, er wollte nur durch genauere Formulierung und Umgrenzung den Probabilismus vor der Gefahr des Mißbrauches schützen[2].

Harnack (Dogmengeschichte III 641): „Dieser Orden (der Jesuiten) hat mit Hilfe des Probabilismus fast alle Todsünden in läßliche Sünden umgewandelt. Er hat fort und fort Anweisungen gegeben, im Schmutze zu wühlen, die Gewissen zu verwirren und Sünde durch Sünde zu tilgen"!! Ein besonderes Denkmal verdient der „Justizausschuß" des Bundesrates, der im Jahre 1872 in seinem „Gutachten" über das Jesuitengesetz schrieb: „Der Probabilismus der Jesuiten berechtigt gegen das Gewissen zu handeln (!), wenn nur Gründe von einigem Belange dafür sprechen." Dieser Satz bildet die Hauptbegründung für das Jesuitengesetz! (Vgl. Heiner, Der Jesuitismus 78.)

[1] Auf die Frage, ob ein Gebot noch verpflichte, wenn es zweifelhaft ist, ob dasselbe durch die Gewohnheit aufgehoben sei, antwortet er: In *dubio* de consuetudine possidet praeceptum, unde potenda est dispensatio; secus si *probabile* sit adesse consuetudinem (Theol. mor. l. 3, n. 290; ebenso l. 3, n. 112, q. 3). Noch in der letzten Ausgabe, die zu Lebzeiten des Heiligen erschienen ist, lesen wir: Quid in dubio, an impleveris legem? Respondetur: In dubio negativo teneris implere, secus in positivo (a. a. O. l. 1, n. 99).

[2] Wir haben dies eingehender nachgewiesen im Artikel: „Zur Verständigung in der Probabilismusfrage" im Pastor bonus 1896, 161 ff; über die Einwendungen gegen den Probabilismus vgl. Cathrein, Philosophia moralis[4] n. 208. Über die ganze Kontroverse zwischen Probabilisten und Äquiprobabilisten vgl. man auch Bouquillon, Theol. mor. fundam.[2] 570 ff; Ballerini, Dissertatio de morali systemate S. Alphonsi und desselben Opus theologicum morale t. I; Noldin J. S., Moralsysteme (Kirchenlexikon[2]) und Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1896; Heimbach, Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme, Fulda 1894; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 74 ff; Huppert, Art. „Probabilismus" im Katholik 1893; Göpfert,

Digitized by Google

Wenn ein neuerer Verteidiger des Äquiprobabilismus behauptet, nur die Ansicht sei im eigentlichen Sinne wahrscheinlich, welche sich verglichen mit der entgegengesetzten Ansicht auf einen gewichtigeren Grund stütze [1], so ist die Behauptung logisch unhaltbar. Freilich wendet P. Jansen C. SS. R. ein: „Mit probabilitas proprie dicta wird hier von de Caigny offenbar nicht die Probabilität in jedwedem Sinne gemeint, sondern diejenige, welche, obgleich an sich nicht verbindend, dennoch an und für sich ein Anrecht besitzt, der weniger probablen vorgezogen zu werden bei der Wahl einer Handlungsnorm: damit wird behauptet, daß einfachhin probabel, d. h. einfachhin annehmbar prae alia opposita sententia qualicumque, bloß jene Meinung ist, welche sich dem die Wahrheit suchenden Verstande eher als der nach persönlichem Ermessen vermeintlichen Wahrheit ähnlich (= verisimile = probabile) als von dieser Wahrheit abweichend dartut." [2] Wir halten es für einen Mißbrauch, in der Kontroverse über den Probabilismus dem Worte probabel einen solchen von der allgemein angenommenen und herkömmlichen gänzlich verschiedenen Sinn zu unterschieben. Das bringt nur Verwirrung in die Kontroverse. Dann aber leugnen wir, daß es eine solche nicht sichere Ansicht gebe, die an und für sich ein Anrecht besitze, der entgegengesetzten, und zwar auch der kontradiktorisch entgegengesetzten, Ansicht vorgezogen zu werden. Wer das behauptet, leugnet das oben erklärte und begründete Prinzip: Lex dubia non obligat, oder wie der hl. Alfons dasselbe auch formuliert: Lex incerta non potest producere certam obligationem. Wir setzen ferner voraus, daß die opinio minus probabilis sich nicht auf rein persönliches Ermessen, sondern auf objektiv solide Gründe stütze, denen auch ein aufrichtig nach Wahrheit strebender Geist ihren Wert nicht abstreiten kann. Unter dieser Voraussetzung haben wir zwei meist kontradiktorisch entgegengesetzte Meinungen, die beide nicht sicher sind, aber beide den Schein der Wahrheit an sich tragen (verosimilia). Mag auch der Schein der Wahrheit auf der einen Seite größer sein, so kann doch dieser Schein trügen; vielleicht ist die wahrscheinlichere Meinung objektiv falsch. Es hat viele Meinungen gegeben, die früher als wahrscheinlicher galten, aber später als unrichtig erkannt wurden.

Wenn die Äquiprobabilisten immer wieder behaupten, man müsse der wahrscheinlicheren Ansicht folgen, wenn sie für das Gesetz spricht, so antworten wir mit dem hl. Alfons: Man zeige uns endlich, wo dieses Gesetz geschrieben stehe? [3]

Moraltheologie I (1897) 167; Arendt, Apologeticae de aequiprobabilismo Alphonsiano a P. J. de Caigny exaratae Crisis, Friburgi 1897. — Von den Verteidigern des Äquiprobabilismus nennen wir besonders: Aertnys, Theol. mor. (1890); Marc, Instit. mor. Alphons. (1893); Pruner, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie[2] (1903); de Caigny, Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano dissertatio, Tornaci 1894, und desselben De gemino probabilismo licito, Brugis 1901; Jansen C. SS. R., La question Liguorienne (Revue thomiste).

[1] De Caigny a. a. O. 44: Probabilitas proprie dicta exigit motivum relative gravius.

[2] Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie (1900) 489.

[3] Peto ab adversariis, ut indicent (si possunt) ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter opiniones probabiles probabiliores sequi? Haec lex quidem, prout universalis, deberet omnibus esse nota et certa; at quomodo ista lex certa dici potest, cum communis sententia doctorum, saltem longe maior illorum pars post tantum discrimen absolute asserant, hanc legem non adesse? Usquedum igitur de tali lege dubitatur, opinio quod adsit haec lex sequendi probabiliora, quamvis alicui videatur probabilior, numquam tamen lex dici poterit, sed appellanda erit mera opinio, utpote ex fallibili motivo deducta, quae vim nequaquam habet ut lex obligandi. Dissertat. de usu moderato opin. probab. etc. bei Arendt

Digitized by Google

Siebtes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel.

Von der Sünde.

§ 1. Begriff und Wesen der Sünde.

Der Reihe nach haben wir die verschiedenen Ursachen und Bestandteile untersucht, die zum Zustandekommen der sittlich guten bzw. sittlich schlechten Handlungen mitwirken. Es bleiben uns noch zwei Eigenschaften zu betrachten, die mit der Gutheit und der Bosheit der menschlichen Handlungen zusammenhangen: die Sünde und das Verdienst.

1. Das Gesetz ist die verpflichtende allgemeine Richtschnur unseres Handelns. Die Übertretung desselben ist die Sünde. Und da jedes Gesetz wenigstens mittelbar seine verpflichtende Kraft vom göttlichen Willen hat, so kann die Sünde definiert werden: die freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes oder die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens.

Man pflegt schwere und läßliche Sünden zu unterscheiden. Die schwere Sünde ist eine Übertretung des göttlichen Willens, welche Gott so beleidigt, daß sie das Freundschaftsband zwischen ihm und dem Menschen zerreißt und diesen von seinem letzten Ziele abwendet. Weil sie dem Menschen die Freundschaft Gottes und das ewige Leben raubt, wird sie auch Todsünde genannt. Die läßliche Sünde dagegen hebt das Freundschaftsverhältnis, oder wenn dieser Ausdruck gestattet ist, das gute Einvernehmen zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer nicht auf.

Die Zulässigkeit dieser Unterscheidung beruht darauf, daß wir nicht annehmen können, jede geringfügige Mißachtung des göttlichen Willens, besonders

---

a. a. O. 372. Dieses Argument gilt heute noch ebensogut als vor 150 Jahren. — Erwähnt sei hier noch der Beweis, mit dem P. L. M. Wouters C. SS. R. in der Zeitschrift Divus Thomas den Äquiprobabilismus zu stützen sucht. Deus nequit rationabiliter permittere ac proin non permittit actionem, quae legis aeternae absolutae sive antecedentis dictae (legis nimirum quam Deus independenter ab errore hominum statuit atque necessario prosequitur amore) contemptum involvit, i. e. qua praedictae legis *transgressionem* magis quam *adimpletionem* sectamur. Iam vero, huiusmodi actionem permitteret permittendo, ut opinionem faventem libertati sequamur, quum opinionem faventem legi probabiliorem habemus. 1. Wir retorquieren zunächst das Argument gegen die Äquiprobabilisten: Gott kann auch eine Handlung nicht erlauben, qua *aeque transgressionem* quam adimpletionem legis antecedentis sectamur. 2. Direkt antworten wir: Gott kann eine solche Handlung nicht erlauben, wenn uns die lex antecedens sicher bekannt ist, *concedo*, wenn wir vom Dasein eines solchen Gesetzes eine sichere Kenntnis haben können, *nego*. Unter Voraussetzung dieser Unkenntnis ist es auch nicht wahr, daß unsere Handlung, auch wenn sie vielleicht materiell gegen das Gesetz ist, eine Verachtung des göttlichen Gebotes involviere. Vgl. Cathrein, Philosophia mor.[4] n. 208, obi. 8.

Digitized by Google

wenn sie nur halbfreiwillig ist, sei im stande, das Freundschaftsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu zerstören und den Menschen von seinem Endziel abzuwenden. Ein weiser Vater wird nicht wegen jeder geringfügigen Beleidigung dem Sohne seine Liebe entziehen und ihn schwer züchtigen, und auch unter wahren Freunden wird das gute Einvernehmen nicht durch jede geringfügige Beleidigung zerstört.

Aber wann ist eine Sünde eine *schwere*, oder woran erkennt man, daß eine Sünde eine schwere Beleidigung Gottes ist? Zur schweren Sünde ist erfordert a) eine *wichtige Sache*; b) volle *Erkenntnis* derselben und endlich c) volle *Einwilligung*. Also *nur* wenn der göttliche Wille in einer wichtigen, belangreichen Sache und zwar mit voller Erkenntnis und voller Einwilligung übertreten wird, haben wir eine schwere Sünde. Denn nur in einem solchen Falle erkennen wir, daß Gott gewissermaßen mit der *ganzen Wucht seiner höchsten Autorität* von uns Gehorsam verlangt, daß wir also diesen Gehorsam nicht verweigern können, ohne Gottes Autorität, wenigstens virtuell, zu verachten und seiner Freundschaft verlustig zu gehen. Gerade *in dieser (virtuellen) Verachtung der göttlichen Autorität und der göttlichen Freundschaft* liegt der innerste Kern der schweren Sünde[1].

Ein Vergleich möge uns das Wesen der schweren Sünde in etwa anschaulicher machen. Wenn ein Vater seinem Sohn ein ernstes, nachdrückliches Gebot gibt, so erkennt dieser, daß er das Gebotene nicht mehr unterlassen kann, ohne die väterliche Autorität zu mißachten, den Vater zu beleidigen und sein Wohlwollen und seine Liebe, soviel an ihm liegt, zu verscherzen. Übertragen wir dieses auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, so ist die Notwendigkeit, in die wir uns durch den göttlichen Willen versetzt sehen, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen, um seine Autorität nicht zu mißachten und ihn zu beleidigen, die *Verpflichtung*. Das Zuwiderhandeln gegen diese Verpflichtung ist die Sünde. Natürlich ist das Verhältnis des Kindes zu seinem Vater nur ein schwaches Bild der innigen Beziehung des Menschen zu Gott. Der Mensch hat von Gott nicht bloß das leibliche Leben, sondern alles, was er ist und besitzt, ja er muß es von ihm jeden Augenblick durch die Erhaltung gewissermassen von neuem geschenkt bekommen; er kann ohne Gottes Mitwirkung nichts denken oder tun; er ist für Gott geschaffen, und auch nur in Gott kann er sein wahres, vollkommenes Glück erreichen. Wenn deshalb der Mensch seinem Schöpfer den Gehorsam verweigert und dessen Autorität mißachtet, d. h. *sündigt*, so liegt in einer solchen Tat eine Bosheit, für die es in menschlichen Verhältnissen nichts ähnliches gibt.

Die Bosheit jeder *Sünde*, sowohl der schweren als der läßlichen, setzt notwendig den *gebietenden* Willen Gottes voraus, so daß eine eigentliche Sünde ohne göttliches Gebot nicht möglich ist. Damit ist nicht gesagt, daß die *ganze* Bosheit der Sünde das göttliche Gebot voraussetze. Denn wie früher gezeigt wurde (S. 155 ff), wären auch ohne göttliches Gebot, Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. dgl. in etwa böse und verabscheuens-

[1] Deshalb sagt treffend der hl. *Thomas* (2, 2, q. 104, a. 3): Peccatum consistit in hoc quod homo, *contempto Deo*, commutabilibus bonis inhaeret.

Digitized by Google

wert. Aber sie hätten noch nicht die Bosheit der Sünde, weil diese in der Übertretung des göttlichen Gebotes besteht. In diesem Sinne läßt sich behaupten, der Satz: „Manches ist nicht deshalb böse, weil es verboten, sondern verboten, weil es böse ist", gelte bloß mit Rücksicht auf das positive Gesetz, aber nicht mit Rücksicht auf das natürliche Sittengesetz; denn die eigentliche und volle Bosheit (malitia completa), welche die Sünde zur Sünde macht, setzt notwendig ein Gesetz voraus[1].

2. Man kann in einer und derselben Sünde, wenigstens in der schweren, mit Grund eine mehrfache Bosheit unterscheiden. Die Sünde ist vor allem im Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur, sie ist gewissermaßen eine Herabwürdigung derselben, und diese Bosheit ist in Bezug auf die Sünden gegen das Naturgesetz unabhängig vom göttlichen Gebot. Sodann ist jede Sünde gegen das allgemeine Wohl der Menschen, welches durch das Gesetz erreicht werden soll. Endlich zerstört die Sünde das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Sünde ist eine Auflehnung gegen die göttliche Autorität oder eine virtuelle Mißachtung derselben, somit ein Ungehorsam gegen Gott, eine dem höchsten Herrn zugefügte Unehre und ein schwerer Undank gegen den größten Wohltäter. Sie ist deshalb auch im Widerspruch mit der Liebe, die der Mensch Gott, seinem höchsten Gute, und sich selber schuldet, indem sie ihn von seinem Endziel abwendet und der göttlichen Gerechtigkeit überantwortet. Mit Fug und Recht vergleicht man die schwere Sünde mit dem Selbstmord. Wie der Selbstmörder sich seines zeitlichen Lebens beraubt, so beraubt sich der Sünder der Liebe Gottes und dadurch des ewigen Lebens und überliefert sich dem ewigen Verderben. Jede Sünde ist deshalb eine Torheit im schlimmsten Sinne des Wortes.

3. Vergleichen wir mit der gegebenen Begriffsbestimmung der Sünde noch einige Begriffsbestimmungen, die uns bei neueren Schriftstellern begegnen, so fällt das Ungenügende und Unrichtige derselben von selbst in die Augen. Die sogenannte „spekulative Theologie" innerhalb des Protestantismus versteht unter Sünde vielfach nur eine bloße Negation, ein Nichtvorhandensein des Guten oder gar nur einen geringeren Grad des Guten. Andere nennen die Sünde sogar einen notwendigen Durchgangspunkt zur Tugend. Wieder andere erblicken in der Sünde nur eine Abweichung vom Imperativ der Sittlichkeit oder eine Umkehr der Triebfeder der Vernunft (die Kantische Schule) oder ein Überwiegen des sinnlichen Triebes über das geistige Lebensprinzip (Schenkel). Noch andern gilt die Sünde als ein Abweichen von der naturgemäßen Lust und Neigung des Herzens oder als eine Unlust verursachende Hemmung des Gottesbewußtseins durch das Selbstbewußtsein (Schleiermacher)[2].

---

[1] Dies scheint uns die einzige haltbare Erklärung der bekannten Stelle des hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 71, a. 6 ad 4).

[2] Über diese und andere Ansichten, besonders innerhalb der protestantischen Bekenntnisse vgl. Herzog, Realenzyklopädie, Artikel „Sünde". Luthardt (Kompendium der theol. Ethik 78) nennt die Sünde „das Nichtseinsollende". Die Sünde sei nicht auf den Akt beschränkt, sondern umfasse auch jeden Fehler, jede Neigung, die mit dem Gesetze Gottes im Widerspruch stehe. Das ist unrichtig. Setzen wir den Fall, jemand sei längere Zeit dem Trunk ergeben gewesen. Nun bekehrt er sich auf-

Digitized by Google

Noch leichter machen sich ihre Aufgabe die meisten neueren Moralphilosophen. Sie sprechen einfach von der Sünde gar nicht mehr[1]. Natürlich. Wie sollte man noch von Sünde reden können, wenn man jeden Glauben an einen persönlichen Gott, an ein von ihm ausgehendes natürliches Sittengesetz sowie an die persönliche Unsterblichkeit als Irrwahn behandelt! Ob aber damit die Sünde und das Schuldbewußtsein aus der Welt geschafft ist? Man vergegenwärtige sich auch die Folgen eines solchen Standpunktes. Gibt es keine Sünde, so gibt es selbstverständlich auch keine Gewissenspflicht. Nur auf Grund göttlicher Ermächtigung kann ein Mensch uns im Gewissen verpflichten. Ist aber die Gewissenspflicht beseitigt, so sind die menschlichen Gesetze nur Androhungen von zeitlichen Strafen, und derjenige wäre ein Tor, der sich um diese Gesetze viel kümmerte, wenn er sie zu seinem Vorteil straflos übertreten kann, namentlich wenn er der Überzeugung lebt, daß mit dem Tode alles zu Ende ist.

§ 2. Die verschiedenen Arten von Sünden.

1. Man unterscheidet die materielle und formelle Sünde. Handelt jemand aus Unwissenheit oder unfreiwillig gegen ein göttliches Gebot, so ist dies bloß eine materielle Sünde. Die Tat ist zwar gegen das göttliche Gebot, kann aber als Übertretung dem Menschen nicht zugerechnet werden, weil er sie als solche nicht erkannt und mithin auch nicht freiwillig gewollt hat. Die formelle Sünde dagegen ist die bewußte und freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes.

2. Ferner unterscheidet man die aktuelle und habituelle Sünde oder die sündige Tat und die nach der Sünde bleibende Schuld. Die aktuelle Sünde ist die Übertretung des göttlichen Willens, sie geschieht vielleicht in einem Augenblick. Die habituelle ist der Sündenzustand, der nach der Übertretung noch zurückbleibt. Auch unter Menschen dauert die Beleidigung, die der eine dem andern zugefügt hat, nach geschehener Tat so lange moralisch fort, bis Genugtuung geleistet worden ist.

3. Je nachdem die Sünde in einem verbotenen Tun oder Unterlassen besteht, unterscheidet man Begehungs- und Unterlassungssünden. Die Begehungssünden verstoßen gegen ein Verbot, die Unterlassungssünden gegen ein Gebot.

4. Je nachdem die Sünden sich nur in der Seele des Menschen vollziehen oder auch nach außen in die sichtbare Erscheinung treten, unterscheidet man rein innere und äußere Sünden. Die ersteren werden auch Ge-

---

richtig und beginnt ein neues tugendhaftes Leben. Durch Reue und Beicht werden die Sünden alle getilgt. Auch alle bösen Neigungen? Keineswegs. Dem Neubekehrten wird es noch manchen harten Kampf kosten, bis er die böse Neigung gründlich überwunden. Ja manche Kinder ererben von ihren Eltern böse Neigungen. Sind diese Neigungen schon Sünden? Nein, wohl aber sind sie die Wirkung der Sünde (der Eltern) und die Quelle, aus der (allerdings abhängig vom freien Willen) manche Sünden hervorgehen werden.

[1] So z. B. v. Gizycki (Moralphilosophie), Laas u. a.

Digitized by Google

dankensünden genannt, worunter jedoch auch die Willensakte selbstverständlich miteinbegriffen sind. Die äußeren Sünden zerfallen in Wort- und Werk- oder Tatsünden.

5. Mit Rücksicht auf die Person, gegen welche die Sünde zunächst und unmittelbar gerichtet ist, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Mittelbar oder indirekt ist natürlich jede Sünde eine Sünde gegen Gott.

§ 3. Die sogenannte philosophische Sünde.

Die Sünde ist die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens. Sie hat also zur Voraussetzung, daß man die Tat (Unterlassung), zu der man sich zu entschließen im Begriffe steht, irgendwie als von Gott, dem höchsten Gesetzgeber, verboten (geboten) erkenne. Denn wie kann man Gottes Befehl mißachten und ihn beleidigen, wenn man nicht wenigstens eine dunkle Ahnung davon hat, daß er etwas befohlen oder verboten habe?

Hieraus entspringt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Es gibt ja heute Unzählige, die behaupten und vielleicht auch zeitweilig glauben, es gebe keinen Gott, das ganze Universum mit all seinen Wunderwerken und Gesetzen sei das Werk des blinden Zufalls. Ist nun ohne Erkenntnis Gottes eine Sünde nicht möglich, so können, scheint es, Menschen in einem solchen Zustand gar nicht mehr sündigen. Sie können ehebrechen, betrügen, Urkunden fälschen, ohne Gott zu beleidigen. Sie mögen sich zwar bewußt sein, daß diese bösen Taten gegen die Vernunft und die rechte Ordnung verstoßen, aber sie haben ja keine Kenntnis davon, daß sie Gott beleidigen. Ihre bösen Werke sind also wohl Verstöße gegen die Vernunft (peccata philosophica), aber keine eigentlichen Sünden, d. h. keine Beleidigungen Gottes (peccata theologica).

Diese Ansicht, die ehemals auch unter den Theologen einige Anhänger zählte, ist heute fast allgemein aufgegeben[1]. Wir behandeln diese Frage hier nur von ihrer rein philosophischen Seite. Aber auch vom Standpunkte der bloßen Vernunft ist die Möglichkeit einer philosophischen Sünde im genannten Sinn in Abrede zu stellen, und zwar aus folgendem Grund.

Viele sittlichen Grundsätze sind jedem Menschen einleuchtend (S. 394 ff) und jeder kommt leicht zur Überzeugung, daß sie der Willensausdruck einer über den Menschen stehenden Autorität, also nicht bloß spekulative Wahrheiten, sondern

---

[1] Einige berufen sich zum Beweis der Unmöglichkeit der sogenannten philosophischen Sünde auf folgende von Papst Alexander VIII. am 24. August 1690 verurteilte These: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis: philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Zu der Benennung peccatum philosophicum scheint der hl. Thomas Veranlassung gegeben zu haben, der behauptet (S. th. 1, 2, q. 71, a. 6 ad 5), die Sünde werde von den Theologen hauptsächlich unter der Rücksicht der Beleidigung Gottes, von den Philosophen dagegen unter der Rücksicht der Vernunftwidrigkeit betrachtet. Über die ganze Frage vgl. Viva, Trutina theol. thesium damnatarum, und Ballerini, Opus theol. mor. I, 444.

Digitized by Google

unbedingte Gebote sind, die von unserem Willen Unterwerfung verlangen. Wir urteilen nicht bloß: Es ist unvernünftig, Ehebruch, Mord, Meineid u. dgl. zu begehen, sondern: Es ist absolut unerlaubt oder verboten, so zu handeln; du sollst nicht morden, ehebrechen usw. Jeder fühlt diese Gebote als Forderungen, die ihm ohne sein Zutun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt werden und die ihn auch dann verpflichten, wenn ihn kein menschliches Auge sieht und niemand auf Erden zur Rechenschaft ziehen kann. Wenn nun jemand mit freier Überlegung ein solches Vernunftgebot in einer offenbar wichtigen Sache übertritt, so hat er notwendig wenigstens das dunkle Bewußtsein, daß er das Gebot einer höheren Macht verletzt und sich dadurch eine schwere Schuld zuzieht. Seine Tat ist eher die Frucht einer frevelhaften Nichtanerkennung als eines Mangels an Erkenntnis. Mag sich einer auch noch so zureden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Überzeugung nie, und wenn er im Begriffe steht, das Naturgesetz in einer offenbar schweren Sache zu übertreten, so wird das Gewissen vor der Tat ihm zurufen: Du sollst nicht, es ist absolut unerlaubt, und nach geschehener Tat wird es seine rächende Stimme erheben.

Gerade diese Stimme des Gewissens, die uns, besonders im Augenblick der Versuchung zu einem schweren Vergehen, das natürliche Sittengesetz wenigstens dunkel als ein heiliges, absolut unverletzliches vorhält, ist oft das letzte Band, durch das Gott den Irrenden immer wieder zu sich heranzieht.

Wenn man übrigens auch annehmen wollte, es gebe Menschen, die infolge hartnäckiger Verkehrtheit die feste Überzeugung haben, es gebe keinen Gott, und in diesem Zustand sittlich Verwerfliches tun, so würden dieselben doch nicht schuldlos sein. Denn die Unwissenheit ist schuldbar; schuldbar ist deshalb auch alles, was voraussichtlich aus dieser Unwissenheit folgt.

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1. Begriff und Wesen des Verdienstes.

1. Unter Verdienst versteht man den Anspruch oder das Anrecht auf Belohnung, das eine freie Handlung besitzt wegen des Vorteils, den sie einem andern gewährt. Diesen Begriff verbinden tatsächlich alle mit dem Worte Verdienst. Wenn wir sagen, jemand habe sich bei einem andern Verdienst erworben, so wollen wir damit ausdrücken, er habe ihm irgend eine Dienstleistung freiwillig erwiesen oder ihm sonst freiwillig einen Vorteil verschafft und besitze deshalb bei ihm ein Anrecht auf einen Gegendienst (Belohnung). In diesem Anrecht auf Belohnung besteht das Verdienst. Das Gegenteil des Verdienstes ist das Mißverdienst. Mißverdienstlich oder Strafe heischend ist eine Handlung, insofern sie einem andern ungerecht ein Übel zufügt [1].

[1] Während wir in Bezug auf das Hauptwort zwischen Verdienst und Mißverdienst unterscheiden, wird das Zeitwort verdienen sowohl in Bezug auf Belohnung als Strafe gebraucht. Eine böse Handlung verdient Strafe.

Digitized by Google

Das Mißverdienst ist nicht mit der Schuld zu verwechseln. Das Mißverdienst ist die Folge der Schuld und hat diese zur notwendigen Voraussetzung. Nur wegen der begangenen Schuld verdient jemand Strafe. Die Schuld (debitum culpae) besteht darin, daß jemand wegen einer Gesetzesverletzung das Mißfallen, die Feindschaft Gottes gebührt; das Mißverdienst (debitum poenae) dagegen darin, daß ihm wegen der Gesetzesübertretung (Schuld) Strafe gebührt.

2. Damit eine Handlung verdienstlich sei, muß sie sich auf andere beziehen. Das Verdienst fordert Vergeltung. Die Vergeltung aber ist Sache der Gerechtigkeit, setzt also, wie diese, getrennte Rechtsträger voraus. Niemand kann gegen sich selbst im eigentlichen Sinne gerecht sein. Sie muß ferner nicht bloß andern irgendwie zum Vorteil oder zur Ehre gereichen, sondern auch freiwillig sein, und zwar insofern sie andern Vorteil bringt. Niemandem wird zum Verdienste angerechnet, was er bloß aus Zerstreuung oder Unwissenheit oder gezwungen zu fremdem Nutzen getan hat. Ebenso ist zum eigentlichen Verdienste erfordert, daß derjenige, der die Pflicht der Vergeltung hat, irgendwie die Verpflichtung übernommen habe, den ihm geleisteten Dienst zu belohnen. Dem eigentlichen Verdienst entspricht die Pflicht der Gerechtigkeit zur einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Pflicht setzt einen genau bestimmten Gegenstand voraus, auf den sie sich bezieht. Die Gerechtigkeit verlangt nicht bloß Vergeltung im allgemeinen, sondern eine dem Verdienst nach Gleichheit gebührende Vergeltung. Eine solche Bestimmung kann aber nur durch das wenigstens stillschweigende Einverständnis dessen, der die Vergeltung zu leisten hat, geschehen. Hiergegen ließe sich einwenden: wer einem andern eine Wohltat erweise, erlange bei diesem ein Verdienst, unabhängig davon, ob letzterer vorher sich zu etwas verpflichtet habe oder nicht. Allerdings, aber nur ein Verdienst im uneigentlichen Sinne. Dem eigentlichen Verdienst entspricht immer eine strenge Pflicht zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Verpflichtung ist aber in dem angegebenen Falle nicht vorhanden. Wer z. B. für einen andern vertragsmäßig den Garten bebaut, verdient im eigentlichen und strengen Sinne seinen Lohn; wer dagegen aus freien Stücken einem andern hilft, hat dieses Verdienst nicht. Wohl aber kann es eine Pflicht der Billigkeit und Dankbarkeit sein, daß er eine Belohnung erhalte[1]. Wir handeln hier hauptsächlich vom Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne. — Das letzte Erfordernis zum Verdienste ist, daß die Handlung nicht als eine bloße vertragsmäßige Gegenleistung für einen schon empfangenen Vorteil angesehen werden könne. Wenn ein Arbeiter die ganze Woche das leistet, was er vertragsmäßig leisten muß und wofür er schon beim Beginn der Woche vorausbezahlt wurde, so erlangt er durch diese Arbeit kein Verdienst mehr, sondern trägt die Schuld ab. Ebenso wer ein empfangenes Darlehen zurückerstattet, erlangt durch diese Zurückerstattung an und für sich und von besondern Umständen abgesehen kein Verdienst.

---

[1] Das Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne wird von den Theologen meritum condignum oder de condigno genannt, das Verdienst im weiteren Sinne dagegen meritum congruum oder de congruo.

Digitized by Google

3. Man unterscheidet das sittliche und nicht sittliche (physische) Verdienst. Das sittliche Verdienst besitzt die Handlung auf Grund ihrer sittlichen Gutheit, oder insofern sie sittlich gut ist. Das nicht sittliche Verdienst dagegen ist jenes, welches der Handlung ohne Rücksicht auf ihre sittliche Gutheit zukommt. Ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Wert verdient die Arbeit des gedungenen Dieners ihren Lohn. Unserer Aufgabe entsprechend reden wir hier hauptsächlich vom sittlichen Verdienst.

Das sittliche Verdienst kann doppelter Art sein, oder genauer, auf einem doppelten Rechtstitel beruhen: auf dem der ausgleichenden und dem der austeilenden Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit vergilt die Leistung nach voller Gleichheit. Die Verpflichtung zu einer dem Empfangenen gleichkommenden Gegenleistung kann nur aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag hervorgehen. Die austeilende Gerechtigkeit hingegen vergilt nach Maßgabe eines Verhältnisses (S. 322). Sie sucht zu bewirken, daß Belohnung und Verdienst bzw. Strafe und Mißverdienst in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Wer doppelt soviel Verdienst hat als ein anderer, soll auch doppelt soviel von den öffentlichen Gütern und Wohltaten erhalten. Von diesem letzteren Verdienst kann streng genommen bloß in Bezug auf ein öffentliches Gemeinwesen die Rede sein. Nur nach Analogie kann man auch in andern Gemeinwesen von einem solchen Verdienst sprechen.

4. Die Grundlage des eigentlichen Verdienstes ist dem Gesagten zufolge dieselbe wie die des Rechtes[1]. Die Gerechtigkeit will, daß jeder das Seinige erhalte. Wenn deshalb der eine dem andern von dem Seinigen ohne Verzicht auf seine Rechte mitteilt, so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß ihm der letztere das Empfangene vergelte. Zwischen Privatpersonen entsteht eine derartige Verpflichtung aus Gerechtigkeit nur auf Grund eines Übereinkommens, der Gesellschaft gegenüber aber kann ein Glied derselben sich ein Verdienst erwerben ohne eigentlichen Vertrag. Denn der Vorsteher der Gesellschaft ist durch das Naturgesetz gehalten, die öffentlichen Belohnungen oder Strafen nach Maßgabe der austeilenden Gerechtigkeit, d. h. nach dem Verhältnis des Verdienstes oder Mißverdienstes, zu verteilen.

Das Verdienst im weiteren Sinne greift über das Gebiet der strengen (austeilenden oder ausgleichenden) Gerechtigkeit hinaus und besteht in der Pflicht der Billigkeit oder Dankbarkeit, welche auch dort einen Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung herzustellen sucht, wo die strenge Gerechtigkeit keine Forderungen erhebt[2].

§ 2. Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott.

Man unterscheidet ein doppeltes Verdienst des Menschen bei Gott: ein natürliches und ein übernatürliches, je nachdem es auf die natürliche oder übernatürliche Belohnung (Glückseligkeit) gerichtet ist und durch die natür-

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 21, a. 3: Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, *quae fit secundum iustitiam.*

[2] Über die Grundlage des Verdienstes s. Meyer, Instit. iuris nat. I, n. 203.

Digitized by Google

lichen Kräfte oder die übernatürliche Gnadenhilfe erworben wird. Vom übernatürlichen Verdienste, das in der gegenwärtigen Ordnung, wo der Mensch durch Gottes Huld zur übernatürlichen Seligkeit berufen ist, allein im eigentlichen Sinne Verdienst genannt wird, handelt die Theologie. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem natürlichen Verdienst und fragen, ob und inwieweit der Mensch innerhalb der natürlichen Ordnung Verdienst erwerben könne.

Es scheinen nämlich dem Menschen die notwendigen Bedingungen zum Erwerb eines Verdienstes bei Gott abzugehen. Er kann durch all sein Tun und Lassen dem Unendlichen keinen Vorteil oder Nutzen verschaffen. Gott bedarf unserer Dienste nicht. Er kann durch dieselben nicht vollkommener und glückseliger werden. Auch gehört all das Unsrige mehr ihm zu eigen als uns, so daß wir ihm nur das Seinige wiedererstatten. Trotzdem behaupten wir: *Alle unsere sittlich guten Handlungen sind verdienstlich vor Gott.*

Sowohl kraft seiner *austeilenden* als seiner *ausgleichenden Gerechtigkeit* muß Gott die sittlich guten Handlungen des Menschen belohnen.

a) Es ist Pflicht eines jeden Regenten, in dem ihm unterstehenden Gemeinwesen für das allgemeine Wohl Sorge zu tragen. Das gilt für den Vorgesetzten der einzelnen Genossenschaften; es gilt in noch höherem Grade für den Lenker und Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft. Die Sorge für das allgemeine Wohl fordert aber, daß die Beobachtung der zum Gemeinwohl erlassenen Gesetze belohnt, die Übertretungen bestraft werden. Denn Lohn und Strafe sind die einzig wirksamen Mittel, um freie Wesen zur Beobachtung der Gesetze nachdrücklich anzuhalten. Also muß Gott als Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft die sittlich guten Handlungen belohnen und die bösen bestrafen, und zwar kraft seiner austeilenden Gerechtigkeit.

b) Damit der Mensch ein Anrecht auf Belohnung von seiten Gottes erwerbe, ist nichts erforderlich, als daß er freiwillig etwas dem Allerhöchsten Wohlgefälliges tue, womit dieser die Verheißung einer Belohnung verknüpft hat. Nun aber treffen bei allen sittlich guten Handlungen beide Bedingungen zu. Also erwirbt sich der Mensch durch jede sittlich gute Handlung ein Verdienst bei Gott. Wir erwerben bei einem Menschen ein Anrecht auf Lohn, wenn wir ihm freiwillig etwas Wohlgefälliges, Ehrenvolles tun, was er zu belohnen versprochen hat, besonders wenn uns diese Dienstleistung Mühe und Überwindung kostet. Warum sollte es bei Gott anders sein? Nun aber ist jede sittlich gute Handlung ein Gott freiwillig geleisteter Dienst, insofern es wenigstens physisch in unserer Gewalt steht, ihm denselben zu versagen. Viele Handlungen sind außerdem nicht streng geboten, sondern unserem freien guten Willen anheimgestellt. Die Tugendübung ist ferner dem Menschen beschwerlich und verlangt von ihm viele Opfer und Kämpfe. Endlich fehlt auch die göttliche Verheißung des Lohnes für den tugendhaften Wandel nicht. Denn Gott will den Menschen zur Seligkeit führen. Das erkennen wir aus dem natürlichen Drang nach vollkommener Glückseligkeit, den er selbst in das menschliche Herz gelegt (S. 89 ff). Ebenso wissen wir, daß er das Maß der Glückseligkeit von dem Maße der Tugendübung hienieden abhängig gemacht hat.

Digitized by Google

Also haben wir alles, was erforderlich ist, um den menschlichen Handlungen ein wahres Verdienst vor Gott zuzusprechen.

Dieses Verdienst müßte ein eigentliches Recht genannt werden, wenn Gott überhaupt fähig wäre, dem Menschen etwas auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zu schulden. Wenn wir absehen von dem besondern Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, so sind hier alle Bedingungen vorhanden, die zur Entstehung eines Rechtsverhältnisses notwendig sind: von der einen Seite Verheißung des Lohnes für bestimmte Leistungen, auf der andern freiwillige Übernahme derselben. Aber kann Gott überhaupt dem Menschen etwas kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit schulden?

Die Ansichten gehen darüber auseinander. Uns scheint, die Frage unbedingt zu verneinen, und zwar aus folgendem Grund. Damit jemand gegen einen andern eine strenge Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit habe, ist erforderlich, daß dieser andere nicht nach allen seinen Beziehungen und mit allen seinen Rechten sein vollständiges Eigentum sei. Nach dem älteren heidnischen römischen Rechte wurde der Sklave als vollständiges Eigentum seines Herrn angesehen. Von diesem allerdings verkehrten Standpunkte war es vollkommen folgerichtig, daß der Herr überhaupt keine Rechtspflicht gegen den Sklaven haben, also auch keine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen konnte. Was die Römer in Bezug auf den Sklaven irrtümlich annahmen, ist in Bezug auf den Menschen volle Wahrheit. Er ist vollkommenes, unbedingtes Eigentum Gottes, und alle seine Rechte unterstehen dem göttlichen Obereigentum, so daß Gott sie in jedem Augenblicke aufheben kann, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Es fehlt somit dem Menschen Gott gegenüber die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die zum Besitze eigentlicher und strenger Rechtsbefugnisse notwendig ist.

Gott muß allerdings dem Menschen, der die sittliche Ordnung bis an sein Lebensende einhält, die ewige Seligkeit verleihen, aber nicht deshalb, weil der Mensch ein strenges Recht darauf hat, sondern weil Gott es seiner eigenen Treue und Wahrhaftigkeit schuldet, daß er seine Verheißungen erfülle.

Achtes Buch.

Die Lehre vom Rechte.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Rechtes.

§ 1. Bedeutung des Rechtsbegriffes für die Rechtswissenschaft. Methode in der Bestimmung desselben.

Die Grund- und Kernfrage in der ganzen Rechtswissenschaft ist die Frage nach dem Rechtsbegriff. Von diesem Begriff hängt alles übrige in der Rechtswissenschaft als von seinem Angelpunkte ab. „Die Frage nach dem Rechts-

Digitized by Google

begriff", schreibt Bluntschli[1], „ist die Grundlage aller Rechtswissenschaft. Alles übrige ist abhängig von der Art ihrer Beantwortung wie die Peripherie vom Zentrum." Nach Bergbohm[2] bleibt „der Rechtsbegriff ... der Kulminationspunkt aller juristischen Begriffe, Urteile und Systeme, der Kapitalbegriff der Jurisprudenz".

Und dennoch bestehen die allerverschiedensten Ansichten über den Begriff des Rechtes. In Deutschland gibt es unter den neueren Rechtslehrern vielleicht nicht zwei, die gleicher Ansicht wären. Welches ist nun die zu befolgende Methode, um zur Aufstellung des richtigen Rechtsbegriffes zu gelangen?

Eine heute weit verbreitete Richtung — die sog. empirische Rechtsschule — verwirft jede Rechtsphilosophie im hergebrachten Sinne und will die ganze Rechtswissenschaft einzig und allein auf die Erfahrung gründen. Die geschichtliche Rechtsschule nahm doch allgemeine Rechtsideen oder ein ideales Recht an, das irgendwie in dem positiven Recht als Norm vorleuchtet und sozusagen das Ziel desselben bildet. Gegen dergleichen allgemeine Ideen oder Grundsätze verhält sich die empirische Schule vollständig ablehnend. Dieselben haben nur rein subjektiven Wert und mithin keine allgemeine Geltung.

Zu dieser Schule gehören A. Merkel, K. Binding, K. Bergbohm, E. Neukamp und andere[3]. Sie will herabsteigen aus den „windigen Höhen des Naturrechts, das von der Willkür errichtet und von der Willkür täglich nach Belieben gemeistert wird, auf den Felsen der Wirklichkeit. Die Erfahrung ist nicht nur reicher als alle Phantasie, ihre Ergebnisse sind auch weit sicherer als die Folgerungen aus willkürlichen Hypothesen. Exakte Analyse des geltenden Rechtes nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit: das ist der einzige Weg zur wahren Erkenntnis"[4].

Die Behauptung, die Erfahrung sei die einzige sichere Erkenntnisquelle, setzt offenbar voraus, außer der Erfahrung gebe es nur Phantasie und willkürliche Hypothesen. Damit wird aber jeder Wissenschaft die notwendige Grundlage entzogen; denn aus bloßen wechselnden Tatsachen lassen sich keine allgemeinen Grundsätze folgern. Der Grundsatz des Widerspruchs, ohne den es keine wahre Sicherheit gibt, kann nicht aus der bloßen Erfahrung geschöpft werden. Die Erfahrung zeigt uns bloß, was bisher geschehen ist, aber nicht, was auch für die Zukunft immer und überall notwendig geschehen müsse. Ganz dasselbe gilt von allen Grundsätzen der Metaphysik, Mathematik und Physik[5].

Das ist so einleuchtend, daß man sich wundern muß, wie die gegenteilige Ansicht bei Männern der Wissenschaft Vertreter finden konnte. Es ist fast selbstverständlich, daß sich die empirische Rechtsschule ganz unbedingt der extremen Entwicklungshypothese anschließt. Sie nimmt keine im wesentlichen sich gleichbleibende Rechtsinstitutionen und unwandelbare Rechtsordnung an. Nach Merkel sind die

---

[1] Deutsches Staatswörterbuch, Artikel Recht.

[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I (1892) 72.

[3] Vgl. Bergbohm a. a. O. I 28, A., wo noch andere Anhänger dieser Richtung mit ihren Schriften aufgezählt sind; ferner Frh. v. Hertling („Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie" im Philos. Jahrbuch 1895, 117 ff).

[4] Binding in der Rektoratsrede von 1877 bei Hertling a. a. O.

[5] Vgl. oben S. 6 ff.

Digitized by Google

Schöpfungen der Natur (mit Einschluß von Recht, Staat und Kirche) „gleichmäßig in den Fluß der Geschichte gestellt" und als „ephemere, in jenem auftauchende und von ihm unendlichen Metamorphosen unterworfene Bildungen" zu betrachten. Diese historische Ansicht müsse auch für die Rechtsphilosophie maßgebend sein[1]. Mit dieser Theorie fällt man notwendig in den Moralskeptizismus, den wir schon früher beurteilt haben (S. 139 ff).

Welches ist nun die richtige Methode in der Bestimmung des Rechtsbegriffes? Diese, daß man durch Befragung des eigenen Bewußtseins und Erforschung des Bewußtseins anderer Menschen, wie es sich in dem allgemeinen Sprachgebrauch und nicht am wenigsten im Volksmunde kundgibt, den Begriff zu erforschen und zu zergliedern sucht. Alle Menschen haben einen klaren Begriff vom Rechte. Sie können das Recht von allem, was nicht Recht ist, sehr genau unterscheiden, aber sie haben keinen distinkten Begriff des Rechtes. Sie sind nicht im stande, die einzelnen Elemente dieses Begriffes zu analysieren und darüber Rechenschaft zu geben. Das ist Sache der Wissenschaft, vor allem der Rechtsphilosophie. Der beste Prüfstein für die Richtigkeit der aufgestellten Begriffsbestimmung ist sodann die Anwendung derselben auf alles, was allgemein als Recht anerkannt wird. Paßt sie auf alle Erscheinungen des Rechtes und auf sie allein, so haben wir darin die beste Bürgschaft für ihre Richtigkeit.

Es ist ferner wohl festzuhalten: Was Recht und Unrecht sei, hängt nicht von der Willkür der Philosophen und Juristen oder der Spekulation irgend einer Schule ab. Der Rechtsbegriff ist vielmehr etwas objektiv Gegebenes, für alle Zeiten Gültiges. Alle Menschen haben einen und denselben Rechtsbegriff. Gleichwie alle Menschen denselben Begriff von Zeit, Ort, Bewegung, Leben u. dgl. haben, so auch denselben Begriff des Rechtes. Als die Wilden Amerikas und Australiens aus ihrem Besitztume vertrieben und in die Sklaverei geschleppt wurden, fühlten sie sich in ihrem Rechte verletzt und suchten mit den Waffen in der Hand ihr gutes Recht zu verteidigen. Es kann sich also nicht darum handeln, einen neuen Rechtsbegriff zu „konstruieren" oder zu erfinden, sondern nur darum, den allen Menschen gemeinsamen und unwandelbaren Rechtsbegriff zu analysieren und zu bestimmen[2].

Wir freuen uns, daß diese grundlegende Wahrheit auch von solchen anerkannt wird, die sonst eine merkwürdige Scheu davor zeigen, in den „ausgetretenen Geleisen der Vergangenheit" zu wandeln. So sagt der schon genannte Bergbohm: „Nur eine Begriffsbestimmung (des Rechtes) kann die richtige, alle wirklichen Rechte aller Völker und Zeiten umschließende sein, denn der formelle Rechtsbegriff ist selber nur einer. Der Rechtsinhalt, die maßgebenden Ideen und Prinzipien der Rechte haben eine Geschichte — der Rechtsbegriff keine."[3] Sehr gut entwickelt diesen Gedanken

---

[1] „Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft" in der Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart I 5. Dieselbe Ansicht kehrt wieder in Merkels Rektoratsrede vom Jahre 1889: „Über den Zusammenhang zwischen der Entwicklung des Strafrechtes und der Gesamtentwicklung der öffentlichen Zustände und des geistigen Lebens der Völker."

[2] Ausführlich haben wir diese Gedanken entwickelt und begründet in unserer Schrift: Recht, Naturrecht und positives Recht (1901) 8 ff.

[3] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 73.

Digitized by Google

Bierling[1]: „Daß es überhaupt juristische Begriffe und Grundsätze gibt, die unabhängig sind von der Individualität der einzelnen konkreten rechtsbildenden Gemeinschaft oder, mit andern Worten, gleichmäßig verwendbar oder gültig für jedes positive Recht, ist und bleibt schließlich ein reines Postulat; ein eigentlicher Beweis ist dafür nicht zu geben.... Allein in Wahrheit macht diese Voraussetzung jeder, der überhaupt eine Rechtswissenschaft anerkennt. Gleichwie ohne das Gefühl der Evidenz und den Glauben an seine Zuverlässigkeit nicht nur keine Logik, sondern schlechterdings keine Wissenschaft denkbar ist, gleichwie ohne die Annahme, daß es überhaupt eine bestimmte Ordnung in der Welt gibt, keine Naturwissenschaft, so ist auch keine wahre Rechtswissenschaft denkbar ohne die Voraussetzung, daß der Geist der Menschen, auf den schließlich alles, was irgendwo und irgendwann als Recht bezeichnet wird, zurückweist, im ganzen gleichartig organisiert ist, daß derselbe — trotz der ihm bezüglich des Inhaltes seiner Tätigkeit gewährten Freiheit — in Rücksicht auf die Form seiner Tätigkeit an bestimmte Schranken und Gesetze gebunden ist, die allen seinen Produkten einen bestimmten, gleichartigen Charakter aufdrücken. Wer da meint, allgemeine Begriffe und Grundsätze vom Rechte ließen sich nicht aufstellen, weil das ein Gebiet sei, auf dem die Individualität, ja die Willkür den weitesten Spielraum habe, und dennoch nicht aufgibt, Rechtswissenschaft zu treiben; — wer da etwa gar meint, einen allgemeinen Teil der Rechtswissenschaft rein auf dem Wege der Induktion aus einem bestimmten positiven Rechte und entsprechend auch immer nur für ein solches herstellen zu können, der täuscht sich in Wirklichkeit nicht nur über die Aufgaben der Rechtswissenschaft, sondern auch ebensosehr über seine eigene Stellung zu derselben. Wäre wirklich alles am Rechte positiv und demgemäß auch alles veränderlich, so wäre es von vornherein ganz unzulässig, von einer Rechtswissenschaft schlechtweg zu reden; man müßte vielmehr mindestens von einer unbestimmten Anzahl von Wissenschaften sprechen, von denen möglicherweise jede — und zwar berechtigterweise — einen besondern Begriff von Recht hat, je nach der Auffassung des betreffenden Gemeinwesens, des betreffenden Volkes, der betreffenden Zeit. Und genauer besehen wäre selbst eine wissenschaftliche Bearbeitung eines einzelnen sogenannten Rechtes von diesem Standpunkte aus ein Nonsens oder zum mindesten eine Sisyphusarbeit; denn warum sollte es dann nicht auch geschehen können, daß in einem und demselben Staate und in demselben Zeitalter zwei oder noch mehr ganz verschiedene Anschauungen von ‚Recht' gesetzlich sanktioniert würden, und daß demzufolge — von dem gedachten Standpunkte aus — von ein und demselben Rechte gar nicht die Rede sein könnte? Natürlich ist von solchem Standpunkte aus auch eine Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung in dem bisher gebräuchlichen Sinne unmöglich; denn beide setzen immer das eine voraus, daß dasjenige, was sie ‚Recht' nennen, bei aller Verschiedenheit des Inhaltes im Wechsel der Zeiten und Völker, etwas wesentlich Gleichartiges sei, da ohne eine solche Gleichartigkeit weder an eine wahre Vergleichung der Rechte verschiedener Völker noch an eine wahre geschichtliche Entwicklung eines bestimmten Rechtes zu denken wäre."

Auch Stammler[2] weist treffend nach, daß vor aller Erfahrung und Induktion auf dem Gebiete des Rechtes schon ein allgemein gültiger Rechtsbegriff vorausgesetzt wird. „Die einzelne Rechtserfahrung ist in klarer Erfassung von dem allgemein

[1] Juristische Prinzipienlehre I (1894) 2.
[2] Wirtschaft und Recht nach der materialist. Geschichtsauffassung (1896) 12—13.

Digitized by Google

gültigen Begriffe des Rechtes abhängig, nicht umgekehrt. Der Begriff des Rechtes ist vielmehr ganz unabhängig von dieser oder jener besondern Anwendung innerhalb konkreter Erfahrung. Er kann nicht von besondern Rechtserfahrungen abgezogen werden, da jede derselben durch ihn überhaupt erst ermöglicht wird. Bei jeder einzelnen läßt sich die Zweifelsfrage erheben: Mit welchem Fug nennt ihr dies eine Rechtserfahrung? Und dann kann eine befriedigende Antwort nur durch Bezugnahme auf den in eigener Methode deduzierten allgemein gültigen Begriff des Rechtes erteilt werden."

Niemand wird die Richtigkeit dieser Ausführungen bestreiten können. Die genannten Rechtslehrer meinen dann freilich, dieser allgemeine Rechtsbegriff und die Rechtsgrundsätze seien rein formaler Natur ohne allgemeinen Inhalt. Aber ein Rechtsbegriff oder Rechtsgrundsatz ohne Inhalt gleicht dem berühmten Messer ohne Klinge, an dem das Heft fehlt.

Wir brauchen übrigens glücklicherweise, wie überhaupt in der Philosophie, so auch in der Rechtsphilosophie, nicht erst ab ovo anzufangen, gleich als ob das philosophische Denken erst heute begänne. Die Gelehrten der Vergangenheit, besonders die großen Denker Griechenlands und Roms und in ihren Fußstapfen die Philosophen und Theologen des Mittelalters und der Neuzeit, haben schon eingehende und scharfsinnige Untersuchungen über den Begriff und das Wesen des Rechtes angestellt und uns so die Arbeit wesentlich erleichtert.

Was ist also das Recht? Wir wollen gleich von vornherein bemerken, was sich aus unsern Erörterungen noch klarer ergeben wird, daß es keine allen Rechtsarten gemeinsame Begriffsbestimmung gibt, daß jedoch alle Rechtsarten wesentlich miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig zu einem System ergänzen. Wir fangen mit derjenigen Bedeutung des Rechtes an, die wir für die ursprünglichste halten.

§ 2. Die erste Bedeutung des Rechtes: das Seinige.

1. Recht[1] bedeutet zunächst den Gegenstand der Gerechtigkeit (S. 319). Was ist Gerechtigkeit? Eine Tugend, die unsern Willen geneigt macht, jedem sein Recht zukommen zu lassen oder jedem das Seinige zu geben[2]. Recht bedeutet also an erster Stelle das, was

[1] Das Beiwort recht (rectum) hat nicht dieselbe Bedeutung wie das Recht. Als Beiwort bedeutet recht alles, was seiner Norm oder Richtschnur entspricht oder so ist, wie es sein soll. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Hauptwort Recht. Letzteres bezeichnet bloß das im vorzüglichsten Sinne Rechte, welches den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet.

[2] Man kann deshalb auch richtig sagen, daß durch die Gerechtigkeit alle das Ihrige besitzen. In diesem Sinne definiert Aristoteles (Rhetor. I, 9, 1366b 9) die Gerechtigkeit: die Tugend, durch welche jeder gesetzlich das Seinige besitzt: Ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἔχουσιν ἕκαστοι, καὶ ὡς ὁ νόμος, ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος. — Da wir im folgenden wesentlich auf aristotelischen Grundlagen aufbauen, so mögen hier zwei Urteile Platz finden, welche die neuesten Rechtsphilosophen über die Rechtslehre des Aristoteles fällen: „Das Gerechte," sagt A. Lasson (System der Rechtsphilosophie 223), „wie es das inhaltliche Prinzip des Rechtes bildet, ist zuerst und mit bleibenden Resultaten von Aristoteles analysiert worden; an ihn hat sich die ganze Begriffsentwicklung auch ferner anzuschließen". Und an einer andern Stelle (S. 14): „Aristoteles . . . hat in seiner mustergültigen

Digitized by Google

einem jeden als das Seinige zukommt, und in dieser Bedeutung entspricht es dem lateinischen iustum und dem griechischen δίκαιον. In diesem Sinne gebrauchen wir das Recht in den Sätzen: „Verhilf mir zu meinem Recht"; „Ich verlange nicht Gnade, sondern mein gutes Recht"; „Es soll jedem sein Recht werden" u. dgl.

Die Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf den Handelnden selbst, sondern auf andere Personen, und bewirkt, daß jeder dem andern das Seinige gibt.

Aber was bedeutet dieses „Seinige", das den unterscheidenden Gegenstand der Gerechtigkeit bildet? Was heißt es: Durch die Gerechtigkeit besitzen alle das Ihrige (Aristoteles)?

Wie schon aus dem allgemeinen Gebrauch der Possessivpronomina hervorgeht, bezeichnen wir mit mein, dein, sein usw. ein inniges Verhältnis, eine gewisse Zusammengehörigkeit zwischen zwei Dingen oder Personen; so sagen wir, die Sonne sende uns ihre Strahlen, der Mond sein Licht. Aber nicht jede derartige Beziehung genügt schon zum Gegenstand des Rechtes. In den angeführten Beispielen handelt es sich bloß um die Beziehung der Ursache zur Wirkung. Die zum Gegenstand der Gerechtigkeit geforderte Beziehung ist aber eine innigere, nämlich die der Zweckbeziehung. Damit jemand etwas sein nennen könne, muß es zu seinem ausschließlichen Nutzen bestimmt sein. Die Sache muß auf ihn als ihren unmittelbaren Zweck hingeordnet sein[1]. Es frage sich nur jeder, was er damit ausdrücken wolle, wenn er von seiner Hand, seinem Leben, seinem Kleide, seinem Hause spricht, und er wird das Gesagte bestätigt finden. Die Kräfte, die Glieder des Leibes, die Freiheit sind vom Schöpfer dem Menschen verliehen, damit sie ihm an erster Stelle dienen sollen; sie sind zu seinem Nutzen bestimmt. Darum erkennen wir, daß er nach Gottes Willen im Gebrauch dieser Dinge allen andern vorzuziehen ist, daß also niemand ihn im freien Gebrauch derselben hindern soll, mit andern Worten: daß er ein Recht auf diese Dinge als die seinigen hat.

Dieser Begriff des Seinigen, den wir eben erklärt haben, trifft voll und ganz nur bei der ausgleichenden und allenfalls bei der austeilenden Gerechtigkeit zu (S. 321). Nimmt man aber den Begriff in einer etwas weiteren Bedeutung, so paßt er auch auf die legale Gerechtigkeit, die Gottesverehrung, den Gehorsam usw. (S. 321.) Denn alle diese Tugenden geben andern das, was sie ihnen als das Ihrige schulden und worauf diese ein Recht haben. Der einzelne schuldet der Gesamtheit, deren Glied er ist, das Ihrige,

---

Untersuchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt." F. Dahn (Der Begriff des Rechtes 5) nennt Aristoteles „den großen Denker, der die Grundlage wissenschaftlicher Rechtsphilosophie für alle Zeiten gelegt hat, der uns eine Weisheit gelehrt hat, die Spätere — auch die jüngsten Weltweisen wieder — zu ihrem schweren Schaden vergessen haben oder zu bestreiten sich vergeblich erhitzen". Leider haben sich Lasson und Dahn selbst zu wenig an Aristoteles gehalten. — Ein sehr zutreffendes Urteil über Aristoteles hat Grotius gefällt (De iure belli et p. Prolegom. 42): Inter philosophos merito principem obtinet locum Aristoteles, sive tractandi ordinem, sive distinguendi acumen, sive rationum pondera consideres.

[1] Treffend sagt der hl. Thomas (S. th. 1, q. 21, a. 1 ad 3): Dicitur esse *suum* alicuius, quod ad ipsum ordinatur.

Digitized by Google

d. h. das ihr Gebührende oder das zu ihrem Bestande und zu ihrem Zwecke Notwendige, das sie von ihren Gliedern zu fordern das Recht hat. Diese Gebühr leistet die legale Gerechtigkeit. Die Gottesverehrung leistet Gott das ihm Gebührende, worauf er ein Recht hat, der Gehorsam den Vorgesetzten, die Pietät den Eltern usw. (S. 328.)

Alle genannten Arten von Gebühr (= das Seinige, *τὰ αὑτοῦ*), besonders die der besondern Gerechtigkeit entsprechende, sind das Recht in der eben erklärten ersten und wohl ursprünglichsten Bedeutung[1]. In dieser Bedeutung wird das Recht gebraucht in der allgemein angenommenen Definition Ulpians, mit der die Justinianischen Institutionen beginnen: Iustitia est constans et perpetua voluntas *ius suum* cuique tribuendi (S. 319). Gerecht ist derjenige, der jedem sein Recht zukommen läßt[2].

§ 3. Die zweite Bedeutung des Rechtes: Recht im objektiven Sinne.

Das Recht bedeutet zunächst, wie erklärt wurde, was andern als das Ihrige gebührt. Nun ist es aber das Gesetz, welches bestimmt, was jedem als das Seinige zukomme, oder wenigstens jeden verpflichtet, andern das Ihrige zu geben. Deshalb wird auch das Gesetz als Grund und Maßstab des Rechtes im ersten Sinne Recht genannt. Das ist die zweite Bedeutung des Rechtes. Doch heißt gewöhnlich nicht ein einzelnes Gesetz Recht, sondern nur eine Sammlung von Rechtsgesetzen. So redet man von römischem Recht, Pandektenrecht, Handelsrecht.

In der neueren deutschen Juristensprache heißt das Rechtsgesetz objektives Recht oder Recht im objektiven Sinne, um es von der Rechtsbefugnis, von der unten die Rede sein wird, als dem subjektiven Recht zu unterscheiden. Wir werden uns im folgenden dem einmal herrschenden Sprachgebrauch anbequemen, obwohl wir denselben für irreleitend halten. Denn er legt den Gedanken nahe, die Rechtsbefugnisse seien kein wahrhaft objektives, von allen anzuerkennendes Recht. Außerdem bedeutet Recht im objektiven Sinne nach dem

---

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 57, a. 1 ad 1.

[2] Man kann deshalb auch, ohne den Sinn zu ändern, die Gerechtigkeit definieren: Iustitia est constans et perpetua voluntas *suum cuique* tribuendi. Diese Fassung hat die Definition der Gerechtigkeit bei Aristoteles (s. S. 450, A. 2); ebenso definiert Ambrosius (De offic. 1, 24): Iustitia est quae unicuique *quod suum est tribuit*. Ähnlich sagt Cicero (De finib. bonor. et mal. l. 5, c. 23): Animi affectio *suum cuique tribuens* atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens *iustitia* dicitur. Und an einer andern Stelle (De invent. l. 2, c. 53): Iustitia est habitus animi . . . *suam cuique tribuens dignitatem*. Nach dem hl. Augustin (De civit. Dei l. 19, c. 21) ist die Gerechtigkeit ea virtus, quae *sua cuique tribuit*. Auch der hl. Thomas erklärt (S. th. 2, 2, q. 58, a. 11): Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam *reddere unicuique quod suum est*. Dicitur autem esse *suum unicuique* personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Man vgl. noch C. gent. l. 2, c. 28. Ebenso Kardinal de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure disp. 1, sect. 1, n. 2: Quarto accipitur (ius) pro iusto, i. e. pro aequali quod debetur alicui: sic dicitur apud Latinos: aliquis obtinet ius suum. . . . Si ius sumatur in quarta acceptione, est *obiectum* quod intendit iustitia et quod dicitur unicuique tribuere.

Digitized by Google

Wortlaut das direkte Objekt (Gegenstand) sowohl des Rechtsgesetzes als der Rechtsbefugnis und der Gerechtigkeit. Dieses objektive Recht ist aber das Recht in der ersten Bedeutung, von der im vorigen Paragraphen die Rede war. Bezeichnender würde das Rechtsgesetz normatives oder befehlendes Recht (Rechtsnorm), die Rechtsbefugnis aber Herrschaftsrecht oder nützliches Recht genannt[1].

Das Recht im objektiven Sinne ist also die Gesamtheit der Gesetze, die das Seinige zum Gegenstand haben und gebieten, einem jeden das Seinige zu geben. Daraus geht hervor, daß nicht jedes Gesetz ein Rechtsgesetz und nicht jede Pflicht eine Rechtspflicht ist.

Alle staatlichen Gesetze sind zwar Rechtsgesetze[2], weil sie bestimmen, was innerhalb der Gesellschaft sowohl der Gesamtheit als den einzelnen Gliedern als das Ihrige zukomme. Aber nicht alle im Naturgesetz enthaltenen sittlichen Gebote sind Rechtsgesetze. Nicht Rechtsgesetze sind vor allem die natürlichen Sittengebote, welche sich auf das Verhalten des Menschen zu sich selbst beziehen. Denn die Pflichten der Gerechtigkeit gehen immer auf andere, nie auf den Handelnden selbst. Ebenso gehören nicht alle Gebote, welche die Beziehungen des Menschen zu andern Menschen regeln, zu den Rechtsgesetzen; nämlich jene nicht, welche bloß bestimmen, was der eine dem andern leisten soll, um sich nicht unvernünftig und ungeziemend zu benehmen. Dahin gehören die Gesetze der Nächstenliebe, der Dankbarkeit, Sanftmut u. dgl.

Bloß diejenigen natürlichen Sittengebote sind Rechtsgesetze, welche bestimmen, was der eine dem andern als das Seinige leisten soll. Nur die Übertretung dieser Gesetze ist eine Rechtsverletzung. Doch muß man hier unter dem „andern" auch die Gesellschaft als solche und unter der Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende, sondern auch die legale und austeilende Gerechtigkeit verstehen.

Jedes Gesetz legt eine Pflicht auf, aber nur das Rechtsgesetz eine Rechtspflicht. Letztere unterscheidet sich in mehrfacher Beziehung von den andern sittlichen Pflichten: a) durch den Gegenstand; sie bezieht sich auf das, was andern aus Gerechtigkeit als das Ihrige gebührt; b) sie setzt deshalb in den andern eine Rechtsbefugnis voraus, etwas als das Ihrige für sich zu fordern. Anderer Art ist z. B. die Pflicht des Reichen gegen den notleidenden Bettler, der ihn um ein Almosen anfleht, und die Pflicht des Schuldners gegen den Gläubiger oder des Gesellschaftsgliedes gegen die Gesellschaft, der er angehört.

---

[1] Ältere Schriftsteller nennen ebenfalls das objektive Recht *ius praeceptivum* oder auch ius legale, das subjektive Recht dagegen *ius dominativum*, ius utile, ius reale. Vgl. Suarez, De Leg. 2, c. 14, n. 16 et c. 17, n. 2.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 100, a. 2: Lex humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad *rationem iustitiae*, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta *nisi de actibus iustitiae;* et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est *nisi in quantum assumunt rationem iustitiae.*

Digitized by Google

Der Reiche kann verpflichtet sein, den Armen in der Not durch ein Almosen zu unterstützen; unterläßt er es aber, so verfehlt er sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen die Nächstenliebe, weil der Arme das Almosen nicht als etwas fordern kann, das ihm als das Seinige gebührt. Er hat kein eigentliches Recht auf dasselbe. Damit ist jedoch nicht gesagt, die Rechtspflicht sei immer eine größere, strenger bindende Pflicht als die reine Gewissenspflicht, oder ihre Übertretung sei notwendig eine größere Sünde als die Übertretung der reinen Gewissenspflicht. c) Die Rechtspflichten sind endlich, soweit es die Natur der Sache zuläßt, erzwingbar, die reinen Gewissenspflichten dagegen nicht. Hiervon wird weiter unten S. 462 die Rede sein.

§ 4. Die dritte Bedeutung des Rechtes: Recht im subjektiven Sinne.

1. Mit den beiden erklärten Bedeutungen des Rechtes hängt eine dritte ursächlich zusammen. Indem das Rechtsgesetz befiehlt, einem jeden das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet und der etwas als das Seinige bezeichnen kann, die Vollmacht, dasselbe für sich zu beanspruchen. Er kann von den übrigen verlangen, daß sie ihm dasselbe geben oder ihn im freien Gebrauch desselben nicht ungesetzlich stören. Diese Rechtsvollmacht ist das Recht im subjektiven Sinne. In dieser dritten Bedeutung kommt das Recht vor in den Sätzen: Jeder hat das Recht zu leben, seine Freiheit zu betätigen u. dgl.

Dasselbe kann definiert werden: eine moralische Befugnis, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern. Das Recht ist also:

a) eine Befugnis oder ein Können (eine Art Befähigung). Dadurch unterscheidet sich das Recht von der Pflicht. Vermöge des Rechtes kann ich etwas tun oder verlangen, vermöge der Pflicht soll ich es. Das Recht wird als eine Art Vergünstigung empfunden, die Pflicht als ein uns auferlegtes Band, welches unsere Freiheit einschränkt.

b) Eine moralische Befugnis wird das Recht genannt, um es von rein physischer Gewalt oder Überlegenheit zu unterscheiden. Ein verwegener Räuber kann physisch den Wanderer vergewaltigen und berauben, aber das Recht ist nicht auf seiner Seite, er macht sich vielmehr der schnödesten Rechtsverletzung schuldig. Durch den Beisatz moralisch wird also die Befugnis als eine solche gekennzeichnet, die von der Vernunft gefordert wird und von allen anerkannt und geachtet werden soll. Es versteht sich von selbst, daß eine derartige moralische Befugnis Ausfluß eines Gesetzes ist, mithin dieses als seine Grundlage und Quelle voraussetzt. Denn jede Pflicht muß schließlich auf ein Gesetz zurückgeführt werden. Viele ältere und neuere Rechtslehrer nennen deshalb das Recht eine gesetzliche Befugnis.

c) Die übrigen Bestandteile der Begriffsbestimmung: „irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern", bezeichnen den Gegenstand der Rechtsbefugnis. Gegenstand des Rechtes ist nur das, was wir irgendwie als das Unsrige, d. h. zu unserem ausschließlichen Nutzen Bestimmte, bezeichnen können. Selbstverständlich kann nur das

Digitized by Google

Gegenstand des Rechtes sein, was uns irgendwie nützlich oder vorteilhaft ist. Innerhalb dieser Schranken kann aber alles Gegenstand des Rechtes werden.

2. Wie es mehrere Arten von Gerechtigkeit im weiteren Sinne gibt, nämlich die legale, die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit, die Gottesverehrung, den Gehorsam usw. (S. 320), und mehrere Arten von Recht im Sinne vom Seinigen (Gerechten, S. 451): so gibt es auch *mehrere Arten von Rechtsbefugnissen*. Die *erste* entspricht der *legalen* Gerechtigkeit und besteht in der Befugnis des Gemeinwesens, das Seinige (d. h. das ihm zu seiner Wohlfahrt Notwendige) von den Gliedern zu verlangen. Die *zweite* entspricht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit und ist die Befugnis der einzelnen Glieder der Gesellschaft, von jedem andern Gliede das Ihrige zu fordern. Die *dritte* entspricht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit und besteht in der Befugnis der Glieder, von der Gesellschaft zu verlangen, daß sie bei Verteilung der öffentlichen Güter und Lasten nach dem Verhältnis ihrer Verdienste und Kräfte berücksichtigt werden. *Weiterhin* entspricht der Gottesverehrung die Befugnis des Schöpfers, von seinen Geschöpfen Verehrung und Unterwerfung zu fordern, der Pietät die Befugnis der Eltern auf Ehrfurcht und Unterwerfung der Kinder, dem Gehorsam die Befugnis der Obrigkeit, von den Untergebenen Gehorsam und Ehrerbietung zu verlangen.

Alle diese Befugnisse sind *wahre Rechte*, gleichwie die ihnen entsprechenden Tugenden *wahre* Gerechtigkeiten sind[1]. Doch sind sie nicht alle in gleich vollkommenem Sinne Rechte.

a) Gleichwie die *ausgleichende* Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit ist (S. 321), so ist auch das ihr entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae) das *vollkommenste Recht*. Denn Recht und Gerechtigkeit stehen in notwendiger Beziehung zueinander. In der Tat, nur bei diesem Recht kann jemand etwas zu seinem eigenen *ausschließlichen* Nutzen fordern, d. h. mit vollem Ausschluß dessen, an den die Forderung gerichtet ist. Auch nur dieses Recht heischt strenge *Gleichheit* zwischen Leistung und Forderung. Deshalb wird es auch strenges Recht genannt (ius rigorosum).

b) Beim Rechte, welches die *austeilende* Gerechtigkeit berücksichtigt, scheint auf den ersten Blick die notwendige Voraussetzung zu einem eigentlichen Recht zu fehlen. Das Recht hat das *Seinige* zum Gegenstand. Das Glied der Gesellschaft kann aber die *öffentlichen* Güter — und nur diese, nicht die Privatgüter, sind Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit[2] — nicht zu den seinigen rechnen. Allein der Teil und das Ganze sind in gewisser Beziehung identisch. Deshalb gehört alles, was dem Ganzen zukommt, in gewissem Sinne auch dem Teile. Bei der Verteilung der öffentlichen Güter erhält jedes Glied der Gesellschaft das, was in gewisser Beziehung das Seine ist oder ihm gehört[3]. Allerdings ist dieses Recht unvollkommener als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

---

[1] Species iustitiae communiter dictae. Vgl. oben S. 320 A.

[2] S. oben S. 325, A. 1.

[3] S. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2: Sicut pars et totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit *quod suum est*.

Digitized by Google

c) Die Gesamtheit hat auf Grund der legalen Gerechtigkeit die Befugnis, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Notwendige für sich zu fordern. Weil aber die Glieder als Teile in der Gesamtheit eingeschlossen sind und somit das Recht hier den mit der Rechtspflicht Belasteten nicht vollkommen ausschließt, so ist dieses Recht ein minder vollkommenes als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

d) Auch die Gottesverehrung (religio) gibt Gott das Seinige, das, was ihm gebührt. Der Schöpfer hat ein eigentliches, strenges Recht auf die Verehrung und Unterwerfung seiner Geschöpfe. Nur unser Unvermögen, Gott nach Gleichheit zu geben, was wir ihm schulden, ist der Grund, warum die Gottesverehrung keine Gerechtigkeit im strengen Sinn genannt werden kann. — Desgleichen gibt die Pietät den Eltern, der Gehorsam den Vorgesetzten, was ihnen gebührt. Die Eltern haben ein Recht auf die Ehrfurcht und Unterwerfung ihrer Kinder, die Vorgesetzten ein Recht auf die Ehrfurcht und den Gehorsam ihrer Untergebenen [1].

3. Weil das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit allein Recht im vollkommensten und strengsten Sinne ist, wird es nützlich sein, den Gegenstand desselben noch eingehender zu untersuchen. Wenn wir von mein und dein im strengen Sinne reden, so bezeichnen wir damit einen Gegenstand, der in inniger Verbindung mit uns steht und zu unserem Nutzen mit Ausschluß aller andern bestimmt ist. Die Zweckbestimmung ist bei allen Gegenständen des Rechtes der ausgleichenden Gerechtigkeit dieselbe, nämlich der Nutzen des Berechtigten mit Ausschluß aller andern. Aber die Verbindung und Zusammengehörigkeit dieser Gegenstände mit der Person, der sie gehören, kann eine verschiedene sein: eine physische und eine moralische.

a) Die physische Zusammengehörigkeit zwischen einer Sache (im weitesten Sinne) und einer Person kann eine doppelte sein: α) eine wesenhafte oder integrierende, wie z. B. zwischen den Gliedern des Leibes, den Fähigkeiten und dem Menschen. Alle diese Teile gehören innerlich zum Menschen und sind nach der Absicht des Schöpfers zu seinem ausschließlichen Dienste und Nutzen bestimmt. β) Eine zufällige physische Verbindung besteht zwischen dem Menschen und der Gesundheit, den erworbenen Kenntnissen, Fertigkeiten und Tugenden, die wieder verloren gehen können.

b) Die moralische Zusammengehörigkeit zwischen einer Person und einer Sache ist dann vorhanden, wenn zwar keine physische Verbindung besteht, wohl aber jeder auf Grund gewisser Tatsachen einen Gegenstand als in besonderer Weise zu einer Person gehörig und für ihren ausschließlichen Gebrauch bestimmt ansehen muß. So betrachten wir z. B. die Ehegatten auf Grund des Ehevertrages als dauernd miteinander verbunden zu dem Zweck der Ehe. Jeder Ehegatte kann den andern als zu ihm gehörig und ausschließlich für ihn zum Zweck der Ehe bestimmt ansehen. Deshalb macht sich der Ehegatte einer Rechtsverletzung schuldig, wenn er mit einer dritten Person unerlaubten Umgang pflegt.

Diese moralische Zugehörigkeit kann sich α) auf äußere, physische Dinge und Personen beziehen. Wer z. B. ein Haus selbst für sich gebaut, kann dasselbe sein nennen, ebenso derjenige, dem ein anderer ein Haus geschenkt

[1] Vgl. oben S. 328.

Digitized by Google

hat. Denn durch die Schenkung setzt der ursprüngliche Eigentümer den Beschenkten gewissermaßen an seine eigene Stelle, so daß die geschenkte Sache jetzt als für diesen bestimmt angesehen werden muß. Zu diesen äußeren Sachen können auch Leistungen bestimmter Personen gehören, wie es z. B. bei der Ehe der Fall ist.

β) Auch der gute Ruf, den wir uns durch unser gutes Verhalten erworben, ist unser eigen, ferner die Ehre, die uns nach unserer gesellschaftlichen Stellung gebührt; endlich gehören uns auch in gewissem Sinne

γ) das Wohlwollen und die Freundschaft anderer, die wir uns erworben. Einen guten Freund zu haben, das Wohlwollen anderer zu besitzen, ist ein hohes Gut. Wir haben nun zwar kein strenges Recht darauf, daß uns der Freund seine Freundschaft bewahre, wohl aber haben wir das Recht, daß kein dritter uns durch unerlaubte Mittel dieses wertvollen Gutes beraube[1].

4. Man könnte vielleicht einwenden, unsere Erklärung des Rechtsbegriffes bewege sich in einem Kreise. Wir erklären das Recht aus dem Begriff des Mein und Dein. Nun aber setzt das Mein und Dein das Recht schon voraus. Nur das können wir ja unser nennen, worauf wir ein Recht haben.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit ist zu bemerken, daß mein, dein usw. in einem doppelten Sinne gebraucht werden. Sie können erstens bedeuten, daß wir ein strenges Recht auf eine Sache als die unsrige haben; zweitens können sie aber dasjenige bezeichnen, was in besonderer Weise mit uns zusammenhängt und für unsern Nutzen bestimmt ist, auch abgesehen von jeder Idee des Rechtes. Auch wenn ich vom Rechte vollständig absehe, kann ich sagen, daß die Hand vom Schöpfer mir zu meinem Gebrauch gegeben und folglich zu meinem Nutzen bestimmt ist[2]. In dieser zweiten Bedeutung können wir auch bei Tieren von mein und dein reden. Denn auch dem Tiere sind seine Glieder und Fähigkeiten zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung vom Schöpfer verliehen. Das Mein und Dein in diesem zweiten Sinne enthält also den Rechtsbegriff noch nicht, bildet vielmehr die Voraussetzung, den Gegenstand und den Grund des Rechtes. Eben weil ich weiß, daß der Schöpfer die Glieder meines Leibes mir zu meinem alleinigen Gebrauch gegeben, habe ich ein Recht, von allen Menschen zu verlangen, daß sie mich in diesem Gebrauch nicht hindern.

Fassen wir unsere bisherigen Ausführungen über den Rechtsbegriff zusammen, so haben wir drei Arten von Recht zu unterscheiden: Das Recht bedeutet erstens das, was jemand als das Seinige ausschließlich zukommt und was ihm jeder aus Gerechtigkeit schuldet. Es bezeichnet zweitens das Rechtsgesetz (Recht im objektiven Sinne), welches jedem das Seinige zu

[1] Vgl. de Lugo, De iust. et iur. disp. 1, sect. 1, n. 5 ff; Costa-Rossetti, Philos. moral.[2] 311.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (C. gent. l. 2, c. 28): Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, *actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur;* sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo *aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae.*

Digitized by Google

geben befiehlt und der Maßstab des Rechtes im ersteren Sinne ist. Es bedeutet drittens die Rechtsbefugnis (Recht im subjektiven Sinne), welche jemand gesetzlich auf irgend eine Sache oder Leistung als die seinige zusteht. Diese drei Arten von Recht sind wesentlich voneinander verschieden, so daß man sie stets auseinanderhalten muß, um nicht in mancherlei Unklarheiten und Irrtümer zu fallen. Trotzdem hangen sie innig miteinander zusammen wie die Glieder einer Kette. Sie bilden zusammen ein System, in welchem das eine Glied das andere stützt oder ergänzt, so daß keines herausgerissen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden[1]. Weil von mein und dein im vollkommensten Sinne nur dann die Rede sein kann, wenn völlig getrennte und gleiche Rechtsträger einander gegenübertreten, so ist das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit allein Recht im strengsten und vollkommensten Sinne.

Zum Vergleiche seien noch einige von der unsrigen abweichende Begriffsbestimmungen des Rechtes erwähnt. In dem schon zitierten anregenden Werke „Juristische Prinzipienlehre" definiert Bierling das Recht: „Das Recht im juristischen Sinne ist im allgemeinen alles, was Menschen, die in irgend welcher Gemeinschaft miteinander leben, als Norm und Regel dieses Zusammenlebens wechselseitig anerkennen." Was der Zusatz „im juristischen Sinne" hier soll, vermögen wir nicht einzusehen. Der Rechtsbegriff ist ein Gemeingut aller Menschen; er ist auch älter als alle Juristen; nicht die Juristen haben das Recht, sondern das Recht hat die Juristen hervorgebracht. Der Jurist will ja das Recht tiefer erfassen und schützen, er setzt es also schon voraus. Aus der aufgestellten Definition läßt sich ferner nicht erkennen, was das Recht im subjektiven Sinne als Rechtsbefugnis sei; sie sagt nur, was die Rechtsnorm sei. Aber selbst auf die Rechtsnorm bezogen, ist die Definition zu weit. In jeder Genossenschaft wird der Satz als allgemein verpflichtende Regel des Zusammenlebens anerkannt: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu!" Dieser Grundsatz enthält aber nicht bloß die Rechtspflichten, sondern auch die Pflichten der Dankbarkeit, der Liebe, der Treue, der Wahrhaftigkeit, der gegenseitigen rücksichtsvollen Behandlung usw. Endlich muß Bierling auch alles, was eine Räuber- oder Diebesbande als Norm ihres Zusammenlebens anerkennt, als Rechtsgesetz ansehen. Das ist aber eine Entwürdigung des Rechtes.

F. Dahn gibt folgende Begriffsbestimmung des Rechtes[2]: „Das Recht ist die vernunftgeforderte Friedensordnung einer Menschengenossenschaft in ihren äußeren Beziehungen zu den Menschen und den Sachen." Der Beisatz „vernunftgefordert" unterscheidet diese Definition vorteilhaft von vielen andern und wahrt dem Recht in etwa seinen idealen, sittlichen Charakter. Die gegenseitig anerkannten Verhaltungsmaßregeln einer Gaunerbande können nicht als vernunftgefordert bezeichnet werden. Dennoch halten wir auch diese Begriffsbestimmung nicht für zutreffend. Es läßt sich aus ihr kein Verständnis des Rechtes im subjektiven Sinne gewinnen. Sie setzt ferner voraus, der Zweck und die eigentliche Wirkung der Rechtsnorm sei nur der Friede; diese Auffassung ist zu eng. Die staatlichen Gesetze sind gewiß Rechtsgesetze, aber ihr Zweck ist nicht der bloße Friede, sondern das Gesamtwohl, von dem der Friede bloß ein Teil ist. Der Friede ist wohl die Voraussetzung, damit das Gesamtwohl des Staates gedeihe, aber er ist nicht der ganze Staatszweck. Auch ist die Dahnsche Begriffsbestimmung zu weit. Nach ihr muß man alle Friedensordnungen innerhalb der Familie,

[1] Die drei erklärten Bedeutungen des Rechtes sind die gebräuchlichsten und die wichtigsten. Daneben wird Recht (mehr noch in der Mehrzahl: Rechte) zuweilen auch im Sinne von Rechtswissenschaft (Jurisprudenz) gebraucht: Rechtslehrer, Rechtsbeflissene (!).

[2] Der Begriff des Rechts 5.

Digitized by Google

innerhalb jedes Vereins, ja sogar die Gesetze des Anstandes, der Etikette als Rechtsgesetze ansehen. Denn die Verletzung aller dieser Gesetze gibt Anlaß zum Streit. Wie oft werden heute unsinnige Duelle ausgefochten, weil einer durch hochmütiges Verfahren, durch zu große Freundlichkeit mit einer Dame seinen Gegner zum Zorne gereizt. Alle derartigen Handlungen wären also als Rechtsverletzungen anzusehen. Daß durch die genannte Definition schon von vornherein Gott dem Herrn jedes Recht auf seine Geschöpfe abgesprochen wird, sei nur vorübergehend erwähnt.

A. Merkel[1] nennt das Recht im objektiven Sinne „die Richtschnur, welche eine Gemeinschaft in Bezug auf das Verhalten ihrer Angehörigen andern und ihr selbst gegenüber sowie in Bezug auf die Formen ihrer eigenen Wirksamkeit zur Geltung bringt". Nach dieser Definition ist jede Anordnung und Richtschnur, welche eine Räuber- oder Falschmünzerbande in Bezug auf das Verhalten ihrer Angehörigen in der von Merkel genannten Weise zur Geltung bringt, Recht; ebenso muß Merkel auch die unsinnigsten und grausamsten Verhaltungsnormen eines wahnsinnigen Despoten als Recht bezeichnen. Er fügt allerdings erklärend bei, nur die Rechtsvorschriften seien gültig, denen das Pflichtgefühl die Unterstützung derer sichere, an welche sie sich wenden. Aber welches sind diese Rechtsvorschriften? Und wenn diese Bedingung zum Wesen des Rechtes gehört, muß sie in die Begriffsbestimmung des Rechtes aufgenommen werden[2].

Auf extrem darwinistischem Standpunkt steht L. Stein[3], der im Recht nur einen festen Typus der Abwehr erblickt. Aus den Abwehrbewegungen, die der Anthropoide wie alle Tiere instinktiv vollzog, sobald Gefahr drohte, entwickelte sich in dem Maße, wie die soziale Struktur eine engere wurde, ein fester Typus der Abwehr. Wie Reflexbewegungen automatisch werden, so nehmen die im sozialen Leben häufig auftretenden Abwehrbewegungen allgemach eine automatische Form an, einen bestimmten Typus der Abwehr. Die Tiere verharren bei diesem automatischen Abwehrtypus, während der Mensch psychisch über das Tier hinauswächst und zu bewußter Regelung der Abwehr gelangt, indem sich durch Vererbung und Anpassung die automatischen Willensakte „mehr und mehr zu sozialen Befehlen steigern". Mit Worten läßt sich ein System bereiten! Der Mensch wächst über das Tier hinaus, gelangt zum Bewußtsein, und die automatischen Willensakte steigern (!) sich zu sozialen Befehlen! Damit ist das Recht fertig! Daß übrigens nicht alle sozialen Befehle Recht sind, haben wir schon bemerkt.

Zweites Kapitel.

Zweck und Eigenschaften des Rechtes.

§ 1. Der Zweck des Rechtes.

Treffend hat man den Zweck den Schöpfer des Rechtes genannt[4]. Das Recht ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, und folglich von dem Zweck als seinem Grund und seiner Norm abhängig.

---

[1] „Elemente der allgemeinen Rechtslehre" in Holtzendorffs „Enzyklopädie der Rechtswissenschaft" 5 5.

[2] Vgl. hierüber unsere Schrift: Recht, Naturrecht und positives Recht 70 ff, wo wir noch andere Rechtsdefinitionen geprüft haben.

[3] Die soziale Frage im Lichte der Philosophie (1897) 143 ff.

[4] Vgl. Ihering, Der Zweck im Recht. Vgl. hierüber Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht 51 ff. Treffend sagt Merkel (Enzyklopädie der Rechtswissen-

Digitized by Google

Welches ist nun der Zweck des Rechtes? Man muß den näheren (unmittelbaren) und den entfernteren (mittelbaren) Zweck unterscheiden. Jede Art von Recht hat einen unmittelbaren, ihr eigentümlichen Zweck, alle kommen aber in einem mittelbaren, gemeinsamen Zweck überein. Sie bilden zusammen ein organisches Ganze, dessen Teile zwar eigentümliche Zwecke haben, aber mit Unterordnung unter einen gemeinsamen Zweck.

1. Nimmt man das Recht im subjektiven Sinne als Rechtsbefugnis, so ist der Zweck desselben der freie, unabhängige Bestand des Rechtsträgers in allem, was ihm als das Seinige gehört.

a) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht hat zum Zweck die Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder der Gesellschaft untereinander in allem, was sie ihr Eigen nennen können. Der Zweck des Rechtes kann nichts anderes sein als das, was es seiner Natur nach hervorbringt. Nun aber bewirkt das Recht seiner Natur nach die Freiheit und Unabhängigkeit des Rechtsträgers. Also ist dieses der Zweck des Rechtes. Der Zweck des Rechtes kann ferner nur das Gut sein, um dessentwillen wir das Recht als notwendig erkennen. Dieses Gut ist aber die Freiheit des Rechtsträgers. Der Mensch ist hier auf die Erde gesetzt, damit er in Gemeinschaft mit andern seinesgleichen durch Erfüllung seiner Pflichten freiwillig Gott verherrliche. Zu diesem Zweck bedarf er nicht bloß geistiger und leiblicher Fähigkeiten und Mittel, sondern auch der Sicherheit und Unabhängigkeit sowohl in Bezug auf seine Person selbst als auf den Gebrauch dieser Mittel. Es muß ihm eine Sphäre freier Betätigung gewährt sein, in der ihn niemand unbefugt stören darf. Diesem Zweck dient das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Dem Tiere ist zum Schutze entweder der blinde Instinkt verliehen oder irgend eine natürliche Waffe, mit der es sich sein Dasein und seine Nahrung erkämpft. Dem Menschen sind weise solche Schutzmittel versagt. Ihm ist dafür eine höhere, geistige Schutzwehr verliehen: das Recht. Denn ebensogut als wir erkennen, daß Gott dem Menschen vieles zu eigen gegeben, um ihn zur freien Erfüllung seiner Aufgabe zu befähigen, sehen wir ein, daß alle andern Menschen ihn im freien Gebrauche des Seinigen nicht hindern sollen. Dieses Sollen ist die dem Rechte entsprechende Rechtspflicht.

b) Der Zweck des Rechtes, das der legalen Gerechtigkeit entspricht, ist die Sicherung des Bestandes der Gesellschaft und der ihr zur Erfüllung ihrer Aufgaben notwendigen Mittel. Die Menschen sind ihrer Natur gemäß für das gesellschaftliche Leben bestimmt (S. 26 ff). Sie könnten aber ihren Zweck durch ein regelloses Nebeneinander nicht erreichen. Selbst wenn wir sie in einem idealen Zustande denken wollten, müßten sie sich gegenseitig zur Erfüllung ihrer Aufgaben unterstützen, und dazu bedürfte es einer gesellschaftlichen Autorität, welche die Tätigkeit aller auf das Gemein-

schaft[5] 13): „Das Recht trägt seinen Zweck nicht in sich selbst. So wenig die Mauern und Zäune, welche das befriedete Besitztum einzelner einschließen und gegeneinander abgrenzen, um ihrer selbst willen errichtet sind, so wenig gilt dies von den Schranken, mit welchen das Recht die Machtsphäre der ihm Unterworfenen scheidet."

Digitized by Google

wohl hinlenkte. In dem Zustande aber, in dem sie tatsächlich sind, genügen auch die Privatrechte und Rechtspflichten allein nicht, um ihnen die Freiheit und Unabhängigkeit in dem Ihrigen wirksam zu sichern. Es wird immer viele geben, welche nur der Zwang in den Schranken der Rechtspflichten erhält. Deshalb bedarf es einer Autorität, eines Wächters und Schützers des Rechtes. Ist aber eine Gesellschaft mit einer Autorität notwendig, so muß sie auch das Recht auf ihren Bestand und die zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Mittel, und die Obrigkeit muß das Recht auf den Gehorsam der Untergebenen haben. Der Zweck des Rechtes der legalen Gerechtigkeit ist also kein anderer als der oben bezeichnete.

Das Recht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit ist in gewissem Sinne *egoistisch*, insofern es unmittelbar nur auf die Sicherheit und Freiheit der *einzelnen Glieder* abzielt. Es hält die Glieder der Gesellschaft auseinander. Das Recht der *legalen* Gerechtigkeit dagegen faßt die Glieder zur Einheit zusammen, insofern es ihnen die Rechtspflicht auferlegt, das Ganze in seinem Bestande zu achten und ihm die notwendigen Mittel zur Erreichung seines Zweckes zu liefern.

c) Wird aber durch diese Verpflichtung gegen die Gesamtheit nicht das Glied in seiner Selbständigkeit gefährdet und zum bloßen Mittel der Gesellschaft herabgewürdigt? Gegen diese Gefahr kommt den Gliedern wiederum ein Recht zu Hilfe, nämlich das Recht der *austeilenden* Gerechtigkeit. Es ist das Vorrecht vernünftiger Wesen, daß sie nie ohne Vorbehalt gewisser Rechte als Glieder einem gesellschaftlichen Ganzen einverleibt werden können. Der höchste Zweck des Menschen ist Gottes Verherrlichung und seine eigene Seligkeit. Das Zusammenleben mit andern soll ihn in dieser Aufgabe nicht hindern, sondern fördern. Folglich kann die Gesellschaft nicht nach Belieben über die Güter der einzelnen verfügen, sondern nur insoweit, als es notwendig ist, um nach Möglichkeit allen die Erfüllung ihrer Aufgabe zu erleichtern. Deshalb soll auch jedem nach Maßgabe seiner Verdienste von den öffentlichen Gütern zu teil werden. Der Zweck des Rechtes der austeilenden Gerechtigkeit ist also: jedem Gliede der Gesellschaft dem Ganzen gegenüber das Seinige zu wahren oder zu bewirken, daß ihm von den öffentlichen Lasten nicht mehr auferlegt und von den öffentlichen Gütern so viel mitgeteilt werde, als seinen Kräften und Verdiensten entspricht. Dieses Recht hat mithin, ähnlich wie das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit, einen individualistischen Zug, insofern es unmittelbar auf das Wohl des Individuums abzielt und dasselbe vor den Übergriffen der Gesellschaft sicherstellt. Es hat aber das Recht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit zu seiner notwendigen *Voraussetzung*. Weil der Mensch Person ist und vieles als zu seinem ausschließlichen Gebrauche von Gott bestimmt ansehen kann, hat er auch der Gesellschaft gegenüber das Recht, nicht beliebig dem Gesamtwohl geopfert zu werden. Das Recht der Gesellschaft auf das Individuum ist kein unumschränktes.

Wir sehen hieraus, daß das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit das *ursprünglichste* aller drei Arten von Recht ist, daß es die notwendige Grundlage und Voraussetzung der übrigen, ja in gewissem Sinne auch den Zweck derselben bildet. Denn ein Hauptzweck der Gesellschaft be-

Digitized by Google

steht darin, allen Gliedern nach Möglichkeit den freien Gebrauch ihrer Rechte zu sichern.

d) Alle drei Arten von subjektiven Rechten bilden zusammen ein System. Sie ergänzen und stützen sich gegenseitig in Bezug auf einen bestimmten Zweck. Dieser gemeinsame Zweck aller Rechtsbefugnisse ist die Herstellung und Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, wie sie sich für freie vernünftige Wesen mit Rücksicht auf ihr letztes Ziel geziemt[1]. Den Individuen soll eine Sphäre freier Betätigung gesichert sein, jedoch so, daß dadurch ein gemeinschaftliches geordnetes Zusammenleben nicht unmöglich wird. Die Einzelwesen sollen ein einheitliches Ganze bilden und zum Gemeinwohl desselben mitwirken. Dieses Ganze ist aber als solches nicht Selbstzweck, sondern dem Wohl aller Individuen in ihrer Gesamtheit untergeordnet, deshalb haben auch die Individuen Rechte gegen das Ganze.

2. Das Rechtsgesetz (Recht im objektiven Sinne) hat die gezeichnete Ordnung der subjektiven Rechte zum Gegenstande. Es bestimmt, was jedem in der Gesellschaft als das Seine zukommt, sowohl dem Ganzen als den einzelnen Gliedern mit beständiger Berücksichtigung des letzten Zweckes, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

§ 2. Der Zwangscharakter des Rechtes.

Unter den neueren Rechtslehrern wird noch vielfach das Wesen des Rechtes in die Zwangsbefugnis oder in die Erzwingbarkeit der dem Rechte entsprechenden Rechtspflicht verlegt[2]. Aufgekommen ist diese Ansicht durch

---

[1] Vgl. Meyer, Instit. iur. nat. I 359.

[2] Rud. v. Jhering (Der Zweck im Recht I [1884] 320): „Die gangbare Definition des Rechtes lautet: Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen, und sie hat in meinen Augen das Richtige vollkommen getroffen." Holtzendorff (Prinzipien der Politik [1869] 85): „Die Rechtsgesetze enthalten das zwangsweise garantierte Sollen der Menschen innerhalb der staatlich organisierten Gesellschaft." A. Lasson (System der Rechtsphilosophie [1882] 207): „Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergibt den Begriff des Rechtes. Was die im Zwange liegende Garantie nicht für sich hat, darf nicht Recht heißen." Stammler (Wirtschaft und Recht 498): „Recht ist die ihrem Sinne nach unverletzbare Zwangsregelung menschlichen Zusammenlebens." Durch den Beisatz „ihrem Sinne nach unverletzbare" will Stammler die willkürliche Gewalt ausschließen, das Recht muß durch anderes Recht beseitigt werden, um seine Geltung zu verlieren. Doch bricht sich die Ansicht, daß der Zwang kein wesentliches Moment des Rechtes sei, immer mehr Bahn. So sagt Thon (Rechtsnorm und subjektives Recht [1878] 7): „Der Zwang ist kein wesentlicher Bestandteil des Rechtes." Ebenso nennt Bierling (Juristische Prinzipienlehre [1894] 52) „die Ansicht nicht haltbar, daß der ‚Zwang' ein wesentliches Merkmal des Rechtsbegriffs darstelle". Desgleichen Merkel (Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] 11): „Daher ist es nicht korrekt, wenn man das Recht als das Ganze der sozialen Zwangsnormen charakterisiert. Auch würde das Recht als das Ganze nicht aufhören, Recht zu sein, wenn die Anwendung mechanischer Machtmittel zu Gunsten desselben allgemein überflüssig würde." Ähnlich Jellinek (Allgemeine Staatslehre [1900] 304): „Daß praeceptum und sanctio legis logisch auseinanderzuhalten und daher die naturrechtliche (?) Identifizierung von Rechts- und Zwangsnormen unrichtig sei, ist in der neueren Literatur

Digitized by Google

Chr. Thomasius und die Kantische Rechtstheorie, begünstigt wurde sie durch die materialistische Strömung der Neuzeit. Kant identifizierte das Recht geradezu mit der Möglichkeit eines allgemeinen Zwanges.

Bei den älteren Rechtslehrern dagegen geschieht des Zwanges im Recht nur selten Erwähnung, noch weniger gehen sie so weit, das Recht in der Zwangsbefugnis aufgehen zu lassen. Wollen wir das Richtige in dieser Frage finden, so müssen wir wie bisher die verschiedenen Arten von Recht auseinanderhalten.

I. Der Zwangscharakter des objektiven Rechtes.

1. Daß die von *menschlichen* Gesetzen auferlegten Pflichten nötigenfalls mit physischer Gewalt erzwungen werden *dürfen* — soweit dies möglich ist —, ergibt sich notwendig aus dem *Zweck* des Rechtes. Der Zweck der Rechtsnormen ist die Herstellung und Sicherung der richtigen sozialen Ordnung, welche den Menschen die Erfüllung der ihnen von Gott auferlegten Aufgaben *ermöglicht*. Dieser Zweck muß *hienieden im irdischen Zusammenleben* der Menschen erreicht werden. Er würde aber tatsächlich nicht erreicht, wenn die Rechtsgesetze nicht nötigenfalls mit Zwang durchgesetzt werden könnten. Bliebe die Einhaltung der Rechtsordnung bloß dem Gewissen der einzelnen überlassen, so würden sich viele über die Rechtsschranken hinwegsetzen und durch Störung der gesellschaftlichen Ordnung ihre Mitmenschen an der Erfüllung ihrer Aufgaben hindern. Es ist deshalb notwendig, daß sie durch Zwang in den Schranken ihrer Rechtssphäre gehalten werden. Das ist so einleuchtend, daß immer und überall bei allen Völkern die menschlichen bzw. die staatlichen Gesetze, die wir hier vorzüglich im Auge haben, nötigenfalls mit physischer Gewalt durchgesetzt wurden. Mit jedem Gesetz werden zugleich die *Strafen* verkündet, mit denen man seine Übertretung ahnden wird. Und nach erfolgter Übertretung werden die Strafen verhängt, um die Übertretung zu sühnen und andere von der Nachahmung abzuschrecken.

Die Berechtigung zur zwangsweisen Durchführung des Gesetzes beruht also auf der *Notwendigkeit* derselben zur Erreichung der erforderlichen Ordnung im irdischen Zusammenleben der Menschen. Diese Notwendigkeit ist mithin der *Grund und das Maß der Zwangsbefugnis*. Letztere erstreckt sich gerade so weit, als es zum Wohl der Individuen und der Gesellschaft notwendig ist. Sobald die zwangsweise Durchführung eines Gesetzes diesem Zwecke nicht dient, hört die Berechtigung dazu auf. Eine wichtige Folgerung aus diesem Grundsatz werden wir gleich angeben.

2. Obwohl das Rechtsgesetz im allgemeinen *erzwingbar* ist, so darf man doch nicht das *Wesen* desselben in die stete augenblickliche *Möglichkeit des Zwanges* verlegen. Wer diese *Möglichkeit* als zum Wesen des Rechtsgesetzes gehörig ansieht, muß sich die widersinnige Folgerung gefallen

---

so oft hervorgehoben, daß die Lehre, welche die Erzwingbarkeit als essentiale des Rechtsbegriffs erklärt, heute bereits in eine schwer zu behauptende Defensive zurückgedrängt ist." Vgl. noch *Liesker* (Über die Berechtigung der antinomistischen Tendenzen innerhalb der staatlichen Gesellschaft [1899] 36, A.).

Digitized by Google

lassen, daß zur Zeit einer allgemeinen Umwälzung, eines Bürgerkrieges oder einer Anarchie, wenn Gericht und Polizei machtlos geworden, alle Staatsgesetze aufhören. Ebenso könnte ein Tyrann, der die öffentliche Gewalt an sich gerissen und alle Gesetze mit Füßen tritt, kein Rechtsgesetz verletzen, weil ein Zwang gegen ihn nicht möglich ist.

Ja nicht einmal die dem Rechtsgesetze anhaftende *Befugnis* zur Anwendung physischen Zwanges ist dem Gesetze wesentlich; sie ist bloß eine ihm anhaftende sekundäre *Eigenschaft*.

Jede Gesetzgebungsgewalt ist eine Teilnahme an der höchsten Gesetzgebungsgewalt Gottes. Sie hat deshalb das Recht, im Gewissen zu verpflichten, so daß derjenige, der ihr den Gehorsam verweigert, sich einer Sünde schuldig macht, weil er sich gegen das natürliche Sittengesetz verfehlt, welches den Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit befiehlt. Das *Wesen des Gesetzes* besteht nun darin, daß es eine Richtschnur unseres Handelns bildet, welche uns zu gewissen Handlungen (Unterlassungen) *verpflichtet*. Diese Verpflichtung hängt aber nicht von der Erzwingbarkeit ab; sie setzt bloß voraus, daß der Gesetzgeber seinen Willen in der erforderlichen Weise kundgetan habe und das Befohlene nichts Unerlaubtes enthalte. In der Tat, was heißt es: das objektive Recht (die Rechtsnorm) sei *erzwingbar*? Nichts anderes als: die obrigkeitliche Gewalt, von der die Gesetze ausgehen, sei befugt bzw. verpflichtet, für die Übertretung ihrer Gesetze *Strafen anzudrohen* und dieselben im Übertretungsfalle zu *verhängen*. Das ist der einzige vernünftige Sinn der Erzwingbarkeit des objektiven Rechtes. Durch den Zwang will und soll der Gesetzgeber die von ihm erlassenen Gesetze, oder genauer gesprochen, deren äußere Beobachtung durchsetzen. Er will durch die angedrohten Strafen dem säumigen, schwachen Willen wirksame Beweggründe bieten, um ihn zur Beobachtung des Gesetzes anzuhalten[1]. Deshalb wird auch zugleich mit dem Gesetze die Strafandrohung für dessen Übertretung verkündet. Hat sich dann jemand trotzdem von der Leidenschaft zur Übertretung des Gesetzes fortreißen lassen, so wird die Strafe verhängt, um die verletzte Ordnung wiederherzustellen, die Macht des bösen Beispiels aufzuheben und den Delinquenten zu bessern oder für die Zukunft unschädlich zu machen.

Hieraus geht klar hervor, daß der Zwang kein konstituierendes Element des objektiven Rechtes ist. Das Rechtsgesetz ist die allgemeine, verpflichtende Richtschnur des Handelns, welche die Obrigkeit den Untergebenen auferlegt. Der Zwang hat diese Richtschnur zur *Voraussetzung* und zum *Gegenstand*. Er soll dem Gesetz Nachdruck verleihen. Genau gesprochen ist nicht einmal das Gesetz selbst der Gegenstand des Zwanges und auch nicht die dem Gesetz entsprechende und von ihm auferlegte Pflicht, sondern bloß deren äußere Erfüllung. Die Pflicht haben die Untertanen schon vor jedem Zwang; weil aber ihre Erfüllung eine notwendige Forderung des gesellschaftlichen Wohles ist, muß die Obrigkeit berechtigt sein, dieselbe zu erzwingen, wenn sie nicht freiwillig von seiten der Untergebenen erfolgt.

---

[1] Man vergleiche, was oben S. 354 und 380 über das Verhältnis der Sanktion zum Gesetze gesagt wurde.

Digitized by Google

3. Aber worin besteht denn der wesentliche Unterschied zwischen den Rechtsgesetzen und den übrigen Gesetzen, wenn nicht in der Erzwingbarkeit? Bloß die ersteren beziehen sich auf das, was man andern als das Ihrige schuldet, und bloß sie verpflichten aus Gerechtigkeit, so daß man sie nicht übertreten kann, ohne das Recht eines andern zu verletzen, während dies bei den letzteren nicht der Fall ist (S. 453)[1].

Gehört die Möglichkeit, ja sogar die Befugnis zum Zwang nicht zum Wesen der menschlichen Rechtsgesetze, so ergibt sich daraus die sehr wichtige Folgerung für das Naturgesetz: Man kann den natürlichen Sittengeboten, welche sich auf die soziale Ordnung der Menschen untereinander beziehen, nicht deshalb den Charakter wahrer Rechtsgesetze absprechen, weil sie aus sich keinen Polizeiapparat zur Verfügung haben.

Wir können zur Bestätigung davon auf das natürliche Rechtsgesetz hinweisen, welches die Gesamtheit bzw. die Obrigkeit verpflichtet, bei Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit zu verfahren. Dieses ist ein wahres Rechtsgesetz, das die Obrigkeit nicht verletzen kann, ohne Unrecht zu tun. Und doch wird höchstens ein Anarchist behaupten, dieses Gesetz lasse sich erzwingen. Denn das hieße den Untergebenen das Recht zuerkennen, mit Gewalt gegen die Obrigkeit vorzugehen, sobald diese nicht nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit verfährt.

Will man übrigens die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes so sehr betonen, so sagen wir, daß dieselbe auch dem Naturgesetze nicht fehlt, denn gerade zur Durchführung und näheren Bestimmung der natürlichen Rechtsgesetze ist das positive Gesetz und eine menschliche Zwangsgewalt notwendig.

II. Erzwingbarkeit des subjektiven Rechtes.

1. Die Erzwingbarkeit des subjektiven Rechtes der legalen Gerechtigkeit ergibt sich von selbst aus der Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes. Genau genommen fällt die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes und der Rechtsbefugnis im genannten Sinn zusammen. Die vom Rechtsgesetz auferlegte Pflicht läßt sich erzwingen, weil ihr das Recht der Gesamtheit entspricht, daß dieser Pflicht, und zwar schon hienieden im irdischen Zusammenleben, Genüge geschehe.

Fragt man, wem die Ausübung dieser Zwangsbefugnis zustehe, so ist darauf zu erwidern, diese Befugnis sei ein ausschließliches Vorrecht entweder der Gesamtheit als solcher oder derjenigen, denen die Sorge für das öffentliche Wohl obliegt. Gleichwie es nicht jedem zusteht, Gesetze zu erlassen, so ist auch nicht jeder befugt, die Pflichten gegen die Gesamtheit zu erzwingen. Das ist eine notwendige Forderung der öffentlichen Ruhe und Ordnung. Wenn jeder gegen den andern mit Zwang vorgehen und ihn mit Gewalt zur

[1] Bergbohm (Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I [1892] 73) meint: scheidet man den Zwang aus dem Begriffe des Rechtes aus, „so öffnet man den bloßen Sitten und allen möglichen andern Regeln das Einfallstor in das Rechtsgebiet". Diese Befürchtung ist nach dem Gesagten unbegründet.

Digitized by Google

Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gesamtheit anhalten dürfte, hätten wir bald den Krieg aller gegen alle.

2. Das Recht, welches der austeilenden Gerechtigkeit entspricht, ist nicht erzwingbar, ebensowenig als das Gesetz, auf dem dasselbe beruht. Die Rechtspflicht ist erzwingbar, weil und soweit die Erreichung des Zweckes der einzelnen und der Gesellschaft hier auf Erden es erheischt (S. 463 f). Dieser Zweck verlangt aber nicht die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht, welche der austeilenden Gerechtigkeit entspricht, verbietet sie vielmehr. Die öffentliche Ordnung könnte nicht bestehen, wenn es jedem Untertanen freistände, gegen die Obrigkeit Gewalt zu brauchen, sobald er bei Verteilung der öffentlichen Güter und Lasten nicht nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit berücksichtigt zu sein glaubt.

Man sieht hieraus wieder, wie unrichtig es ist, das Wesen der Rechtspflicht in die Erzwingbarkeit zu setzen. Obgleich die austeilende Gerechtigkeit weniger vollkommen den Namen der Gerechtigkeit verdient als die ausgleichende und legale, so ist sie nichtsdestoweniger im wahren Sinne Gerechtigkeit, hat also eine wahre Rechtspflicht und ein wahres Rechtsgesetz zur Voraussetzung. Diese Rechtspflicht und dieses Rechtsgesetz sind aber, wie gezeigt, nicht erzwingbar, also kann die Erzwingbarkeit nicht das Wesen des Rechtsgesetzes und der Rechtspflicht ausmachen und ebensowenig die Zwangsbefugnis das Wesen des subjektiven Rechtes.

3. Daß das Recht, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht, die Zwangsbefugnis im Gefolge hat, wird von allen zugegeben und ergibt sich aus seinem Zweck. Dieser ist die Unabhängigkeit und Freiheit eines jeden Gliedes der Gesellschaft im Gebrauche des Seinigen. Dieser Zweck würde aber durchschnittlich nicht erreicht, wenn es nicht erlaubt wäre, mit Zwang gegen diejenigen vorzugehen, die sich nicht an die Rechtsordnung halten wollen.

Aber wem steht die Zwangsbefugnis zu, die mit diesem Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit verbunden ist?

An und für sich und rein abstrakt betrachtet, haftet diese Zwangsbefugnis an dem Rechtsträger selbst. Wer eine Rechtsbefugnis hat, hat auch an und für sich die entsprechende Zwangsbefugnis. Das geht schon daraus hervor, daß diese Zwangsbefugnis eine Begleiteigenschaft des Rechtes ist und sich deshalb an und für sich dort finden muß, wo das Recht ist. Dies bestätigt auch der unwillkürliche Naturtrieb jedes Menschen, sein Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe der andern zu schützen oder zu erzwingen.

Anders jedoch muß die Antwort lauten, sobald man den Menschen als tatsächliches Glied eines Gemeinwesens betrachtet. In der Gesellschaft verbietet die notwendige Ordnung und Sicherheit aller, daß jeder einzelne gleich selbst zum Zwange seine Zuflucht nehme, um seinem Rechte Anerkennung zu verschaffen. Sonst würde bald ein allgemeines Faustrecht entstehen. Jeder ist gar zu sehr geneigt, sich gleich für ungerecht behandelt anzusehen oder die Ungerechtigkeit zu überschätzen. Bliebe die Entscheidung und Erzwingung dem eigenen Urteile der einzelnen überlassen, so wäre es bald um die öffentliche Ordnung und Sicherheit geschehen. Es muß deshalb eine öffentliche Gewalt geben, welche über den Parteien steht, die Rechtsstreitigkeiten nach fest bestimmten

Digitized by Google

Normen schlichtet, nötigenfalls mit Gewalt den Widerspenstigen in die Schranken des Rechtes zurückweist und so jedem zu seinem Rechte verhilft[1].

In seltenen Ausnahmefällen kann aber auch der einzelne zur gewaltsamen Selbsthilfe befugt sein, dann nämlich, wenn die Zuflucht zur gesellschaftlichen Autorität wegen augenblicklich drohender Gefahr nicht möglich ist. Auch diese Forderung hängt mit der Sicherheit aller zusammen, wie sich denn überhaupt die Zwangsbefugnis ganz nach den Anforderungen des sichern und geordneten Zusammenlebens aller richten muß. In solchen Ausnahmefällen kommt gewissermaßen das dem Individuum von Haus aus eigene Zwangsrecht wieder zum Vorschein.

F. J. Stahl[2] glaubt, nicht der einzelne als solcher, sondern das Volk in seiner Einheit sei das Subjekt des Rechtes, der einzelne stehe nur in und mittels des Volkes, als civis und nicht als homo unter den Geboten des Rechtes. Doch diese Ansicht hängt mit dem Rechtspositivismus Stahls zusammen, von dem weiter unten die Rede sein wird. Zu welch sonderbaren Folgerungen sie führt, geht schon daraus hervor, daß nach ihr der von einem Mörder Angegriffene nur auf Grund angenommener staatlicher Ermächtigung sein Leben mit Gewalt verteidigen darf! Und wenn wir uns gar ein paar Menschen außerhalb jedes staatlichen Verbandes denken, so kann nach Stahl von einer solchen Rechtsbefugnis keine Rede mehr sein, weil es überhaupt in einem solchen Zustande kein Recht gibt.

Obwohl das subjektive Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit erzwingbar ist, so gehört doch die tatsächliche und augenblickliche Möglichkeit der physischen Erzwingung nicht zu seinem Wesen.

a) Wir reden alle von verkannten, verletzten, mit Füßen getretenen Rechten. Also setzen wir voraus, das Recht bestehe auch dann noch, wenn ihm physische Überlegenheit entgegentritt. In der Tat, wenn ein unschuldiger Wanderer von einem Wegelagerer geplündert und ermordet wird, so sieht jeder darin eine schnöde Rechtsverletzung. Es ist dem Wanderer schweres Unrecht geschehen. Und doch stand ihm die augenblickliche Möglichkeit des Zwanges nicht zu Gebote, er unterlag der rohen Gewalt. Also kann diese Möglichkeit des Zwanges nicht zum Wesen des Rechtes gehören. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte annehmen, das Recht sei nicht einer moralischen Befugnis, sondern einer physischen Überlegenheit gleich zu achten, da es aufhöre, sobald es einer größeren physischen Macht gegenüberstehe. Er müßte ferner annehmen, der Stärkere könne nie ein Recht verletzen.

b) Das Recht hat seine Wurzel und Grundlage in einem Gesetz. Wir haben aber gezeigt, daß der Bestand des Rechtsgesetzes von der augenblicklichen Möglichkeit physischen Zwanges nicht abhängt. Also gilt dasselbe auch von der Rechtsbefugnis.

c) Vielleicht wird man sagen, die Möglichkeit physischen Zwanges gehöre zwar nicht zum Wesen des Rechtes, wohl aber die Möglichkeit allgemeinen

---

[1] Meyer, Inst. iur. nat. I, n. 481 ff.
[2] Philosophie des Rechtes (1854) 195.

Digitized by Google

gesetzlichen Zwanges; dem Rechte sei wenigstens die Anerkennung durch die Staatsgesetze und der allgemeine Schutz der öffentlichen Zwangsgewalt wesentlich.

Aber wenn die augenblickliche physische Erzwingbarkeit dem Rechte nicht wesentlich ist, sondern der bloße gesetzliche Schutz ausreicht, warum genügt dann der Schutz des natürlichen Sittengesetzes nicht? Dieses ist ein wahres Gesetz und schützt mich ebensogut als ein auf Papier geschriebenes Gesetz, dem der augenblickliche Zwang nicht zur Seite steht. Die völlige Unzulänglichkeit des Rechtsschutzes durch die Staatsgesetze ergibt sich ferner schon daraus, daß die öffentliche Gewalt ihre Pflicht vergessen und weit von den Wegen der Gerechtigkeit abirren kann. Die römischen Staatsgesetze erlaubten bis in die Kaiserzeit dem Herrn, mit seinen Sklaven zu verfahren, wie er wollte. Er durfte sie nach Belieben mißhandeln, verstümmeln, töten, den Fischen zur Speise vorwerfen. Dem Sklaven fehlte jeglicher staatsgesetzliche Schutz; er war völlig rechtlos der Gewalt seines Herrn überantwortet[1]. Wer nicht ein Recht anerkennt, das über dem Staatsgesetze steht, muß diesen Zustand als einen vollständig berechtigten ansehen; er muß zugeben, daß dem Sklaven kein Unrecht geschah. Dieses ist nur ein Fall. Die Geschichte der Menschheit zeigt uns auf jeder Seite ähnliche Beispiele der schmählichsten Unterdrückung. Man denke nur an die Sklavenjagden im Inneren Afrikas. Sollte es wirklich Menschen geben, die einer Theorie zuliebe zu behaupten wagten, derartige Zustände seien nicht himmelschreiende Ungerechtigkeiten? Und doch, wo sind die afrikanischen Staatsgesetze, die sie verbieten?

d) Wie unzulässig es ist, das Wesen des Rechtes in die tatsächliche Möglichkeit der Anwendung von Gewalt oder in den gesetzlichen Zwang zu verlegen, geht auch daraus hervor, daß es unzweifelhafte Rechte gibt, die ihrer Natur nach sich jedem Zwang entziehen. Jeder hat ein strenges Recht darauf, daß ihn niemand ohne genügenden Grund für einen schlechten Menschen, z. B. für einen Meineidigen, Ehebrecher, Betrüger, halte. Und zwar gilt dies auch von rein innerlichen Urteilen. Darin besteht gerade das frevelhafte, vermessentliche Urteil, daß man ohne hinreichenden Grund jemand in seinen Gedanken verurteilt und ihn so wenigstens in Bezug auf sich selbst der guten Meinung und Achtung beraubt, auf die er ein Recht hat. Das ist eine Rechtsverletzung[2]. Nemo praesumitur malus, donec probetur.

Dieses Recht ist aber seiner Natur nach nicht erzwingbar. Kein Mensch vermag die andern zu zwingen, so zu denken, wie er will. Deshalb beschäftigen sich auch die menschlichen Gesetze mit solchen Gedanken nicht. De internis non iudicat praetor. Allerdings werden manche Gegner, um ihre Ansicht nicht aufgeben zu müssen, leugnen, daß solche Urteile gegen die Gerechtigkeit verstoßen. Aber Tatsache ist, daß jeder Unbefangene die frevelhaften Urteile ungerechte Urteile nennt[3].

---

[1] Jhering, Geist des römischen Rechts[4], 2. Tl, 167.

[2] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 60, a. 3 ad 2: Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo *iniuriatur* ei.

[3] Auch das Recht der Verstorbenen auf ihren guten Ruf zeigt, wie wenig das Wesen des Rechtes in die Zwangsbefugnis verlegt werden kann. Wir nehmen es als

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Quellen des Rechtes.

Von der Frage nach dem Begriff, Zweck und den Haupteigenschaften des Rechtes wenden wir uns jetzt zu der Frage: Woher stammt das Recht? Welches sind die Ursachen, die es erzeugen? oder mit andern Worten: Welches sind die Quellen des Rechtes?

Bei dieser Frage handelt es sich hauptsächlich um das objektive Recht. Denn das subjektive Recht ist nicht bloße physische Übermacht, sondern eine Befugnis, ein moralisches oder gesetzliches Dürfen oder Können, das andere anzuerkennen verpflichtet sind, und ein solches Dürfen oder Können muß endlich und letztlich auf eine Rechtsnorm oder ein Rechtsgesetz als seine Quelle zurückgeführt werden. Auf die Frage: Woher kommen die subjektiven Rechte? können wir also zunächst antworten: Von den Rechtsnormen, die jedem das Seinige zuteilen und jeden verpflichten, den andern das Ihrige zu geben. Jetzt aber fragt sich weiter: Woher stammen die Rechtsgesetze oder Rechtsnormen?

Die Rechtspositivisten antworten auf diese Frage: es gebe kein in der Natur selbst begründetes, natürliches Recht; alles Recht beruhe auf menschlicher Einrichtung. Gleichwie der Moralpositivismus die ganze sittliche Ordnung als ein Erzeugnis freier menschlicher oder göttlicher Einrichtung ansieht (S. 139 ff), so erblickt der Rechtspositivismus in der gesamten Rechtsordnung eine rein menschliche Schöpfung. Doch geben manche Anhänger des Rechtspositivismus zu, in der menschlichen Natur liege der Trieb zur Rechtsbildung.

Moralpositivismus und Rechtspositivismus verhalten sich wie das Ganze zum Teil. Jeder Moralpositivist ist notwendig auch Rechtspositivist, aber nicht umgekehrt. Manche Anhänger des Rechtspositivismus anerkennen rein ethische, vom Naturgesetze auferlegte Pflichten an, aber die Beobachtung dieser Pflichten gilt ihnen als private Gewissenssache des einzelnen. Die Rechtspflichten dagegen werden uns erst in und durch die Gesellschaft auferlegt: entweder durch den Staat oder durch die rechtsbildende Gewohnheit.

Erster Artikel.

Ist der Staat die Quelle alles Rechtes?

Daß viele Rechtsnormen unmittelbar vom Staate bzw. der gesetzgebenden Gewalt des Staates ausgehen und von ihr allein unmittelbar ihre

selbstverständlich an, daß jeder Lebende ein Recht auf seinen guten Namen hat. Warum sollte er dieses Recht durch seinen Tod verlieren? Denn die Seele, die der eigentliche Träger dieses Rechtes ist, lebt. Sie ist unsterblich. Und wer den Verstorbenen verleumdet und verdächtigt, begeht eine Rechtsverletzung (de Lugo, De iustit. et iure disp. 14, s. 8). J. G. Fichte (Grundlage des Naturrechts: WW. III 56) leugnet zwar, daß die Verstorbenen noch Rechte haben, aber nur seinem verkehrten Rechtsbegriffe zuliebe, von dem später die Rede sein wird. Es ist nun klar, daß hier von einer Zwangsbefugnis kaum die Rede sein kann. Der Verstorbene selbst kann sich nicht mehr wehren, und durchschnittlich kümmern sich die öffentlichen Gesetze wenig um die Ehre der Verstorbenen, sind jedenfalls gegen die Verleumdungen und Schmähungen der Verstorbenen in den meisten Fällen ohnmächtig.

Digitized by Google

bindende Kraft haben ist unzweifelhaft und wird unseres Wissens von niemand bestritten.

Aber ist der Staat die einzige und letzte Quelle alles Rechtes? Das ist die Frage.

I. Schon bei den alten Griechen haben viele diese Frage bejaht, so z. B. Archelaus, Aristipp, Theodor von Cyrene, Karneades[1]. Plato legt dem Kallikles und Thrasymachus die Äußerung in den Mund: „Von Natur aus gebe es kein Recht als das Recht des Stärkeren.“[2] Auch Aristoteles berichtet, daß nach der Ansicht mancher alle Rechtsnormen vom Staatsgesetze herrühren[3]. Es ist jedoch nicht immer klar, ob die Genannten das Staatsgesetz oder die Gewohnheit als letzte Rechtsquelle ansehen.

Klarer und bestimmter hat zuerst Thomas Hobbes (1588—1679) alles Recht aus dem Staatsgesetze abzuleiten gesucht.

Wie es nach Hobbes erst auf Grund der Staatsgesetze einen allgemeinen für alle gültigen Unterschied zwischen gut und bös gibt, so gibt es auch unabhängig von den Staatsgesetzen kein eigentliches allgemein gültiges Recht. Erst das Staatsgesetz bestimmt, was Recht und Unrecht sein solle, und zwingt die einzelnen durch seine Übermacht zur Unterwerfung. Freilich redet Hobbes auch von einem Naturrecht, aber er meint damit im Grunde nur die rohe Gewalt. Im Naturzustand, behauptet er, habe ein jeder das Recht auf alles (ius omnium in omnia). Er kann tun, was er will, er hat das Recht dazu. Damit kann wohl nur gemeint sein, für den einzelnen gebe es im Naturzustand keinerlei verpflichtende Rechtsschranke. Da nun in diesem Zustand jeder nur von Selbstsucht getrieben wird, so entsteht ein Kampf aller gegen alle, in dem die Stärkeren das Feld behaupten. Aus Furcht bilden sie schließlich durch gemeinsamen Vertrag den Staat und unterwerfen sich einer Autorität, welche nun allgemeingültige Rechtsnormen aufstellt und also die letzte Quelle des eigentlichen Rechtes ist[4].

B. Spinoza hat die materialistischen Rechtsanschauungen von Hobbes mit seinem Pantheismus verschmolzen. Auch er gründet das Recht auf die bloße physische Gewalt im Dienste der Selbsterhaltung. Gott hat das unbeschränkte Recht auf alles, sein Recht geht also so weit als seine Macht. Nun sind aber die einzelnen Wesen nur Akzidenzen der einen göttlichen Substanz; sie haben deshalb gerade so viel Recht als Macht. Macht und Recht sind gleichbedeutend. Die großen Fische haben das Recht, die kleinen zu verzehren[5]. Wie Hobbes läßt auch Spinoza den Staat aus

[1] S. oben S. 140. [2] Gorgias 482 E und Res publ. 344 C.

[3] Ethic. Nic. V 10, 1134 b 24.

[4] De cive c. 12, n. 1: Quoniam ergo *regum est discernere inter bonum et malum*, iniquae sunt illae quamquam quotidianae voces: Regem esse, qui recte facit. Et regibus non esse temperandum, nisi iusta praeceperint, et aliae similes. Ante *imperia iusta et iniusta non exstitere*, ut quorum natura ad mandatum sit relativa; actioque omnis sua natura adiaphora est. Quod iusta vel iniusta fit, a iure imperantis provenit. Reges igitur legitimi, quae imperant, iusta faciunt imperando, quae vetant vetando iniusta. Warum sagt Hobbes: reges legitimi? Damit des Königs Befehle Rechtskraft haben, muß er rechtmäßig sein oder das Recht haben, zu befehlen. Damit stößt er seine ganze Theorie über den Haufen.

[5] Dementsprechend definiert Spinoza das Naturrecht: Per *ius et institutum naturae* nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores

Digitized by Google

Furcht und Eigennutz auf dem Vertragswege entstehen. Alle übertragen das Recht auf alles, welches ihnen im Naturzustand zukommt, auf die Gesamtheit, so daß diese nun das Recht auf alles besitzt. Die Staatsgewalt unterliegt keinem höheren Gesetz; sie kann alles befehlen, was sie durchzusetzen vermag.

Daß auch Bentham und die Anhänger des Positivismus (Auguste Comte) und der Entwicklungslehre (H. Spencer, Carneri u. a.) auf diesem Standpunkt stehen, ist eine notwendige Folge ihres Moralpositivismus und braucht hier nur erwähnt zu werden.

In Deutschland hat Kant zuerst die Ansicht vertreten, der Staat sei die Quelle alles Rechtes. Zwar ließ er selbst noch ein natürliches Urrecht der Freiheit bestehen. Doch hatte er Sittlichkeit und Recht gewaltsam auseinandergerissen und dieses zu einem äußeren legalen Mechanismus herabgewürdigt. So mußte er auch folgerichtig alles definitive Recht auf den Staat als letzte Quelle zurückführen. Die Ansicht des Königsberger Philosophen hat in Deutschland eine Unzahl von Vertretern gefunden, wenn auch manche in untergeordneten Erklärungen von ihm abweichen. Wir nennen z. B. Ed. v. Hartmann[1], Wilh. Wundt[2], Ad. Lasson[3] und R. v. Ihering[4], Neukamp[5] und L. Gumplowicz[6].

---

comedunt. . . . *Ius naturale uniuscuiusque hominis* non *sana ratione*, sed *cupiditate et potentia determinatur* (Tract. theol. pol. c. 16, § 2). Offener kann man das Recht des Stärkeren nicht proklamieren. Also die Bestimmung des Feuers, alles Brennbare in seiner Nähe zu verzehren, ist das „Naturrecht des Feuers"!

[1] Das sittliche Bewußtsein 401. Hartmann sieht das Recht als ein Ausscheidungsprodukt aus dem Gebiete der Sitte an. „Aus dem weiten Gebiete der Sitte werden die wichtigsten Grundlagen einer für das Gedeihen der Gesellschaft notwendigen Ordnung ausgeschieden und zur Satzung erhoben. Indem diese Satzung von allen Gliedern des Gemeinwesens für sich und ihre Kinder als vernünftige Ordnung und innezuhaltende Richtschnur des Handelns anerkannt wird, wird die Rechtsordnung gegründet, welche durch Satzung definiert und in älteren Zeiten meist noch durch eine religiöse Weihe geheiligt wird." . . . „Da es unmöglich ist, die Rechtsordnung von der Zustimmung jedes einzelnen abhängig zu machen . . ., so muß zum Zustandekommen der Rechtsordnung bereits ein Gemeinwesen bestehen, das als juristische oder moralische Person zu betrachten ist, als solche einen eigenen Willen hat und verfassungsmäßige Organe zur Fixierung und Äußerung dieses Willens besitzt. Mit andern Worten: Die Rechtsordnung setzt den Staat (im weitesten Sinne dieses Wortes) voraus und ist nur im Staate möglich." Daraus folgert er S. 407, „daß alles Recht ein historisches Produkt ist, welches lediglich mit der Satzung entsteht und in ihren Positionen wurzelt, also positiv ist, oder mit andern Worten, daß es kein Naturrecht gibt. Das sogenannte Naturrecht ist nicht nur eine gegenstandslose Fiktion, sondern es ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Rechtes. Der Sinn der Bemühungen um ein Naturrecht ist nur der, zu zeigen, daß erstens die Rechtsbildung keine zufällige, sondern ein notwendiger, in einem Naturtrieb des Menschen wurzelnder Prozeß ist, und daß zweitens die historische Rechtsbildung niemals abschließen kann und eines Leitsternes für ihre Fortentwicklung bedarf."

[2] Ethik 215: „Da das Recht der Inbegriff der Normen ist, welchen der Staat bei den seiner Machtsphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, . . . so ist an und für sich klar, daß das Recht nicht früher sein kann als der Staat."

[3] System der Rechtsphilosophie (1882) 412: „Das Recht ist seinem Begriffe nach der Wille des Staates, sofern derselbe sich in der Form allgemeiner Bestimmungen für das Handeln ausdrückt. Es gibt daher nur eine eigentliche Rechtsquelle, nämlich eben den Willen des Staates, und das Recht wird ohne Ausnahme oder Einschränkung daran erkannt, daß der Staat es anerkennt und mit seiner Macht durchsetzt."

[4] Der Zweck im Recht I (1882) 318: „Der Staat ist die einzige Quelle des Rechtes." [5] Einleitung in die Entwicklungsgeschichte des Rechts (1895).

[6] Allgemeines Staatsrecht (1897) 341 ff.

Digitized by Google

II. Mehrere von den genannten Schriftstellern bleiben sich übrigens nicht konsequent. Sie lassen die Menschheit aus völlig tierischen Anfängen sich emporentwickeln. Wenn man aber einmal annimmt, der Mensch sei nicht wesentlich, sondern bloß dem Grade nach vom Tier verschieden, sieht man nicht ein, warum man nicht schon bei den Tierhorden von Recht und Gerechtigkeit reden sollte, wie dies die konsequenten Anhänger des Darwinismus tun, z. B. H. Spencer, welcher von der „vormenschlichen Gerechtigkeit" und dem „Gewissen bei Tieren" handelt[1]. Wenn der Mensch nur eine kultivierte Bestie ist, läßt sich solchen Auffassungen die Folgerichtigkeit nicht absprechen. Will man sie nicht, so lehne man auch die Voraussetzungen ab, auf denen sie ruhen.

Doch auch abgesehen hiervon ist es unmöglich, den Staat oder das Staatsgesetz als die letzte Quelle des Rechtes anzusehen.

1. Für viele ist der Hauptgrund, warum sie den Staat als einzige Rechtsquelle ansehen, der vermeintliche Zwangscharakter des Rechtes. Weil nur der Staat Macht hat, zu zwingen, kann auch er allein Recht schaffen. Dieser Grund beruht aber auf der Annahme, der Zwang sei ein wesentliches Element des Rechtes. Diese Annahme haben wir schon als unhaltbar widerlegt.

2. Die subjektiven Rechte oder Rechtsbefugnisse haben immer die Rechtspflicht von seiten anderer zum notwendigen Korrelat und setzen deshalb immer ein Rechtsgesetz voraus, wie wir schon gezeigt haben. Kann nun das Staatsgesetz die letzte Quelle des Rechtes sein? Unmöglich. Schon das erste Staatsgesetz, wenn es ein wahres Gesetz war, forderte Gehorsam von den Untertanen; diese waren verpflichtet, ihm zu gehorchen. Diese Pflicht konnte das Gesetz nur hervorbringen, wenn vorausgesetzt wird, die Obrigkeit habe das Recht gehabt, Gesetze zu erlassen, denen die Untergebenen Achtung schuldeten. Wenn mir jemand einen Befehl erteilt, so bin ich befugt, zu fragen: Hast du das Recht, mir zu befehlen? Wird dieses Recht nicht als ein schon vor dem Erlaß des Befehles existierendes vorausgesetzt, so kann der Befehl keine Verpflichtung erzeugen. Das gilt auch vom Staatsgesetze. Durch dieses fordert die Obrigkeit von den Untergebenen ein bestimmtes Verhalten, und zwar unabhängig von ihrer Einwilligung. Diese sollen ihr gehorchen. Das ist nur möglich, wenn die Obrigkeit das allgemeine Recht hat, solche Forderungen zu stellen, und die Untergebenen die allgemeine Pflicht, sich denselben zu unterwerfen. Das gilt schon vom allerersten Gesetz. Dieses setzt ein Recht im subjektiven Sinne (die Autorität des Gesetzgebers) voraus, und nun kehrt die Frage wieder, woher stammt dieses subjektive Recht, welches ist seine Quelle? Das gilt um so mehr, als die Obrigkeit für sich das Recht in Anspruch nimmt, ausschließliche Quelle der Gesetze zu sein. Da weiterhin die Autorität ein wesentliches Attribut des Staates ist, so fällt diese Frage zusammen mit der Frage nach dem Ursprung des Staates[2].

3. Wer das Staatsgesetz als die letzte Quelle alles Rechtes ansieht, muß jedes auch noch so absurde, vernunftwidrige, niederträchtige Gesetz als wahres

[1] S. oben S. 5.

[2] Mit Recht hebt Stammler (Wirtschaft und Recht 126) hervor, „daß man niemals einen Begriff vom Staate zu geben vermag, ohne denjenigen des Rechtes schon vorausgesetzt zu haben. Dieser ist das logische prius".

Digitized by Google

Gesetz betrachten und darf sich nicht mehr über Unrecht beklagen. Denken wir uns einen Tyrannen nach der Art des Fürsten von Dahomey, der nur seine Grausamkeit und Wollust als Richtschnur seines Willens anerkennt und jährlich ganze Hekatomben von Menschenopfern seiner Laune darbringt. Sollen wir diese Mordbefehle des blutdürstigen Despoten mit dem heiligen Namen des Rechtes zudecken? Und welche himmelschreienden „Gesetze" haben die französischen Revolutionsmänner unter der Schreckensherrschaft oft in wenigen Stunden erlassen und zur Ausführung gebracht! Das Rechtsgefühl sträubt sich dagegen, solche Willkürmaßregeln als Recht gelten zu lassen, auch wenn sie nach allen Formalitäten des Rechtes erlassen würden. Und selbst, wenn diese Formalitäten fehlten, wo steht denn geschrieben, daß nur diejenige Norm Recht sein könne, welche in bestimmten Formen veröffentlicht wurde? Wer keine über dem Staat stehende, allgemeingültige Rechtsgrundsätze anerkennt, hat kein Recht, sich gegen irgend eine Gewaltmaßregel einer despotischen Regierung zu beschweren. Das hat Hobbes eingesehen, und deshalb überliefert er die Untergebenen offen der absoluten Willkür der Regenten.

4. Die Ansicht, welche das Staatsgesetz als die einzige Quelle des Rechtes ansieht, muß auch jedes selbständige Kirchenrecht leugnen; das liegt auf der Hand, und doch reden seit mehr als tausend Jahren alle Juristen und Nichtjuristen vom Kirchenrecht. Höchstens insofern könnte noch von einem Kirchenrecht die Rede sein, als sich der Staat in die religiösen Dinge einmischt und dieselben durch seine Gesetze regelt; aber das wäre, wenn überhaupt Recht, jedenfalls kein Kirchenrecht, sondern Staatsrecht in religiösen Dingen.

5. Daß die Staatsgesetze nicht die letzte Rechtsquelle sein können, scheint uns nach dem Gesagten ganz unbestreitbar. Vielleicht ließe sich aber annehmen, der Vertrag, durch den nach vielen der Staat entstanden sein soll, sei die letzte Quelle, aus der Staat und Recht zugleich entspringen. Nicht bloß Hobbes und Rousseau, sondern fast ausnahmslos alle Rechtslehrer haben lange Zeit an einen sogenannten Staats- oder Gesellschaftsvertrag geglaubt, der zugleich mit dem Staat auch die staatliche Autorität und damit mittelbar die ganze Rechtsordnung erzeugt. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts schrieb Gros[1]: „Jeder Staat, er mag in der Wirklichkeit entstanden sein, wie er will, muß, insofern er ein rechtliches Institut sein soll, als auf einem Vertrag beruhend gedacht werden, weil von Natur kein Mensch dem andern rechtlich unterworfen ist. . . . Niemand wird als Bürger eines Staates geboren (?), denn die eigene Einwilligung des Unmündigen ist physisch unmöglich, und die Einwilligung der Eltern für die Kinder, so daß diese dadurch gebunden werden, ist rechtlich unmöglich." J. G. Fichte meinte geradezu: „Daß rechtmäßigerweise eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anders gründen kann als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und daß jeder Staat . . . gegen das erste Recht der Menschheit . . . sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was ihm gesetzlich sein soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzutun. . . . Woher entsteht denn die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze?

[1] Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft (1841) 118.

Digitized by Google

Ich antworte: Aus der freiwilligen Übernahme derselben durch das Individuum; und das Recht, kein Gesetz anzuerkennen als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener souveraineté indivisible, inaliénable des Rousseau." [1]

Ist es aber möglich, den Staat als *rechtliche* Institution durch einen Vertrag entstehen zu lassen? Wir antworten mit einer Unterscheidung: wenn man annimmt, es gebe schon *vor* Eingehung des Vertrages allgemeingültige Rechtsgrundsätze, ja, sonst aber nicht.

Viele ältere Rechtslehrer erklären die Entstehung des Staates durch einen Vertrag. Aber sie alle nahmen schon vor jedem Vertrag allgemeingültige Rechtsgrundsätze an und setzten voraus, jeder Mensch sei von Haus aus mit mancherlei Rechten ausgerüstet und zugleich durch seine Natur auf das Gesellschaftsleben hingeordnet. Daß von diesem Standpunkte durch Vertrag ein Staat rechtmäßig entstehen *kann*, ist unzweifelhaft; aber dieser Vertrag ist nicht die Quelle alles Rechtes, sondern setzt schon eine natürliche Rechtsordnung voraus.

Eine ganz andere Bedeutung legen aber die neueren Rechtspositivisten seit Hobbes, Rousseau dem ursprünglichen Gesellschafts- oder Staatsvertrag bei. Nach ihnen ist dieser Vertrag der Schöpfer oder die letzte Quelle alles Rechtes. Eine solche Ansicht ist aber ganz unhaltbar.

Wir haben uns im Sinne unserer Gegner die Menschen in einem vorstaatlichen und rechtlosen Zustande zu denken. Es gibt noch keinerlei Rechtsgesetze und Rechtsbefugnisse. Nun schließen diese Halbwilden einen Vertrag ab, durch den sie sich zu einem Gemeinwesen zusammenschließen und einer Autorität unterwerfen. Was soll nun den einzelnen *verpflichten*, sich an diesen Vertrag zu halten? Etwa er sich selbst? Aber warum kann er nicht mit demselben Rechte, mit dem er den Vertrag abschloß, denselben wieder für sich rückgängig machen, sobald es ihm gefällt? Warum soll er nachher weniger Herr über sich selbst sein als vorher?

Vielleicht wird man sagen, es sei Pflicht, die eingegangenen Verträge zu halten? Aber woher kommt diese Pflicht? Wenn man nicht schon vor und über jedem Vertrag den Rechtsgrundsatz als verpflichtend anerkennt, *daß man an rechtmäßig eingegangene Verträge gebunden sei*, kann durch einen Vertrag nie eine dauernde Pflicht entstehen. Nimmt man aber diesen Rechtsgrundsatz an, so fragt sich weiter, woher er stamme und von wem er seine verpflichtende Kraft habe. Jedes Rechtsgesetz stellt eine Forderung an diejenigen, für die es gilt, und diese Forderung muß schließlich auf einen Vernunftwillen zurückgeführt werden. Und anerkennt man einmal einen derartigen natürlichen Rechtsgrundsatz, so muß man auch andere anerkennen. Denn der genannte Rechtssatz: man solle eingegangene Verträge halten, ist nicht einleuchtender und notwendiger als der andere Grundsatz, man solle nicht töten, nicht ehebrechen, betrügen u. dgl. Und alle diese Grundsätze lassen sich auf höhere und allgemeinere zurückführen, z. B. auf den Grundsatz, man solle kein Un-

[1] Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution: WW. VI 81—84.

Digitized by Google

recht tun, man solle jedem das Seinige geben. Wer das alles annimmt, hat den Rechtspositivismus längst aufgegeben und steht auf dem Boden des Naturrechtes.

Und noch eins. Wenn man annimmt, der Staat habe nur durch Vertrag entstehen können, dann frage ich warum? Man antwortet, weil es unmöglich sei, auf andere Weise eine rechtliche, von bloßer roher Gewalt verschiedene Unterordnung des einen unter den andern zu stande zu bringen. Das setzt doch voraus, daß vor dem Vertrag jeder nicht nur die physische, sondern die rechtliche Freiheit oder das Recht auf seine Freiheit habe und rechtlich nur durch eigene Einwilligung diese Freiheit zum Teil verlieren könne. Es ist deshalb konsequent, wenn Kant vor dem Gesellschaftsvertrag ein Urrecht auf Freiheit annimmt. Dieses Urrecht kann aber nicht wieder auf einen Vertrag zurückgeführt werden, sondern nur auf natürliche Rechtsgrundsätze oder Vernunftforderungen, die unabhängig von menschlichen Verträgen und Satzungen im Geiste jedes Menschen zur Anerkennung gelangen.

Das Ungenügende aller Ansichten, welche die Rechtsordnung in letzter Linie auf einen Vertrag zurückführen, wird heute fast allgemein anerkannt. „Mit wachsender Energie", schreibt Merkel, „hat sich bei den modernen Völkern das Verlangen geltend gemacht, daß die gesetzgeberische Arbeit sich unter der Kontrolle der Gesamtheit vollziehe und daß allen männlichen Staatsangehörigen entweder eine unmittelbare oder eine durch gewählte Vertreter vermittelte Einwirkung auf dieselbe ermöglicht werde. Es soll das Recht eines Volkes diesem Begehren zufolge nicht bloß inhaltlich in Einklang stehen mit dessen Überzeugungen, sondern zugleich aus diesen als eine bewußte Schöpfung der Gesamtheit hervorgegangen sein. Diese Anschauungen haben ihren dogmatischen Ausdruck in den Theorien gefunden, welche die Gültigkeit jeder staatlichen Ordnung und die verpflichtende Kraft aller Gesetze auf einen Vertrag oder auch auf einen gleichviel wie sich vollziehenden Akt der Anerkennung, kurzum auf die Autonomie der einzelnen zurückführen. Insoweit diese Theorien damit eine allgemeingültige Wahrheit zum Ausrucke bringen sollen (wie es bei allen der Fall ist), sind sie gleichmäßig unhaltbar. Tatsächlich war jene Kraft bei den meisten Völkern bisher von autonomen Akten der einzelnen nicht abhängig. Nicht weil diese durch Vertrag oder in anderer Weise die Gesetze als gültig anerkannt hätten, empfanden sie eine moralische Nötigung, denselben zu gehorchen, sondern umgekehrt fanden die Gesetze die ihnen wesentliche Anerkennung, weil ihnen ein aus anderer Quelle fließender Wert und Gehorsamsanspruch beigemessen wurde. Wo z. B. die Lehre des Paulus: ‚Seid gehorsam der Obrigkeit; denn wo Obrigkeit ist, die ist von Gott', Anhänger hat, da läuft es offenbar auf eine bloße Fiktion hinaus, wenn man die verpflichtende Kraft der obrigkeitlichen Anordnungen auf autonome Willensäußerungen der einzelnen zurückführt. Und um nichts anderes als um Fiktionen handelt es sich, wenn bei diesen Theorien nicht an die wirklichen Quellen der bindenden Kraft des Rechtes, sondern an diejenigen, welche sie haben sollte, gedacht wird." [1]

Zweiter Artikel.

Ist die Volksüberzeugung oder der Volksgeist die letzte Quelle des Rechtes?

I. Es läßt sich nicht leugnen, daß im 18. Jahrhundert viele und absurde Staatstheorien aufgestellt und zur Umwälzung der bestehenden Rechtsordnung

[1] In Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5] 21—22.

Digitized by Google

benutzt wurden, die sich alle auf das Naturrecht oder Vernunftrecht beriefen. Unter Berufung auf das Naturrecht hatte man die unveräußerliche Volkssouveränität, das Recht des Volkes, die Könige abzusetzen und zu richten, und eine große Zahl anderer unveräußerlicher „Menschenrechte" aufgestellt und dadurch der Revolution den Boden bereitet. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß man allmählich das ganze „Naturrecht" mit Mißtrauen und Mißbehagen anzusehen begann und schließlich dahin kam, es als eine „hohle Abstraktion", ein willkürliches „subjektives Luftgebilde ohne objektive Realität" in Acht und Bann zu erklären.

Aber wo ließ sich nach Beseitigung des Naturrechtes eine sichere, der subjektiven Willkür entzogene Grundlage der bestehenden Rechtsordnung finden? Daß im *Staate* eine solche nicht zu finden sei, hatten die Erfahrungen der französischen Revolution und der darauffolgenden napoleonischen Willkürherrschaft, welche die europäischen Staaten wie Kartenhäuser durcheinanderwürfelte, auch dem blödesten Auge klar gemacht. Wo also war die gesuchte Grundlage zu finden? Viele glaubten in dem *Gewohnheitsrecht, das sich auf dem Boden der gemeinsamen Volksüberzeugung bildet*, diese Grundlage entdeckt zu haben. Es sind dies die Anhänger der sogenannten „historischen" Rechtsschule".

Schon *Hugo* hat in seinem „Lehrbuch des Naturrechtes" (1798) das Dasein allgemeingültiger, a priori erkennbarer Rechtsgrundsätze geleugnet. Wie der Staat ist ihm auch das Recht ein Produkt geschichtlicher Entwicklung, das entsprechend der Verschiedenheit dieser Entwicklung bei verschiedenen Völkern verschieden ist. Doch tritt bei ihm die Betonung des geschichtlich Überlieferten nicht so in den Vordergrund wie bei den eigentlichen Gründern und Häuptern der historischen Schule, insbesondere bei F. C. v. *Savigny* und G. F. *Puchta*, deren Hauptgedanken sich kurz in folgende Sätze zusammendrängen lassen.

Das Recht ist ein unbewußtes Erzeugnis des Volksgeistes. Die gemeinsame Überzeugung des Volkes ist der eigentliche Sitz des Rechtes. Hier lebt es nicht als abstrakte Regel, sondern als lebendige Anschauung, die sich in den Rechtsinstitutionen ins praktische Leben umsetzt. Gleichwie die Sprache, die Sitte, die Kunst unbewußt mit dem Volke entsteht und sich weiter entwickelt, so auch das Recht. In der allmählichen unbewußten Rechtsbildung ist die Erzeugung des Staates die höchste Stufe. Der Staat ist also nicht vor dem Recht, sondern nur eine Stufe in seiner Entwicklung. Das Recht ist ursprünglich wesentlich *Gewohnheitsrecht*, seine Grundlage ist der Volksgeist, „die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit, welches *allen* Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt" [1]. Aufgabe der Staatsgewalt ist nicht sowohl, das Recht zu schaffen, als vielmehr es der Entwicklungsstufe des Volkes entsprechend darzustellen und zu formulieren. Ihre bewußte Tätigkeit (Gesetzesrecht) ist der unbewußten Tätigkeit des Volksgeistes untergeordnet [2].

[1] *Savigny*, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft[3] (1840) 8.

[2] Le législateur n'invente pas les lois, il les écrit (Graf Portalis). Über die historische Schule vgl. R. v. *Mohl*, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik II 380;

Digitized by Google

Obwohl aber Savigny und seine Anhänger das Recht wesentlich als etwas geschichtlich Gewordenes und sich stetig Umgestaltendes ansehen, leugnen sie doch nicht, daß es in den verschiedenen Volksrechten etwas Gemeinsames, Dauerndes gebe, entsprechend der allen Völkern gemeinsamen Menschennatur. Sie anerkennen gewisse allgemeine sittliche Grundsätze und allgemeine Rechtsideen, welche der Rechtsentwicklung zu Grunde liegen und als Leitstern für die Beurteilung und Weiterbildung des Rechtes dienen. Diese allgemeinen Ideen und Grundsätze sind aber nach ihnen noch kein eigentliches Recht.

Weil G. F. Puchta die Ideen der historischen Schule am klarsten und konsequentesten zu einem Systeme verarbeitet hat, so wollen wir das Gesagte durch einige Stellen aus dessen Werken belegen, besonders aus dem „Kursus der Institutionen", wohl der reifsten Frucht seines Geistes. Das „menschliche Recht setzt ein gemeinsames Bewußtsein als seine Quelle voraus. Ein Rechtssatz ist es dadurch, daß er in der gemeinsamen Überzeugung derer, für die er gilt, als solcher anerkannt ist. Das Recht ist der gemeinsame Wille der Rechtsgenossen. Durch dieses gemeinsame Rechtsbewußtsein, wie durch eine gemeinsame Sprache und eine gemeinsame Religion, wenn diese eine natürliche ist, sind die Glieder eines Volkes verbunden.... Das Bewußtsein, welches die Glieder eines Volkes als ein gemeinsames durchdringt, das mit ihnen geboren ist, und sie geistig zu Gliedern dieses Volkes macht, mit einem Worte, der Volksgeist ist die Quelle des menschlichen oder natürlichen Rechtes, der rechtlichen Überzeugungen, die sich in den einzelnen Gliedern betätigen" [1].

„Das Recht besteht aus Vorschriften; es fordert, daß etwas getan oder etwas unterlassen werde; das Rechtsbewußtsein ist daher zugleich der Wille, daß, was dem Rechte gemäß sei, geschehe. Mit dem Recht ist die Möglichkeit des Unrechtes gegeben, eines faktischen Zustandes, welcher den Vorschriften des Rechtes nichts gemäß ist. Auf die Realisierung des Rechtes, auf die Beseitigung des Unrechtes ist der Wille der Rechtsgenossen gerichtet; dieser Wille aber bedarf ein Organ, um ausgeführt zu werden. Dieses Organ nun, worin sich der gemeinsame Wille verkörpert, und wodurch er seine Ausführung erhält, ist die Obrigkeit, durch deren Existenz das Volk ein bürgerliches Gemeinwesen, ein Staat wird. Dieselbe Kraft, welche das Recht hervortreibt, bildet auch den Staat, ohne welchen das Recht nur ein unvollständiges Dasein, eine prekäre Existenz hätte." [2]

„Wie das Recht, so ist auch der Staat in seinem ersten Ursprung etwas von Gott Gegebenes." Es ist „nicht der Wille der einzelnen, welcher den Staat bildet..., sondern der Wille des Volkes". „Der Volksgeist bringt den Staat wie das Recht hervor, indem er die Glieder des Volkes in dem Willen, dieser Obrigkeit als dem Organe des Rechtes sich zu unterwerfen, vereinigt...." [3] „Das Recht entsteht nicht erst durch den Staat, dieser setzt vielmehr ein rechtliches Bewußtsein, ein Recht schon voraus, welches zu schützen seine Aufgabe ist.... Der Staat setzt das Recht voraus, ist aber hinwiederum dessen notwendige Ergänzung." [4]

Aus der „dunkeln Werkstätte" des Volksgeistes tritt das Recht ins sichtbare Dasein „1. als unmittelbare Überzeugung der Glieder des Volkes, die in ihren Hand-

---

Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864) 564 ff; Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes; Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 480.

[1] Puchta, Kursus der Institutionen I (1841) § 10, S. 24.

[2] Ebd. 26. [3] Ebd. 28. [4] Ebd. 29.

Digitized by Google

lungen sich offenbart; 2. als Gesetz; 3. als Produkt einer wissenschaftlichen Deduktion. Die Organe, welche dem Rechte diese seine sichtbare Gestalt geben, nennt man Rechtsquellen; solche sind die unmittelbare Volksüberzeugung, die Gesetzgebung" [1]. Die unmittelbare Volksüberzeugung zeigt sich in der Übung oder Gewohnheit und bildet das Gewohnheitsrecht. Die Obrigkeit als das Organ, in dem sich der allgemeine Wille personifiziert, hat zuerst diesen Willen auszuführen, d. h. zu regieren. „Sodann kann es Bedürfnis werden, über gewisse Punkte das, was als gemeinsamer Wille zu betrachten ist, ausdrücklich festzusetzen, um die Übereinstimmung der Regierung damit zu erleichtern und die Regierten gegen mögliche Willkür sicherzustellen." Dann muß die Obrigkeit „im voraus erklären, was als allgemeiner Wille gelten und mithin Richtschnur für sie als Regierung in diesem oder jenem Punkte sein solle. Diese zweite Aufgabe der Obrigkeit ist die Gesetzgebung. Der Ausspruch des allgemeinen Willens heißt Gesetz, und das Recht, welches in dieser Gestalt entstanden ist: gesetzliches oder promulgiertes Recht".

Es wird erwartet, daß der Gesetzgeber wirklich die gemeinsame Überzeugung der Nation ausspreche. „Ist nun aber das Gesetz einmal gegeben, so kann seine Gültigkeit nicht von einer Untersuchung seiner wirklichen Übereinstimmung mit dem Volkswillen abhangen. . . . Was durch ein Gesetz auf dem verfassungsmäßigen Wege festgesetzt ist, das gilt als Recht, als gemeiner Wille, nicht um des Inhalts, sondern um dieser Form des Ausspruchs willen."

Die dritte Rechtsquelle ist die Wissenschaft. Die einzelnen Rechtssätze stehen in einem organischen Zusammenhang untereinander, teils weil sie aus gemeinsamem Volksgeiste hervorgehen, teils durch ihre Natur, ihre Vernunftmäßigkeit. Durch das Recht soll das Ungleiche, ohne es aufzuheben, dem Prinzip der Gleichheit unterworfen werden. Diesen Zusammenhang zu erkennen und die Genealogie der einzelnen Rechtssätze bis zu ihrem Prinzip zu verfolgen, ist Aufgabe der Wissenschaft. „Bei diesem Geschäft werden Rechtssätze zum Bewußtsein gebracht, die, in dem Geist des nationalen Rechtes verborgen, weder in der unmittelbaren Überzeugung der Volksglieder und ihren Handlungen noch in den Aussprüchen des Gesetzgebers zur Erscheinung gekommen sind, die also erst als Produkt einer wissenschaftlichen Deduktion sichtbar entstehen. So tritt die Wissenschaft als dritte Rechtsquelle zu den ersten beiden; das Recht, welches durch sie entsteht, ist Recht der Wissenschaft oder, da es durch die Tätigkeit der Juristen ans Licht gebracht wird, Juristenrecht." [2]

Diese dritte Rechtsquelle wird wohl heute niemand mehr anerkennen. Bei den alten Römern bildeten die Antworten der Juristen nur deshalb eine Rechtsquelle, weil ihnen in vielen Fällen die authentische Erklärung von Streitfragen vom Volke oder vom Kaiser übertragen war. Nicht als bloße Privatgelehrte entschieden die Juristen, sondern kraft öffentlichen Auftrags. Heute fehlt ihnen ein solcher Auftrag, wenn wir von den als Richter angestellten Juristen absehen.

Von vielen wird F. J. Stahl als der eigentliche Philosoph der historischen Schule angesehen. Er selbst zählte sich zu den Anhängern dieser Schule und hat deren Gedanken ausführlicher dargelegt als alle andern, aber aber in mehreren Punkten, namentlich soweit das Verhältnis der gesetzgebenden Gewalt zum Gewohnheitsrecht in Betracht kommt, hat er sie nicht unwesentlich verändert.

---

[1] Puchta, Kursus der Institutionen I (1841) § 10, S. 30.
[2] Ebd. § 15, S. 37.

Digitized by Google

Das Urbild und die Grundlage aller positiven Rechtsbildung erblickt Stahl in Gottes Weltordnung. Rechtliches Ansehen erlangen aber die Gedanken und Gebote der göttlichen Weltordnung erst dadurch, „daß die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung macht". „So wurzelt die menschliche Ordnung, welche das Recht ist, in der göttlichen; aber sie ist selbständig in sich, und in dieser ihrer Selbständigkeit besteht die Positivität des Rechtes."

„Das Recht ist *positiv seinem Inhalte nach*. Es hat seine Prinzipien und Idee in Gottes Weltordnung, aber seine bestimmten Gesetze sind menschlich gefaßt, positiv. Es ist *positiv seiner Geltung nach*. Der letzte Grund seines bindenden Ansehens ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz desselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung: das bestehende Recht. Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechtes nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegenteil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen. Hierin hat der Charakter der Positivität, der dem Rechte zukommt, seine äußerste Bekundung." [1]

„*Recht* und *positives Recht* sind darum gleichbedeutende Begriffe. Es gibt kein anderes Recht als das positive. Was der Vorstellung eines ‚Naturrechtes' zu Grunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präzisierung) noch die bindende Kraft des Rechtes. Sie sind Bestimmungsgründe für die Fortbildung des Gemeinzustandes, nicht bereits geltende Normen des Gemeinzustandes. Es gibt daher wohl *Vernunftforderungen* an das Recht, aber es gibt kein *Vernunftrecht*. Es dürfen die Untertanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das wäre der Frevel der Revolution. Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechtes (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechtes in den Gerichten ist schon tatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert an dem Mangel der Objektivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präzisierung. Der Richter wäre damit nur an sein Urteil gewiesen, was er für Naturrecht hält. . . . Die Herrschaft des Naturrechtes ist darum in Wahrheit nur die Aufrichtung der Willkür jedweder Meinung über der gemeinsam öffentlichen Ordnung, sie ist die Aufrichtung des Krieges aller gegen alle. . . ."

„Etwas anderes als das sogenannte Naturrecht sind auch die obersten Grundsätze über die Verbindlichkeit des positiven Rechtes selbst, als z. B., daß man der Obrigkeit gehorchen muß, ob es eine Grenze dieses Gehorsams gibt und welche, ob aktiver Widerstand zulässig. Das alles ist allerdings nicht positiv-rechtlich, sondern liegt über dem positiven Recht. Aber es ist auch nicht naturrechtlich, sondern moralisch, und wird deshalb jeder für sich nach seinem Gewissen vor Gott beurteilen, wie er es damit zu halten hat." [2]

Wie *entsteht* das Recht? Durch die Obrigkeit und durch Gewohnheit (Herkommen). „*Das bloße Rechtsbewußtsein im Volke hat noch nicht die*

[1] Philosophie des Rechts II[3] (1854), 1. Abtl., Buch 2, Kap. 2, § 12, S. 221.
[2] Ebd. II 224.

Digitized by Google

bindende Kraft des Rechtes, solange es nicht ins äußere Leben übergegangen.... Das Rechtsbewußtsein ist nur die Macht und Wirksamkeit der Anforderungen Gottes in den Seelen und begründet gleich diesen Anforderungen selbst (den Rechtsideen) noch kein Recht. Erst diese Fixierung im äußeren Leben ist die Tat der Menschen und begründet die menschliche Ordnung, welche der Begriff des Rechtes ist." Diese Fixierung geschieht durch Gewohnheit und Gesetzgebung. „Es gibt danach im allgemeinen nur zwei Rechtsquellen."

„Die Gewohnheit ist die Fixierung für das Volksbewußtsein, d. i. das Bewußtsein der Menschen, welche und insofern sie das Recht befolgen.... Die Gesetzgebung ist die Fixierung für das obrigkeitliche Bewußtsein, d. h. derer, welche das Recht festzusetzen den Beruf haben." [1] Das Recht übt „seine Macht über die Menschen in der Gewohnheit unmittelbar, in der Gesetzgebung mittels der von ihm selbst sanktionierten menschlichen Autoritäten, daher durch freie menschliche Festsetzung". Die Rechtssätze des Gewohnheitsrechtes „haben durch eigene innewohnende Macht über das Bewußtsein sich festgesetzt, sind nicht von irgend einem Menschen beschlossen und stützen sich nicht auf ein Ansehen vor ihnen, sondern gelten durch sich selbst, während die Rechtssätze der Gesetzgebung von Menschen eingeführt sind und durch das Ansehen ihrer Urheber gelten. Es beseitigt sich damit der Einwand gegen das Gewohnheitsrecht, wie so Untertanen durch ihr bisheriges Handeln die andern binden können. Nicht sie sind es, deren Ansehen die Späteren bindet, sondern das ist die Macht, welche die Menschen unabhängig voneinander fortwährend in ihrem Handeln bestimmt, und die Regel und Ordnung, welche sich hierdurch in der inneren Würdigung und im äußeren Leben festsetzt. Die Menschen, durch deren Beobachtung die Gewohnheit sich bildet, sind nicht die Urheber, sondern nur das Mittel des Gewohnheitsrechtes" [2].

„Das Gewohnheitsrecht beruht danach keineswegs auf einem Zugeständnis des Gesetzgebers, es ist eine selbständige, ja es ist gerade die ursprüngliche Rechtsquelle. Denn die Gesetzgebung selbst hat das Gewohnheitsrecht zu seiner Voraussetzung, weil ein unmittelbar gegebenes Recht bereits vorhanden sein muß, damit rechtliche Autoritäten daseien, durch deren Mittel es von nun an entstehe. Alle Verfassung, sohin die gesetzgebende Gewalt selbst, ist ursprünglich Gewohnheitsrecht. Aber die Gesetzgebung hat allerdings das höhere Ansehen, weil das eben in ihrem Begriffe liegt, den vorgefundenen Rechtszustand nun frei zu beherrschen. Der Gesetzgeber hat daher Macht, die Gewohnheit aufzuheben." [3]

„Die bindende Kraft des Gewohnheitsrechtes hat nach diesem ihren Ursprung und Sitz in den beiden Momenten: dem Rechtsbewußtsein (opinio necessitatis) und der Beobachtung infolge desselben. Diese ohne jenes ist bedeutungslos, aber auch jenes ohne diese hat keine Geltung, ist noch nicht Recht." [4]

II. 1. Wir haben absichtlich die Koryphäen der geschichtlichen Rechtsschule ausführlich zu Worte kommen lassen, damit der Leser selber sich überzeuge, wie schwer es hält, sich von ihrer Ansicht ein klares, präzises Bild zu machen. Namentlich was über das Gewohnheitsrecht gesagt wird, ist äußerst unklar und unbefriedigend, und das ist das erste Bedenken, das wir gegen die historische Schule geltend machen müssen.

Was ist zu einem Gewohnheitsrecht erfordert? Ist notwendig, daß alle Glieder eines Gemeinwesens dieselbe Rechtsüberzeugung haben und in ihren Handlungen bekunden? Oder genügt es, daß dies bei einem Teile der Fall

[1] Philosophie des Rechts II 236. [2] Ebd. 237. [3] Ebd. 237—238.
[4] Ebd. 238.

Digitized by Google

sei, und wie groß muß derselbe sein? Vielleicht wird man sagen, die Mehrheit genüge. Dann kehrt aber gleich die Frage wieder: Woher kommt denn der Minderheit die Verpflichtung, sich dem Meinen und Wollen der Mehrheit zu unterwerfen? Haben wir hier auch wieder ein Gewohnheitsrecht vorauszusetzen, um diese Pflicht zu erklären? Wenn ja, dann stehen wir wieder vor der Frage, ob in diesem Gewohnheitsrecht alle übereinstimmen müssen oder nicht. Daß die Minderheit verpflichtet sei, sich der Mehrheit zu unterwerfen, ist keineswegs ein selbstverständlicher Grundsatz.

Aber nehmen wir an, alle Glieder stimmten überein. Wie kann diese Übereinstimmung, mag sie sich auch noch so oft in Handlungen bekunden, eine allgemeine Pflicht erzeugen? Jeder kann höchstens sich selbst verpflichten, und zwar nur, solange er will; andere verpflichten kann er nicht. Und was von dem einen gilt, gilt von allen andern. Durch bloße allgemeine Überzeugung und Übung kann überhaupt keine Verpflichtung für alle zu stande kommen. Das Recht im objektiven Sinne besteht aus verpflichtenden Rechtsnormen. Diese Normen müssen aber schließlich auf einen Willen zurückgeführt werden, der das Recht hat, der Gesamtheit bindende Vorschriften zu geben. Ein Gesetz kann nie den Grund seiner verpflichtenden Kraft in sich selbst haben; es ist der Willensausdruck des Gesetzgebers. Stahl schreibt: „Es ist nicht die nationale Überzeugung oder der nationale Wille der Grund der bindenden Kraft des Rechtes, vielmehr ist umgekehrt das Recht der Grund, daß der nationale Wille den einzelnen und wie er ihn bindet . . ., das Recht hat wie die Moral den Grund seiner bindenden Kraft absolut in ihm selbst.“ [1] Diese Worte enthalten einen Widerspruch. Das Recht soll die bindende Kraft in sich selbst und nicht aus dem nationalen Willen haben, und dann wird doch hinzugefügt, der nationale Wille binde den einzelnen. Derjenige verpflichtet, der durch das Gesetz bindet; das ist aber nach Stahl der nationale Wille. Also nicht das Gesetz.

Der Befehl ist nur der Willensausdruck eines Vorgesetzten an seine Untergebenen und hat seine ganze bindende Kraft vom Willen des Vorgesetzten. Nun ist aber das Gesetz eine Art von Befehl, nämlich der Befehl des Leiters eines öffentlichen Gemeinwesens an seine Untertanen. Es kann deshalb seine bindende Kraft nicht aus sich selbst haben, sondern erhält dieselbe vom Willen des Gesetzgebers. Darum hört das Gesetz auch sofort auf zu verpflichten, sobald der Gesetzgeber seinen Willen kundgibt, man brauche das Gesetz nicht mehr zu beobachten. Man nehme nur das erste beste Gesetz zur Hand, das z. B. im Deutschen Reiche erlassen wird. Es beginnt: Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden Deutscher Kaiser und König von Preußen, verordnen im Namen des Reiches mit Zustimmung des Bundesrats und des Reichstags usw., d. h. wir tun hiermit allen Reichsangehörigen unsern Willen kund, daß man sich fortan an folgende Vorschrift zu halten und danach zu handeln habe. Es wird auch genau bestimmt der Zeitpunkt, von dem an das Gesetz in Kraft treten, der Bereich von Personen und Sachen, für die es gelten soll usw., alles Dinge, die vom Willen des Gesetzgebers abhangen.

[1] Ebd. 240.

Digitized by Google

Welches ist nun der *Wille*, von dem das Gewohnheitsrecht seine bindende Kraft hat? Es kann nicht der nationale Wille sein, wenn man darunter nur die Summe von Einzelwillen innerhalb einer Nation versteht. Denn die einzelnen haben kein Recht, andere zu binden, mögen ihrer noch so viele sein. Nur in dem Falle kann der nationale Wille oder die Nation allen zur Pflicht machen, sich an eine Gewohnheit zu halten, *wenn sie schon als moralische, durch Pflichten und Rechte zur Einheit verbundene Person existiert*, in der jemand das Recht hat, bindende Vorschriften zu erlassen. Es ist deshalb ganz verfehlt, die staatliche Autorität aus dem Gewohnheitsrecht ableiten zu wollen, das heißt die Wurzel aus dem Baume, die Quelle aus dem Flusse herleiten.

Die historische Schule ist offenbar dem Gewohnheitsrecht nicht auf den Grund gegangen, sondern hat sich mit unklaren und verschwommenen Redensarten über die „dunkle Werkstätte des Volksbewußtseins", den „unbewußt wirkenden Volksgeist" und ähnlichen begnügt, die nicht selten an Schelling und Hegel erinnern. Es darf uns deshalb auch nicht wundern, daß uns in der Erklärung dieses Gewohnheitsrechtes mancherlei *Widersprüche* begegnen. So behauptet *Puchta* an einer Stelle: „Der Inhalt des Rechtsbewußtseins des Volkes ist das Recht."[1] An einer andern Stelle schreibt er: „Recht ist eine gemeinsame Überzeugung der in rechtlicher Gemeinschaft Stehenden."[2] Also auf der einen Seite setzt das Recht schon voraus, daß das Volk in rechtlicher Gemeinschaft stehe, und dann soll doch wieder das Recht das Erzeugnis des Volksbewußtseins sein.

2. Ein anderer Fehler der historischen Schule ist ihre unklare, ja unrichtige Auffassung des Verhältnisses *zwischen der staatlichen Gesetzgebung und dem Gewohnheitsrecht*. Die Staatsgesetzgebung ist eigentlich dem Gewohnheitsrecht untergeordnet. Sie hat nur aufzuzeichnen und festzustellen, was im selbstentstandenen Volksrecht enthalten ist. Allerdings wird hinzugefügt, daß man einem Staatsgesetz nicht aus dem Grunde den Gehorsam verweigern dürfe, weil eine nachträgliche Untersuchung feststellt, daß es mit dem Volksrechte nicht übereinstimmt. Das ist aber unseres Erachtens inkonsequent. Wenn die Staatsgewalt nur auf dem Gewohnheitsrecht beruht und seine Erklärung und Feststellung zur Aufgabe hat, so darf sie dem Gewohnheits- oder Volksrecht nicht widersprechen. Sie kann nicht mehr Rechte haben, als ihr das Gewohnheitsrecht verleiht.

Diese Auffassung der Aufgabe der Staatsgewalt ist aber nicht haltbar. Gewiß, die Gesetzgebung soll auf die Gewohnheiten und Anschauungen der Untertanen möglichste Rücksicht nehmen. Die Gesetze sollen sich in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes einleben, und das ist auf die Dauer nur möglich, wenn sie mit den Sitten und Anschauungen desselben harmonieren. Aber das eigentliche Kriterium, nach dem die Obrigkeit die Gesetze erlassen soll, ist das *Gesamtwohl* des ihr unterstellten Gemeinwesens, und dieses Wohl verlangt sehr oft die Aufstellung ganz neuen Rechtes. Das gilt namentlich in heutiger Zeit, wo die zahlreichsten Erfindungen und Entdeckungen ganz neue

[1] Gewohnheitsrecht II 125. [2] Pandekten[6] § 10, S. 17.

Digitized by Google

Verhältnisse hervorgebracht, für welche die Vergangenheit gar keine oder nur schwache Analogien aufzuweisen hat, und von einem allgemeinen Rechtsbewußtsein des Volkes gar keine Rede sein kann.

3. Die historische Schule irrt auch darin, daß sie die Staatsgewalt auf das Gewohnheitsrecht als ihren Grund und ihre Quelle zurückführen will. Der Staat selbst ist eine naturnotwendige Gesellschaftsbildung. Das beweist schon die Tatsache, daß wir die Menschen immer und überall in staatlicher Gemeinschaft zusammenleben sehen. Der innere Grund dieser Erscheinung liegt in den Bedürfnissen und Neigungen der menschlichen Natur, die nur im Staate ihre Befriedigung finden können. Ohne irgendwelche staatliche Ordnung würde bald ein Krieg aller gegen alle entstehen und nicht einmal für die Erhaltung des menschlichen Daseins, geschweige denn für seine Vervollkommnung gesorgt sein. Ist aber der Staat eine notwendige Vernunftforderung, so ist auch alles, was zum Wesen des Staates gehört oder notwendig mit ihm zusammenhängt, eine notwendige Vernunftforderung. Dazu gehört aber die Staatsgewalt. Wer den Staat will, muß auch die Staatsgewalt wollen; ist jener eine notwendige Vernunftforderung, so auch diese. Und da wir wissen, daß der Urheber der Natur den Staat will, so muß er auch die Staatsgewalt wollen, und die Menschen sind dieser Staatsgewalt um des Gewissens willen Gehorsam schuldig. Die Staatsgewalt hat nicht bloß auf Grund des Gewohnheitsrechtes das Recht, zu befehlen, sondern auf Grund göttlicher Ermächtigung[1]. Wäre die Staatsgewalt nur auf dem bloßen Gewohnheitsrecht gegründet, so ließe sie sich durch allgemeinen Beschluß beseitigen. Das ist aber falsch, weil die Staatsgewalt streng notwendig und von Gott gewollt ist.

4. Damit kommen wir auf die tiefste Ursache oder Grundlage, auf der unseres Erachtens das ganze System der historischen Schule beruht. Sie geht von einer ganz unrichtigen Auffassung des allgemeinen Rechtsbewußtseins aus. Gewiß, es gibt ein allgemeines Rechtsbewußtsein, aber dieses ist nicht die letzte Rechtsquelle, sondern schon wahres und eigentliches Recht. Es besteht in den allgemeinen Rechtsgrundsätzen, die sich jeder Mensch unwillkürlich bildet und nach denen er beurteilt, was im einzelnen Recht und Unrecht sei. Wenn uns jemand unser Eigentum stehlen will oder gar nach unserem Leben strebt, so betrachten wir das als schweres Unrecht, und zwar unabhängig von positiven Gesetzen und auch unabhängig davon, ob andere so urteilen oder nicht. Wir sehen klar ein, daß diese beabsichtigten Handlungen Unrecht sind, und daß wir das Recht haben, uns dagegen zu wehren, mögen das andere billigen oder nicht. Als Kain seinen Bruder erschlug, sah er klar ein, daß dieser Brudermord ein schweres Unrecht sei, und zwar nicht auf Grund eines allgemeinen Volksbewußtseins, sondern seiner Natur nach. Das natürliche Rechtsbewußtsein ist nicht die Wirkung der Gewohnheit, eine allmählich sich im Geiste ablagernde Überzeugung, sondern vielmehr die Ursache der allgemeinen

[1] Deshalb mahnt der hl. Paulus (Röm 13, 1): „Jedermann unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die, welche besteht, ist von Gott angeordnet. Wer demnach sich der (obrigkeitlichen) Gewalt widersetzt, der widersetzt sich der Anordnung Gottes; und die sich dieser widersetzen, ziehen sich selbst Verdammnis zu. . . ."

Digitized by Google

Gewohnheit. Um einzusehen, daß Ehebruch, Vaterlandsverrat, Diebstahl u. dgl. Unrecht sind, dazu bedarf es keiner Gewohnheit und keiner althergebrachten Überlieferung. Gerade weil alle Menschen von Haus aus die Überzeugung haben, daß man kein Unrecht tun, nicht morden, stehlen, ehebrechen, falsches Zeugnis ablegen solle, setzt sie sich auch überall in der Praxis durch und wird überall zum positiven Gesetze erhoben.

Die opinio necessitatis besagt also nicht bloß, Mord und Diebstahl sollen verboten werden, sondern sie besagt, Mord und Diebstahl *sind* ihrer Natur nach Unrecht und verboten, und deshalb sollen sie auch überall von der öffentlichen Gewalt unter Strafe gestellt und nach Möglichkeit verhindert werden. Gerade die klare Erkenntnis, daß solche Handlungen aus sich Unrecht sind und ein geordnetes, gesellschaftliches Leben unmöglich machen, ist der Hauptgrund, warum überall eine gesellschaftliche Autorität mit richterlicher Gewalt entsteht, wie wir später bei Behandlung des Staatsrechtes zeigen werden.

5. Weil sie eine gewisse Verwandtschaft hat mit der Ansicht der historischen Schule, sei hier noch die Auffassung *Jellineks* kurz erwähnt. Nach Jellinek entsteht das Recht im Anschluß an den Staat, und zwar in folgender Weise. Zunächst bilden sich Herrschaftsverhältnisse oder Organe, welche staatliche Funktionen ausüben, und denen gehorcht wird. Dieses Verhältnis ist vorerst nur ein tatsächliches Machtverhältnis ohne rechtlichen Charakter. Es wird jedoch allmählich zu einem rechtlichen durch „die hinzutretende Vorstellung, daß dieses Faktische normativer Art sei, daß es so sein solle. Also rein innerlich, in den Köpfen der Menschen vollzieht sich dieser Prozeß“ [1]. Der Mensch hat nämlich die Veranlagung und Neigung, das tatsächlich Bestehende, fortdauernd Geübte als das Normmäßige, als das zu Recht Bestehende anzusehen.

Aber, könnte man gleich einwenden, wenn die Menschen alle die psychologische Neigung haben, das Bestehende als das Seinsollende zu betrachten, dann ist kein Fortschritt mehr möglich und die von jeher auftretenden Bestrebungen großer Parteien, das Bestehende als ungerecht umzustoßen, werden ganz unverständlich. Über diese Schwierigkeit hilft sich Jellinek mit einer zweiten psychologischen Funktion. Die psychisch-ethische Eigenschaft der Verpflichtbarkeit des Willens bringt wie beim Kinde so auch bei den Menschen in primitiven Zuständen die Vorstellung von Normen hervor, „deren Gewißheit dem naiven Bewußtsein so einleuchtend ist, daß jedes Forschen nach einer Quelle, die außerhalb der Psyche des sich durch sie berechtigt oder verpflichtet Glaubenden liegt, entweder als überflüssig betrachtet oder diese Quelle durch theologische oder metaphysische Spekulation imaginiert wird. Die Vorstellungen eines natürlichen objektiven Rechtes sind daher eine Begleiterscheinung der psychologischen Grundtatsachen, auf denen die Möglichkeit einer Rechtsordnung überhaupt beruht“ [2]. „Es sind somit zwei psychologische Elemente, welche die Umsetzung der Staatsordnung in Rechtsordnung verursachen. Das erste, das tatsächlich Geübte in Normatives verwandelnde, ist das konservative, das zweite, die Vorstellung eines über dem positiven Rechte stehenden Rechtes erzeugende, das rationale, evolutionistische, vorwärtstreibende, auf Änderung des gegebenen Rechtszustandes gerichtete Element der Rechtsbildung.“ [3] Beide Elemente gehören zusammen. Für die Begründung der Überzeugung von der rechtlichen Natur des Staatsrechtes hat das zweite Element große Bedeutung, indem es sich mit dem ersten verbindet und an der Legitimierung neuer, mit den früheren

[1] Allgemeine Staatslehre 312. [2] Ebd. 322. [3] Ebd. 323.

Digitized by Google

im Widerspruch stehenden Zustände mitwirkt. Sodann wirkt es bei der Festigung der bestehenden Ordnung durch Nationialisierung derselben, indem es sie als vernünftig und zweckentsprechend hinstellt.

Nach dieser Theorie entsprechen dem Recht objektiv nur tatsächliche Machtverhältnisse. Alles übrige am Recht ist bloß subjektiver Natur und beruht auf psychologischen, nicht weiter analysierbaren Funktionen. Welche Autorität kann das Recht von diesem Standpunkt beanspruchen? Warum haben die Rechtsnormen eine ganz andere Autorität als die Regeln der Mode und Etikette? Warum können wir uns über die Rechtsnormen nicht ebensogut nach Belieben hinwegsetzen als über die Regeln der Etikette, wenn sie nur auf subjektiven psychologischen Funktionen beruhen? Es kommt mir wie eine Ausflucht vor, wenn man diese Funktionen als nicht weiter analysierbar hinstellt und jede weitere metaphysische Begründung als Imagination bezeichnet; philosophisch ist das jedenfalls nicht. Ohne schließlich auf metaphysische, allgemeingültige und von unserem Belieben unabhängige Grundsätze zurückzugehen, ist eine wahrhaft wissenschaftliche Erfassung der tatsächlichen Verhältnisse unmöglich.

Dritter Artikel.

Das Naturrecht.

Weder der Staat noch ein ursprünglicher Vertrag noch die Volksüberzeugung noch der allgemeine Volkswille kann die letzte Rechtsquelle sein. Alle die genannten Faktoren setzen schon eine von Natur aus bestehende Rechtsordnung voraus. Worin besteht dieses Naturrecht? Welches ist seine Quelle?

§ 1. Begriff des Naturrechtes. Verhältnis desselben zum positiven Recht.

Es ist uns gar nicht zweifelhaft: ein großer Teil der Angriffe auf das Naturrecht beruht auf falschen Voraussetzungen oder Mißverständnissen, zu denen allerdings einige Anhänger des Naturrechtes durch unklare und verworrene Auseinandersetzung Anlaß gaben.

Daß die alten Griechen und Römer ein eigentliches Naturrecht anerkannten, ist jedem klar, der sich eingehender mit ihren Schriften befaßt[1]. Das ganze Mittelalter hielt an dieser Überzeugung fest und auch seit der Reformation bis auf Hobbes fiel es weder Protestanten noch Katholiken ein, an dieser althergebrachten und allgemeinen Überzeugung zu rütteln[2].

Auch Hobbes und Rousseau reden zwar noch von einem Naturrecht; aber dasselbe verflüchtigt sich in ihren Theorien zu einem leeren Namen. Von einem rechtlosen Naturzustande der Menschen ausgehend, konstruierten sie durch einen künstlichen Vertrag ein ausgebildetes, willkürlich ersonnenes Rechtssystem, das nun zum Hebel für den Umsturz der bestehenden Gesellschaftsordnung diente und in der französischen Revolution seine praktische Verwertung fand. Dieses sogenannte „Naturrecht" war allerdings eine beständige Gefahr für die Gesellschaft, und es begreift sich, daß edelgesinnte Männer, denen die Erhaltung der

[1] Wir haben das eingehend nachgewiesen in unserer Schrift: „Recht, Naturrecht und positives Recht" 102 ff. Einige Stellen aus den römischen Juristen werden wir weiter unten bei Besprechung des ius gentium der Römer anführen.

[2] Vgl. ebd. 118 ff.

Digitized by Google

bestehenden Ordnung am Herzen lag, mit Mißtrauen gegen dasselbe erfüllt wurden, ja dasselbe als verderblich ablehnten. Und weil der Zusammenhang mit der Vergangenheit fast ganz abgebrochen war, so kam man dazu, mit diesem neueren revolutionären „Naturrecht" das Naturrecht überhaupt zu verwerfen. Nur von diesem Standpunkt werden die Auslassungen der Anhänger der historischen Schule über „die hohlen Abstraktionen", „die willkürlichen Konstruktionen des Naturrechtes", „die vernunftrechtlichen Phantasien von bloß subjektivem Wert" verständlich.

Einen mächtigen Bundesgenossen gegen das Naturrecht erhielten die Anhänger der geschichtlichen Rechtsschule an dem Positivismus und Evolutionismus, die besonders durch A. Comte, C. Darwin aufkamen und Recht und Sittlichkeit als ein Produkt allmählicher, nie rastender Entwicklung und Umbildung hinstellten.

So kam es, daß schließlich das ganze Naturrecht verworfen und als eine wissenschaftlich abgetane Sache behandelt wurde.

Welche Ansichten in Bezug auf das Naturrecht heute in den weitesten Kreisen, besonders unter den Juristen, herrschen, kann man z. B. an Gumplowicz und Bergbohm sehen. Für Gumplowicz ist „Staatsroman und Naturrecht im wesentlichen ein und dasselbe — denn während jener einen Phantasiestaat schildert, der nirgends existiert, schildert dieses ein Phantasierecht, das nirgends gilt. Gleich jenem hat daher auch dieses für die Wissenschaft keinen Wert"[1]. Bergbohm hat sich förmlich zur Aufgabe gesetzt, „den Kampf gegen den seit langem unterschätzten Hauptfeind aller gesunden Rechtswissenschaft endlich aufzunehmen und mit nachhaltiger Energie durchzuführen". Seines Erachtens muß „das Unkraut Naturrecht, in welcher Form es auch auftreten möge, offen oder verschämt, ausgerottet werden, schonungslos, mit Stumpf und Stiel"[2]. „Jedwede Vorstellung von einem Recht, man möge es nennen, wie man wolle, außer dem positiven, ist jedes objektiv feststellbaren, bestimmten Inhaltes bar. Es wird notwendig und ausschließlich durch philosophische Ansichten und sittliche Überzeugungen, praktische und namentlich politische Wünsche gebildet, die bestenfalls künftig in den Bestand des Rechtes eingehen könnten."[3] Die naturrechtliche Doktrin hat die verderblichsten Wirkungen gehabt. „Diese werden erst künftig einmal, wenn auch die allerletzten spekulativen Zuckungen von der Jurisprudenz überwunden worden sind, sich ganz übersehen und genau abschätzen lassen. Es sind nicht die gewöhnlichen Folgen einer trotz ihrer Irrtümlichkeit zu einigem Ansehen gelangten Theorie, es sind die außerordentlichen Folgen eines auf flagrant unwahren Voraussetzungen beruhenden, aus lauter Phantasmen und Sophismen zusammengewebten, allem und jedem wissenschaftlichen Denken hohnsprechenden Gedankensystems, das seine fast unumschränkte Herrschaft auf seine wissenschaftliche Unwiderstehlichkeit zu gründen vorgab, während es dieselbe doch ausschließlich der von ihm eröffneten Perspektive in einen künftigen idealen Rechtszustand verdankte."[4]

---

[1] Allgemeine Staatsrechtes 26. [2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 118.
[3] Ebd. I 175.
[4] Ebd. I 227. Auch unter katholischen Rechtslehrern hat die historische Schule bis in die neueste Zeit manche Anhänger gefunden. Wir nennen beispielshalber

Digitized by Google

Bergbohm kargt nicht mit Vorwürfen gegen das Naturrecht, dem er das Schlimmste nachsagt, obwohl er sich keine bestimmte Vorstellung davon machen kann. Suchen wir uns also einen klaren Begriff vom Naturrecht zu bilden.

Recht im objektiven Sinne bedeutet die verpflichtenden Normen, die einem öffentlichen Gemeinwesen als Richtschnur des Handelns auferlegt werden. Naturrecht im objektiven Sinne kann also nichts bedeuten als eine Summe von solchen bindenden Normen, die für die ganze Menschheit durch die Natur selbst, und nicht erst infolge positiver Satzung, gelten. Die Frage nach dem Naturrecht spitzt sich also zu der Frage zu, ob es eine Summe von solchen allgemein gültigen und verpflichtenden Normen (Gesetzen) gebe.

Viele ältere Rechtslehrer verstehen zuweilen unter Naturrecht alle natürlichen Sittengesetze, mögen sie sich nun auf das Verhalten des Menschen gegen Gott oder gegen sich selbst oder gegen den Nebenmenschen beziehen. Das ist das Naturrecht im weiteren Sinne. Im engeren und eigentlichen Sinne bedeutet das Naturrecht die Gesamtheit der natürlichen Sittengesetze, welche sich auf das gesellschaftliche Leben der Menschen beziehen und ihnen vorschreiben, allen andern das Ihrige zu geben. Was das Ihrige bedeute, haben wir schon früher (S. 451 u. 456) erklärt. Das Naturrecht in diesem Sinne läßt sich

---

R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I (1885). Da heißt es S. 2: „Ethos und Recht stehen außer allem Verhältnis"; S. 9: „Jedes Recht ist eine positive Norm"; die Aufstellungen der Rechtsphilosophen als Rechtsquelle erklären zu wollen, beruhe im besten Falle auf „Selbsttäuschung", das positive Recht habe die Einrede der Immoralität seiner Satzungen nie gelten lassen (!). Auch Chr. Meurer (Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen I 15) teilt „mit den Anhängern der historischen Schule die Auffassung, daß das Eigentumsrecht, wie überhaupt jedes Recht, nur auf dem Grunde positiver Rechtssatzung erst in und mit der gesetzlichen oder gewohnheitsrechtlichen Sanktion existiert". Derselbe Verfasser fragt in der Literarischen Rundschau (1887) Nr 10, S. 306: „Welcher Rechtsphilosoph operiert denn heute noch mit dem ius naturale?" Trotz aller Achtung vor diesen Männern möchten wir doch auf folgendes aufmerksam machen. a) Die Lehre vom Naturrecht ist eine seit vielen Jahrhunderten von allen katholischen Theologen mit größter Einstimmigkeit vorgetragene Lehre, die tief in das praktische Leben eingreift, da sie eine Grundlage und notwendige Voraussetzung des kanonischen Rechtes und der Moraltheologie bildet. Unzähligemal greifen Kanonisten und Moralisten in ihren Entscheidungen auf das Naturrecht zurück. Wer annimmt, alle diese Lehrer seien in die Irre gegangen, wird schließlich die ganze Kirche selbst eines Irrtums in einer so wichtigen und praktischen Frage zeihen müssen. b) Auch die höchste kirchliche Lehrautorität beruft sich oft in ihren öffentlichen Kundgebungen an die ganze Kirche auf das ius naturale. Im Syllabus hat Pius IX. folgende Sätze feierlich verurteilt (56): Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad *naturae ius* conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. (65): *Iure naturae* matrimonii vinculum non est indissolubile etc. Auch Papst Leo XIII. beruft sich wiederholt in seinen Rundschreiben auf das Naturrecht. So lehrt er in der Enzyklika Quod apostolici (28. Dez. 1876): Nostis . . . rectam huius (domesticae) societatis rationem secundum *naturalis iuris* necessitatem in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti; ferner in der Enzyklika Rerum novarum vom 15. Mai 1891: Possidere res privatim ut suas, *ius* est homini *a natura datum*. Diese und ähnliche Sätze hätten keinen Sinn, wenn es kein Naturrecht gäbe. Angesichts dieser Sachlage ist es für einen katholischen Rechtslehrer doch bedenklich, von „naturrechtlichen Albernheiten der Vergangenheit" zu reden. Übrigens sind die philosophischen Gründe, die wir zu Gunsten des Naturrechtes vorbringen, derart, daß sie eine solche Sprache verbieten.

Digitized by Google

zusammenfassen in die beiden Rechtsgebote: „Du sollst jedem das Seinige geben", und: „Du sollst niemand unrecht tun." Das eine enthält die positiven, das andere die negativen Rechtspflichten.

Alles, was sich aus diesen beiden Grundgeboten durch notwendige Schlußfolgerung herleiten läßt, und zwar unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung und unabhängig von jeder positiven göttlichen oder menschlichen Anordnung, gehört zum Naturrecht im eigentlichen Sinne, so z. B. das Verbot, du sollst nicht ungerecht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht falsches Zeugnis ablegen; ferner das Gebot, die Schulden zu bezahlen, ein gemachtes Darlehen zur rechten Zeit wieder zu erstatten, die rechtmäßig eingegangenen Verträge zu halten, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen u. dgl. Das Naturrecht im objektiven Sinne gehört somit zu den natürlichen Sittengesetzen; es ist ein Ausschnitt aus denselben. Alle natürlichen Rechtsgesetze sind natürliche Sittengesetze, aber nicht umgekehrt. Sie unterscheiden sich von den andern natürlichen Sittengeboten (der Keuschheit, Mäßigkeit, Nächstenliebe, Dankbarkeit usw.) durch ihren *Gegenstand*; sie gebieten, jedem das Seinige zu geben oder zu lassen.

Das Naturrecht in der angegebenen Bedeutung ist nicht bloß ein *seinsollendes* Recht, wie Bergbohm mit der historischen Schule anzunehmen scheint[1], sondern ein wahres, *wirkliches, geltendes, seiendes* Recht[2]. Das Sollen wendet sich nicht an das Recht, sondern an die Untergebenen, an die es eine Forderung richtet, welche sie als ihre Pflicht anerkennen müssen, mögen sie wollen oder nicht. Das Rechtsgebot: Du sollst nicht töten, fordert von allen Menschen eine bestimmte Unterlassung, und wer dieser Forderung freiwillig nicht nachkommt, verletzt eine Rechtspflicht, auch wenn die Staatsgesetze den Mord nicht unter Strafe stellen sollten oder aus zufälligen Umständen nicht verhindern könnten.

Das Naturrecht ist ein *universelles*, für alle Menschen aller Zeiten und Zonen gültiges Recht. Die Grundsätze: Du sollst jedem das Seinige geben, und: Du sollst kein Unrecht tun, bleiben immer und überall in Kraft, wo freie Menschen zusammenleben. Wir können uns kein vernünftiges, geordnetes Zusammenleben denken, das nicht von diesen Grundsätzen geregelt wird. Dasselbe gilt von den aus ihnen abgeleiteten Schlußfolgerungen, insofern sie allgemeine Gesetze sind. Der Rechtssatz: Du sollst die rechtmäßig eingegangenen Verträge halten, gilt immer und überall. Er gebietet nicht, immer und überall Verträge einzugehen, wohl aber gebietet er, die Verträge zu halten, wenn man sie rechtmäßig abgeschlossen hat und solange sie zu Recht bestehen.

---

[1] Vgl. Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 364 365.

[2] *Stahl* behauptet (s. oben S. 479): „Recht und positives Recht sind gleichbedeutende Begriffe." Wenn man unter *positivem* Recht jedes *wirklich existierende* und verbindliche Recht versteht, so ist das richtig. In diesem Sinne ist auch das Naturrecht positiv. Allein wenn man vom positiven Recht im Gegensatz zum Naturrecht spricht, so versteht man darunter nur jenes Recht, das nicht durch die Natur des Menschen selbst gegeben ist, sondern von dem freien Willen des Gesetzgebers abhängt und von ihm erst gesetzt wird. Über den Unterschied der positiven Gesetze vom natürlichen Sittengesetz vgl. oben 406 ff.

Digitized by Google

Das Naturrecht ist ferner ein notwendiges Recht, insofern wir unter Voraussetzung gewisser Verhältnisse dasselbe als eine unabweisliche Vernunftforderung ansehen. Gerade darin liegt auch der Grund, warum es allgemein für alle Völker und Zeiten gilt. Daraus ergibt sich weiter, daß das Naturrecht unwandelbar, unveränderlich ist. Die konkreten Verhältnisse, für welche die natürlichen Rechtsgesetze ihre Anwendung finden, können sich ändern, das allgemeine Gesetz in sich (Du sollst nicht töten, stehlen usw.) ist unveränderlich.

Manche nennen das Naturrecht auch Vernunftrecht. Man kann den Ausdruck richtig verstehen, da ja das Naturrecht in den praktischen, verbindlichen Grundsätzen besteht, zu deren Erkenntnis die Vernunft spontan gelangt. Es wäre aber unrichtig, zu meinen, die bindende Kraft dieser Gebote komme von unserer Vernunft selbst. Die Verpflichtung des Gesetzes ist ja eine Forderung, die der Wille des Vorgesetzten an den Willen der Untergebenen richtet. Wir können aber nicht die Untergebenen unseres eigenen Willens sein. Die Vernunft verkündet uns gewissermaßen nach Art eines Herolds die Forderungen, die der Vernunftwille des Urhebers der Natur an unsern Willen richtet. Man redet daher besser von Naturrecht als von Vernunftrecht.

Aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechtes werden alle positiven Gesetze abgeleitet, sei es durch einfache Schlußfolgerung, sei es durch nähere Bestimmung, wie wir schon früher (S. 406 ff) ausgeführt haben. Dementsprechend gibt es zwei Arten von positiven Gesetzen. Die einen bestehen in notwendigen Schlußfolgerungen aus den von selbst einleuchtenden Vernunftgeboten, z. B. das Verbot des Diebstahls, des Mordes, der Verleumdung, der Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, des Vertragsbruchs usw. Und weil das natürliche Sittengesetz notwendig und allgemein ist, so begegnen uns diese positiven Gesetze im wesentlichen immer und überall bei allen Völkern.

Der andere und bei weitem größere Teil der positiven Gesetze enthält nicht notwendige Schlußfolgerungen aus dem natürlichen Sittengesetz, sondern nähere Bestimmungen desselben. Die von diesen Gesetzen vorgeschriebenen oder verbotenen Handlungen sind nicht aus sich und ihrer Natur nach gerecht oder ungerecht, sondern erst infolge der Gesetzesbestimmung.

Bisher war vom Recht im objektiven Sinne die Rede. Unter Naturrecht im subjektiven Sinne versteht man die Gesamtheit der Rechtsbefugnisse, die jemand unmittelbar auf Grund des objektiven Rechtes und auf Grund von Verhältnissen zukommen, die durch die Natur gegeben sind, z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Unversehrtheit, seine Freiheit, den Erwerb von Eigentum usw.

Das Naturrecht ist dem Gesagten zufolge nicht ein bloßer Lückenbüßer des positiven Rechtes, dazu bestimmt, die etwa vorhandenen Lücken des positiven Rechtes auszufüllen oder subsidiär in solchen Fällen zu fungieren, wo das positive Recht schweigt. Es ist vielmehr die Grundlage oder der Boden, auf dem das positive Recht steht und aus dem es fortwährend hervorgeht. Die positiven Gesetze, die bloße Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthalten, bleiben bei allen Völkern im wesentlichen gleich; die viel zahlreicheren Gesetze aber, die nähere Bestimmungen des Naturrechtes enthalten, ändern

Digitized by Google

sich mit den Völkern und Zeiten. Auf diesem Gebiete kann sich die Verschiedenheit der Völker in vollem Maße geltend machen und ist auch ein Fortschritt in der Rechtsentwicklung sehr wohl möglich, ja notwendig.

§ 2. Begründung des Naturrechtes.

1. Den ersten Beweis für das Dasein des Naturrechtes liefert uns der früher (S. 450 ff) entwickelte Begriff des Rechtes.

Recht im objektiven Sinne sind Gesetze, welche sich auf das Verhalten der Menschen zueinander innerhalb der Gesellschaft beziehen und vorschreiben, allen andern Gliedern der Gesellschaft und dieser selbst das Ihrige zu geben. Nun gibt es aber solche Gesetze, die von Natur aus gelten, unabhängig von menschlicher Satzung oder Vereinbarung, und die auch von allen Menschen in der Praxis als gültig anerkannt werden, weil sie die notwendige Voraussetzung jedes geordneten gesellschaftlichen Zusammenlebens und auch der positiven Gesetze bilden. Zu diesen Gesetzen gehören vor allem die beiden Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes: „Du sollst jedem das Seinige geben", und: „Du sollst andern kein Unrecht zufügen". Dieselben sind ein Gemeingut aller zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen. Aus ihnen ergeben sich durch einleuchtende Schlußfolgerung andere Gebote der Rechtsordnung, z. B.: Du sollst nicht töten, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht stehlen, betrügen, falsches Zeugnis ablegen, du sollst der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, die eingegangenen Verträge halten. Diese Grundsätze gehören zum Dekalog, der im wesentlichen ein Gemeingut aller Völker zu allen Zeiten ist. Wohl mag es vorkommen, daß in einzelnen konkreten Anwendungen dieser Grundsätze infolge verkehrter Neigung oder Verwahrlosung oder schlechter Erziehung Irrtümer sich einschleichen, aber in sich selbst und in ihrer allgemeinen Fassung sind diese Grundsätze allen Menschen bekannt[1].

Damit ist das Dasein des Naturrechtes im objektiven Sinne dargetan. Denn was diesen Vernunftgeboten zum Rechte noch fehlen sollte, ist nicht einzusehen. Durch ihre von unserem Willen unabhängige verpflichtende Kraft unterscheiden sie sich von allen Gesetzen der Etikette, der Mode usw. Von den sonstigen Sittengeboten unterscheiden sie sich durch ihren Gegenstand: das Mein und Dein im früher erklärten Sinne. Man kann sie nicht übertreten, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Höchstens könnte man an dem Rechtscharakter dieser Gesetze zweifeln, weil ihnen die Zwangsgewalt nicht zur Seite steht. Allein der Polizeiapparat gehört nicht zum Wesen des Gesetzes, auch nicht des menschlichen Gesetzes, wie wir schon früher (S. 463) gezeigt. Außerdem fehlt den natürlichen Rechtsgesetzen auch die Zwangsgewalt nicht vollständig. Wenigstens im Notfall hat jeder Mensch das Recht, sich mit Gewalt zu verteidigen, wenn man ihn in seinen Gütern vergewaltigen will. Sodann ist die obrigkeitliche Gewalt gerade deshalb vor allem von Gott geordnet, damit sie dem Naturrecht seine zeitliche Verwirklichung sichere.

Merkwürdig ist die Stellung Stahls in unserer Frage. Er erkennt an, daß es Vernunftgrundsätze gebe, die über dem positiven Rechte stehen und die Quelle der

[1] S. oben S. 394.

Digitized by Google

Verbindlichkeit derselben seien, z. B. der Grundsatz, daß man der Obrigkeit gehorchen solle, daß es eine Grenze des Gehorsams gebe, daß man die eingegangenen Verträge halten solle u. dgl. „Das alles ist allerdings nicht positiv-rechtlich, sondern liegt über dem positiven Recht. Aber es ist auch nicht naturrechtlich, sondern moralisch, und wird deshalb jeder für sich nach seinem Gewissen vor Gott beurteilen, wie es damit zu halten sei.“ [1]

Wir glauben nicht, daß es eine einzige Obrigkeit in der Welt gibt oder je gegeben hat, die es dem Gewissen der Untertanen überläßt, wie sie es mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit zu halten haben. Sie beansprucht für alle ihre Gesetze, schon für das allererste, das Recht, Gehorsam zu fordern, und setzt in den Untertanen die Rechtspflicht voraus, ihren Gesetzen zu gehorchen. Das Recht der Obrigkeit und die entsprechende Pflicht der Untertanen stützen sich auf den über dem positiven Rechte stehenden Grundsatz: Man soll der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen.

Ist dieser Grundsatz nicht ein moralischer? Allerdings; aber hindert ihn das, ein wahrer Rechtsgrundsatz, ein wahres Rechtsgebot zu sein? Das kann nur derjenige behaupten, der stillschweigend voraussetzt, die Rechtsordnung gehöre nicht zur sittlichen Ordnung. Alle wahren Rechtsgesetze, auch die positiven, sind sittliche Gesetze, weil sie eine wahre sittliche Pflicht (Gewissenspflicht) erzeugen; aber nicht alle sittlichen Gesetze sind Rechtsgesetze.

Mit dem Recht im *objektiven* Sinne hängt das Recht im *subjektiven* notwendig zusammen. Gibt es ein objektives Naturrecht, wie gezeigt, so auch auch ein *subjektives*.

Das Naturrecht gebietet, jedem das Seinige zu geben und niemand Unrecht zuzufügen. Nun gibt es aber vieles, was sowohl die Gesamtheit als die einzelnen Glieder der Gesellschaft unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, ja selbst unabhängig vom freien Willen des Menschen, *das Ihrige* nennen können. Um das einzusehen, brauchen wir nur die oben unterschiedenen drei Arten von Gerechtigkeit und die ihnen entsprechenden drei Arten von Recht in der ersten und ursprünglichsten Bedeutung (S. 450) durchzugehen.

a) Die *legale* Gerechtigkeit verpflichtet den einzelnen, der Gesamtheit, deren Glied er ist, das Ihrige (suum), d. h. das ihr zu ihrem Bestand und Gedeihen Notwendige zu geben. Nun aber ist die Gesamtheit bzw. der Staat, von dem wir hier hauptsächlich reden, eine aus der Natur des Menschen notwendig sich ergebende und von Gott, dem Urheber der Natur, gewollte Anstalt. Gott konnte ferner den Staat nicht wollen, ohne die ihm zu seinem Bestand und zur Erreichung seines Zweckes notwendigen Mittel zu geben, und diese Mittel können keine andern sein als das Recht, von den Gliedern der Gesellschaft das zu fordern, was zu seinem Bestand und Gedeihen notwendig ist.

Mit derselben Evidenz, mit der wir den Staat als notwendig und von Gott gewollt erkennen, sehen wir es auch als eine von allen positiven Bestimmungen und Gesetzen unabhängige Vernunftforderung an, daß der Staat das Recht habe, von seinen Gliedern die zum Gesamtwohl notwendigen Leistungen als das Seinige für sich zu fordern, und daß die Glieder verpflichtet seien, diesen Forderungen des Staates zu entsprechen, und zwar auf Grund der legalen Gerechtigkeit. Dieses Recht und die entsprechende Rechts-

[1] Philosophie des Rechts II, 1. Abtl., 224.

Digitized by Google

pflicht gehen allen positiven Gesetzen des Staates voraus und sind die unentbehrliche Grundlage derselben. Also hat auf Grund des Naturgesetzes der Staat eine wahre *Rechtsbefugnis* (subjektives Recht) und die Untertanen eine derselben entsprechende *Rechtspflicht*.

Vielleicht wird man einwenden, dieses Rechtsverhältnis sei zu vag und unbestimmt und deshalb praktisch bedeutungslos. Allein der Rechtsgrundsatz, daß jedes Glied des Staates verpflichtet sei, das zur Erhaltung und zum Gedeihen der Gesamtheit Notwendige zu tun oder zu unterlassen, ist nicht nur in sich selbst unzweideutig und bestimmt, sondern enthält auch viele sehr konkrete Folgerungen, die sich aus ihm mit voller Sicherheit und Evidenz herleiten lassen, und zwar unabhängig von jedem positiven Gesetz.

Negativ ergibt sich aus demselben die Rechtspflicht, alles zu unterlassen, was mit dem Bestande der Gesellschaft unvereinbar ist. Nun gibt es aber manche Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von positiven Gesetzen ein geordnetes Zusammenleben unmöglich machen, so z. B. Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität, Empörung, Beschimpfung der Obrigkeit, Vaterlandsverrat, die sich direkt gegen den Bestand des Staates wenden; ferner Mord, Diebstahl, Betrug u. dgl., die wenigstens indirekt und mittelbar die öffentliche Sicherheit untergraben. Deshalb sind die Glieder der Gesellschaft durch das natürliche Sittengesetz aus Gerechtigkeit verpflichtet, derartige Handlungen zu unterlassen. Man kann und soll dieselben *auch* durch das positive Gesetz verbieten und unter Strafe stellen, aber selbst wenn dies nicht geschähe, blieben sie durch das Naturgesetz verboten.

Positiv ergibt sich die Pflicht, alles zu leisten, was zur Erreichung des Zweckes der Gesellschaft notwendig ist. Es ist zwar die Aufgabe der positiven Gesetze, im einzelnen zu bestimmen, was die Untertanen nach Maßgabe der Kräfte und der Bedürfnisse für die Gesamtheit zu leisten haben; aber es gibt vieles, was entweder allgemein oder wenigstens unter bestimmten Umständen, unabhängig von positiven Gesetzen, von den Untertanen geleistet werden muß. So ist es notwendig, daß es eine öffentliche Autorität gebe, der alle Gehorsam schulden, daß die Gesetze beobachtet werden, daß man in Not und Gefahr zur Verteidigung des Vaterlandes nach Kräften mithelfe usw.

b) Das Recht bedeutet an zweiter Stelle den *Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit*, oder dasjenige, was jedes Glied der Gesellschaft dem andern als *das Seinige* schuldet. Als das Seinige kann jeder betrachten, was unmittelbar für seinen Nutzen bestimmt und zu seiner Verfügung gestellt ist, so daß ihm im Gebrauch dieser Sache der Vorrang vor allen andern gebührt (S. 455 f).

Nun gibt es aber vieles, was jeder Mensch, der in diese Welt kommt, als das Seinige beanspruchen kann, und zwar *auf Grund natürlicher Verhältnisse* und unabhängig von positiven Gesetzen und selbst unabhängig von jeder freien Vereinbarung oder Anordnung der Menschen. So kann jedes Kind vom ersten Augenblicke seines Daseins sein Leben, seine Gesundheit, seine Glieder und Fähigkeiten als sein eigen ansehen. Der Mensch tritt nicht wie ein Tier nur zum Nutzen und Frommen anderer in die Welt. Er erscheint vielmehr als vernunftbegabtes, freies, selbständiges Wesen, d. h. als Person,

Digitized by Google

die nie zum bloßen Mittel für geschaffene Wesen herabgewürdigt werden darf, sondern in gewissem Sinne den Zweck in sich selbst trägt, da er nicht für den Nutzen eines andern da ist. Er ist zwar für Gottes Verherrlichung geschaffen, aber nicht für dessen Nutzen, da der Unendliche nicht aus den Geschöpfen im eigentlichen Sinne Nutzen ziehen kann. Wohl aber soll der Mensch — und darin besteht seine höchste irdische Aufgabe — frei in der Gesellschaft sich seinem Schöpfer unterwerfen und so zum höchsten Weltzweck, der Verherrlichung Gottes, beitragen. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf er der Mittel, und diese bestehen vor allem in den Kräften des Leibes und der Seele, die ihm vom Schöpfer verliehen sind, damit sie zunächst ihm dienen, ihm zur freien Verfügung stehen. Das Auge, mit dem das erwachende Kind zum erstenmal in das Auge der Mutter schaut, die Arme, die es um ihren Nacken schlingt, sie sind vom ersten Augenblick sein eigen, sie sind sein von Gottes Gnaden, nicht von Staates oder Menschen Gnaden, selbst nicht von Eltern Gnaden. Deshalb darf es auf Grund des Naturgesetzes von allen Menschen fordern, daß sie es im freien Besitze dieser Güter nicht ungerecht stören, sondern respektieren. Und wer ihm ungerecht Schaden zugefügt oder gar das Leben raubt, macht sich einer schweren Ungerechtigkeit schuldig, unbekümmert darum, ob es die Staatsgesetze mißbilligen oder nicht.

Das vom Kinde Gesagte gilt in gleicher Weise von jedem Menschen, vom ärmsten Bettler ebensowohl als vom mächtigsten Fürsten, vom verwahrlosesten Kanaken und Papuaner ebensowohl als vom gebildeten Europäer. Es gilt ferner nicht bloß von den inneren Gütern des Leibes und der Seele, sondern auch von den äußeren Gütern: der Ehre und dem guten Namen, dem rechtmäßig erworbenen Besitze, den rechtmäßig eingegangenen ehelichen Beziehungen und Familienverhältnissen. Letztere Güter sind allerdings zum Teil abhängig vom freien Willen der Menschen und insofern positiv-rechtlich, aber sie ergeben sich aus dem Naturrechte unabhängig von positiven Gesetzen. Nicht nur Mord und Verstümmelung, sondern auch Verleumdung, Ehebruch, Diebstahl sind unabhängig vom Staatsgesetz Rechtsverletzungen. — Der Brudermörder Kain hat ein Rechtsgesetz übertreten und ein Recht verletzt, obwohl es noch keine Staatsgesetze und Zwangsgewalt gab. Wenn heute Europäer in einen neuen Weltteil, etwa in das Innere von Australien, auswandern und sich dort in einer noch unbewohnten und herrenlosen Gegend ansiedeln, so gibt es schon vor Errichtung eines Gemeinwesens und vor Erlaß irgendwelcher menschlichen Gesetze und Polizeiverordnungen viele Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, verleumden usw., und folglich gibt es auch Rechte, die von Staatsgesetzen unabhängig sind. Oder will man wirklich behaupten, der Mensch komme völlig rechtlos auf diese Welt und erhalte sein Recht, zu existieren, sein Recht auf Ehre und guten Namen erst von Staates Gnaden? Wenn es also der Staat zulasse, könne man ihn ohne Rechtsverletzung von der Schaubühne des Lebens verdrängen? Waren bei den alten Römern die Sklaven, welche das Gesetz der unumschränktesten Willkür ihrer Herren preisgab, völlig rechtlos? Beging der launische Patrizier, der seinen Sklaven den Fischen zur Speise in den Teich warf, keine Rechtsverletzung? Der denkt jedenfalls gering von der Menschenwürde und vom Rechte, der diese Frage zu bejahen wagt.

Digitized by Google

Die Leugnung aller natürlichen Menschenrechte ist so offenbar ungereimt, daß es uns von jeher rätselhaft erschien, wie dieselbe so viele zweifellos hochbegabte Juristen und Rechtsphilosophen zu ihren Anhängern zählen und sich so hartnäckig behaupten konnte. Die Lösung des Rätsels dürfte wohl in der vorgefaßten Weltanschauung dieser Gelehrten zu suchen sein. Steht man einmal auf dem monistischen Standpunkte, lehnt man das Dasein eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ab, so ist das Naturrecht nicht mehr festzuhalten. Ein Naturrecht ohne Gott ist undenkbar. Wer das Naturrecht annimmt und weiß, was er sagt, nimmt auch einen über allen Menschen stehenden Gesetzgeber an. Jede Rechtsordnung wurzelt schließlich in einem Gesetze. Das Naturrecht setzt, weil allgemeingültig, allgemeingültige, von Zeit und Ort unabhängige Gesetze voraus, und solche Gesetze sind nur möglich, wenn es einen allgemeinen, über allen Völkern und Staaten stehenden, von Zeit und Ort unabhängigen Gesetzgeber gibt, einen Gesetzgeber, der Herrschaft über die Natur der Dinge selbst besitzt und wie die übrigen Geschöpfe so auch die Menschen auf einen bestimmten Zweck hinordnet. Das Gesetz ist ja ein Prinzip der Ordnung, und die Ordnung ist die Vereinigung mehrerer zu einem einheitlichen Zwecke.

Die natürliche Rechtsordnung setzt voraus, daß die vernunftlosen Dinge für den Menschen, der Mensch selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt sei und die Aufgabe habe, in der Gesellschaft Gott zu dienen und sein ewiges Heil zu wirken. Sie setzt voraus, daß die Familie und der Staat einen von Natur vorgezeichneten Zweck habe. Wer nicht annimmt, die Ehe habe von Natur den Zweck, nicht nur Kinder zu erzeugen, sondern auch sie physisch und moralisch zu erziehen, entreißt der Familie ihre Grundlage als dauernde naturrechtliche Institution[1]. Treffend sagt Trendelenburg[2]: „Nur mit der Anerkennung des göttlichen Zweckes erhebt sich die Begründung des Rechtes über die flache und wüste Vorstellung der physischen Macht." Das gilt vom positiven und gilt nicht minder vom Naturrechte.

c) Das Recht bedeutet an dritter Stelle den Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit oder das, was die Gesamtheit den einzelnen Gliedern schuldet: nämlich die Verteilung der öffentlichen Güter nach Maßgabe der Würdigkeit und Verdienste und die Verteilung der öffentlichen Lasten nach dem Maße der Kräfte der einzelnen Glieder. Es bestehen wohl in den wenigsten Staaten Gesetze, welche die Verteilung der Güter und Lasten nach dem Maße der Verdienste und Kräfte vorschreiben, am allerwenigsten in absoluten Monarchien, wie sie tatsächlich noch heute in Rußland und Asien existieren und vom 16. bis 18. Jahrhundert fast allgemein auch in Europa existiert haben. Und doch ist es in diesen wie überhaupt in allen Staaten eine notwendige und selbstverständliche Vernunftforderung, daß die Staatsgewalt nicht nach Privatinteresse und Parteirücksichten, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, d. h. nach Maßgabe der Verdienste und Kräfte die öffentlichen Güter und Lasten austeile. Jedem Gliede des Staates kommt von Natur aus das Recht auf eine seinen Verdiensten und Kräften entsprechende Berücksichtigung zu, und

[1] Vgl. hierüber unsere Schrift: Religion und Moral 120 ff.
[2] Logische Untersuchungen II[3] 45 ff.

Digitized by Google

es ist ein Verstoß gegen die austeilende Gerechtigkeit, wenn die öffentliche Gewalt diese Rücksicht nicht nimmt, sondern die einen mehr begünstigt als die andern.

Wer annimmt, es gebe keine natürlichen Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit, muß zugeben, daß ein absoluter Monarch bei Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten keinem andern Gesetze unterstehe als dem seiner wankelmütigen Laune.

2. Die Entwicklung des Rechtsbegriffes, wie er in aller Bewußtsein lebt, hat uns zur Annahme des Naturrechtes geführt. Die Entwicklung des Begriffes der Pflicht wird uns zu demselben Ergebnisse führen.

Der Mensch hat zahlreiche, ihm durch das natürliche Sittengesetz, unabhängig von jedem positiven Gesetz, auferlegte Pflichten zu erfüllen[1]. Nun ist aber die geordnete Erfüllung dieser Pflichten nicht möglich ohne entsprechende Rechte. Also mußte Gott dem Menschen auch unabhängig von jedem positiven Gesetze Rechte verleihen. Mit andern Worten: wer natürliche Pflichten annimmt, muß auch natürliche Rechte annehmen[2].

Daß Gott selbst dem Menschen durch das natürliche Sittengesetz viele Pflichten auferlegt habe, wird auch von nicht wenigen und bedeutenden Vertretern des Rechtspositivismus zugegeben, so z. B. von Savigny, Puchta und Stahl. Diese stehen hier mit uns auf demselben Boden. Der Mensch soll hier auf Erden im Zusammenleben mit andern durch Einhaltung der ihm durch die vernünftige Natur selbst vorgezeichneten Ordnung sich freiwillig Gott unterwerfen und dadurch sein ewiges Heil wirken[3]. Damit er diese Pflichten frei erfüllen könne, ist ein Doppeltes erfordert: erstens, daß er verschiedene geistige und leibliche Kräfte und äußere Güter besitze, die ihm als Mittel dienen; zweitens, daß er ungestört und unbehindert durch eigenmächtige Eingriffe anderer über die ihm verliehenen Mittel verfügen und so frei die ihm von Gott gestellte Aufgabe lösen könne. Dazu ist aber notwendig, daß er das Recht habe, andere von eigenmächtigen Eingriffen in das Seinige auszuschließen, und daß die andern die Pflicht haben, seinen Willen hierin zu achten. Denn hätte er dieses Recht nicht, so könnte ihm jeder das Seinige nehmen oder ihn wenigstens in der freien Erfüllung der ihm von Gott auferlegten Pflichten hindern, Gott hätte ihm also nicht wirksam genug die freie Lösung seiner Aufgabe möglich gemacht.

Unter den vernunftlosen Tieren herrscht nur der rohe Kampf ums Dasein. Deshalb hat sie der Schöpfer mit den genügenden Waffen und Schutzmitteln versehen, damit sie ihre Aufgabe im Haushalte der Natur erfüllen können. Nicht so bei den Menschen. Sie sind vernünftig und frei. Gott hat sie deshalb auch nicht schon von Natur aus mit den erforderlichen Waffen und Instinkten ausgerüstet; dafür hat er ihnen Pflichten auferlegt und Rechte verliehen, welche ihre Beziehungen regeln und ein Zusammenleben ermöglichen

---

[1] S. oben S. 344 ff.

[2] Siehe hierüber die lesenswerten Ausführungen bei Frh. v. Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede, Paderborn 1887, 85 ff.

[3] S. oben S. 345.

Digitized by Google

sollen, wie es sich für freie Vernunftwesen geziemt. Die natürliche Schutzwaffe des Menschen ist nicht die Kralle oder das Horn oder der Giftzahn, sondern das Recht, das ihm von der ersten Stunde seines Daseins zukommt und ihn und seine Güter wie eine heilige, unverletzliche Schutzwehr umgibt.

Um die Kraft dieser Beweisführung noch besser einzusehen, erinnere man sich an den von manchen Philosophen und Physiologen gemachten Vorschlag, kränkliche und schwächliche Kinder, von denen doch für die menschliche Gesellschaft kein Nutzen zu erwarten sei und die wahrscheinlich durch die Fortpflanzung nur zur Entartung des Menschengeschlechtes beitragen würden, gleich nach der Geburt zu töten. Wer das Leben des Individuums und der menschlichen Gesellschaft rein zoologisch und „diesseitig" auffaßt, kann gegen einen solchen Vorschlag wenig einwenden, und der Rechtspositivist muß zugeben, daß er nicht ungerecht ist, wenigstens wenn ihn das Staatsgesetz nicht verbietet.

Aber dieser Standpunkt ist unhaltbar. Der Mensch ist von Gott geschaffen, damit er hier auf Erden seinem Schöpfer und Herrn diene in der Lage und Stellung, in die er ihn versetzt. Diese Aufgabe ist ihm also nicht von der menschlichen Gesellschaft gestellt, sie hängt nicht davon ab, ob er der Gesellschaft zeitliche Vorteile bringe. Auch der ärmste und letzte Bettler und Krüppel kann und soll sie erfüllen. Niemand darf ihn in der Lösung dieser Aufgabe hindern oder ihn im freien Gebrauche der ihm dazu verliehenen Mittel stören. Er hat das Recht und muß es haben, daß ihn alle andern Menschen als Person achten und nicht eigenmächtig in die ihm zugewiesene Freiheitssphäre eingreifen. Sonst könnten ja die Menschen ohne Pflichtverletzung die Erreichung der göttlichen Absichten vereiteln.

3. „Wer das positive Recht nicht aufgeben mag", behauptet Bergbohm[1], „muß das Naturrecht ganz fallen lassen." Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Wer das positive Recht nicht aufgeben will, muß am Naturrecht festhalten. Die Leugnung des Naturrechtes untergräbt das Fundament des positiven Rechtes, denn jenes ist die absolut notwendige Voraussetzung des letzteren.

An dem Bestande einer positiven Rechtsordnung zweifelt kein Vernünftiger. Wir brauchen also bloß zu zeigen, daß das positive Recht notwendig das Naturrecht voraussetzt.

a) Die positive staatliche Rechtsordnung, die wir hier besonders im Auge haben, wurzelt unmittelbar im Gesetze des Staates. Es können aber die Gesetze nur dann verpflichten, wenn sie von der rechtmäßigen Obrigkeit ausgehen, d. h. von demjenigen, der das Recht hat, andern Gesetze zu geben, oder von demjenigen, der Untertanen hat, welche verpflichtet sind, sich seinen Vorschriften zu unterwerfen. Dieses Recht der Obrigkeit und die entsprechende Pflicht der Untertanen ist die notwendige Voraussetzung, damit das Gesetz eine wahre Pflicht erzeugen könne.

In der Tat, woher fließt den menschlichen Gesetzen ihre verpflichtende Kraft zu? Bergbohm antwortet: „Das positive Recht, wenn es dies ist, hat seine Begründung und Rechtfertigung schon in seinem Bestehen."[2] Aber dieses Recht hat doch nicht von Ewigkeit her bestanden, es hat sich auch nicht selbst

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 407.
[2] Ebd. I 400.

Digitized by Google

à la Münchhausen an den Haaren aus dem Nichts hervorgezogen, und wir fragen: Wem verdankt es sein Dasein? Wer gab ihm die Kraft, zu verpflichten?

Unmittelbar hat es allerdings diese Kraft von der zuständigen Autorität. Nun fragt sich aber gleich weiter: *Woher nimmt diese das Recht, uns zu verpflichten* oder an uns *bindende Rechtsforderungen* zu stellen? Schon das *erste* Gesetz setzt voraus, daß man der Obrigkeit Gehorsam schulde. Es ist ja nicht eine bloße Drohung, wie sie jeder Stärkere an Schwächere richten kann, sondern ein Ausfluß, eine Betätigung der obrigkeitlichen Gewalt. Schon beim ersten Gesetze macht die Obrigkeit Gebrauch von ihrem Rechte, die Untertanen im Gewissen zu verpflichten[1].

Woher also stammt die menschliche Autorität, das Recht, verpflichtende Normen für einen bestimmten Kreis von Personen aufzustellen? Viele wollen seit Hobbes und Rousseau diese Autorität auf einen *ursprünglichen Gesellschaftsvertrag* gründen; dieser soll die Quelle alles Rechtes sein. Aber die Unhaltbarkeit dieser Ansicht haben wir schon dargetan (S. 474). Wer den allgemeinen Grundsatz, man solle eingegangene Verträge halten, nicht schon als allgemeingültige Rechtsnorm anerkennt, kann überhaupt nie einen wahrhaft verpflichtenden Vertrag zu stande bringen.

Wir fragen also wieder: Woher nimmt die menschliche Gesellschaft oder die menschliche Obrigkeit das *Recht*, uns zu verpflichten? Die Antwort kann nur lauten: Die Natur selbst oder besser der Urheber der Natur verleiht ihr dieses Recht. Aus der Natur des Menschen erkennen wir, daß Gott den Bestand der Gesellschaft will. Nun sehen wir klar ein, daß eine Gesellschaft nicht bestehen und gedeihen kann, wenn es in derselben nicht eine öffentliche Gewalt, eine Autorität, gibt, welche das *Recht* hat, die Untertanen zum Mitwirken am Gemeinwohle zu verpflichten oder, mit andern Worten, Gesetze zu geben und alles zum öffentlichen Wohle Notwendige anzuordnen. Dieses Recht und die entsprechende Rechtspflicht sind durch das natürliche Sittengesetz gegeben und bilden die unentbehrliche Grundlage jedes positiven Rechtes. Sie wurzeln nicht im Willen der Menschen, sondern im Willen Gottes.

Im Willen *Gottes*? Aber hat denn Gott das *Recht*, uns zu befehlen, uns Gesetze zu geben? Sonderbare Frage! Und doch, der Rechtspositivist, der sich konsequent bleiben will, muß dieselbe entschieden verneinen; höchstens kann er sich auf ein Staatsgesetz oder ein Gewohnheitsrecht stützen, das den Urheber der Natur mit diesem Rechte auszustatten geruhte. Aber ich denke, jeder, der nicht den Glauben an den persönlichen Gott längst über Bord geworfen, wird fühlen, daß er mit dieser Konsequenz auf dem Gipfel der Absurdität angelangt ist. Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge, der Urquell aller Gesetze und alles Rechtes, soll nur das Recht haben, das ihm die Erdenwürmer schenken, die er aus nichts geschaffen und mit seinem allmächtigen Odem belebt! Übrigens kann man heute nicht einmal mehr von positiven Rechten Gottes reden, denn die meisten modernen Staaten schicken sich mehr und mehr an, die Religion völlig aus dem öffentlichen Leben zu verbannen

[1] S. oben S. 472.

Digitized by Google

und so den Schöpfer und Herrn aller Dinge in den Augen der Rechtspositivisten des letzten Restes von Recht, das er vielleicht bisher noch gehabt, zu berauben.

b) Noch in anderer Weise läßt sich zeigen, daß das Naturrecht die notwendige Voraussetzung des positiven Rechtes ist. Wir haben eben gesagt, der Staat sei eine naturnotwendige Veranstaltung. Worauf gründet sich nun die Notwendigkeit des Staates? Vor allem auf das Bedürfnis der Menschen nach Rechtsschutz. Die Menschen existierten vor dem Staat; nicht der Staat hat die Menschen, sondern die Menschen haben den Staat hervorgebracht. Das muß selbst der eingefleischteste Anhänger der Deszendenzlehre zugeben, noch viel mehr jeder, der auf theistischem oder gar auf christlichem Standpunkte steht. Was hat nun die Menschen überall und zu allen Zeiten in Staaten vereinigt? Was hat sie vermocht, sich überall unter das Joch einer staatlichen Autorität zu beugen und dieselbe als berechtigt anzuerkennen? Das Bedürfnis nach Rechtsschutz. Die ersten Menschen waren, bevor ein Staat sich gebildet, nicht rechtlos. Sie standen sich als Rechtsträger gegenüber, sonst hätten sie nicht einmal einen gültigen Ehevertrag eingehen und sich die gegenseitigen ehelichen Rechte zuerkennen können. Jeder hatte ferner das Recht auf das Leben, die Glieder, die Freiheit und auf die herrenlosen Güter, die er in seinen Besitz genommen, z. B. auf das von ihm erlegte Wild im Walde u. dgl. Aber die einzelnen Individuen und die isolierten Familien waren nicht im stande, sich selbst genügend in ihren Rechten zu schützen und für Frieden und Sicherheit zu sorgen. Deshalb drängte das Bedürfnis überall zur Anerkennung einer Autorität, eines öffentlichen Schirmers und Schützers des Rechtes und Bestrafers des Unrechtes. Es ist nicht zufällig, daß die Könige ursprünglich[1] fast nur als Richter erscheinen. Nicht die Könige haben das Recht, sondern das Recht hat die Könige hervorgebracht. Sehr gut sagt Ihering: „So zahlreich und mannigfaltig auch die Zwecke sein mögen, die er (der Staat) bereits in sich aufgenommen hat und noch aufnehmen wird: einen Zweck gibt es, der alle andern überragt, der von allem Anfang ihn geleitet, ja ihn selber ins Leben gerufen hat, und der nie fehlen kann. Das ist der Rechtszweck, die Gestaltung und Sicherung des Rechtes. . . . Die Pflege des Rechtes ist die vitale Lebensfunktion des Staates."[2] Der Staat ist aber, fügen wir hinzu, nicht ins Dasein getreten, um das Recht erst von Grund aus zu schaffen, sondern um es zu schützen und zu pflegen.

Weil das Recht bei allen Völkern der älteren Zeit für eine Gabe Gottes an die Menschen gehalten wurde, so betrachtete man auch die Verwaltung und Pflege des Rechtes vielfach als eine Art priesterlicher Funktion, die innig mit der Religion zusammenhing. Nicht nur beim israelitischen Volke zu verschiedenen Zeiten erscheinen die Priester als Pfleger und Hüter des Rechtes, sondern auch bei den alten Römern (Pontifices) und den Indiern (Brahmanen). Noch die großen römischen Juristen betrachteten ihr Amt als ein heiliges und erhabenes und sich selbst gewissermaßen als Priester der Gerechtigkeit. Die justinianischen Pandekten beginnen mit den schönen Worten Ulpians: „Man kann uns Juristen mit Fug Priester der Gerechtigkeit nennen; denn wir pflegen die Gerechtigkeit, lehren die

[1] S. Recht, Naturrecht und positiv. Recht 101.
[2] Zweck im Recht I 309.

Digitized by Google

Kenntnis des Guten und Rechten und scheiden das Recht vom Unrecht, das Erlaubte vom Unerlaubten. Wir wollen die Menschen gut machen nicht nur durch Furcht vor Strafen, sondern auch durch Hoffnung auf Belohnungen, und streben, wie ich glaube, nach der echten, nicht nach einer trügerischen Lebensweisheit." [1]

4. Wir kommen jetzt zum letzten Beweis für unsere Behauptung, und den entnehmen wir den offenbar vernunftwidrigen Folgerungen, die sich aus der Leugnung des Naturrechtes logisch notwendig ergeben. Ein Prinzip, das notwendig zu absurden Konsequenzen führt, ist in sich selbst unhaltbar.

a) Gibt es kein Naturrecht, so kann es auch kein ungerechtes menschliches Gesetz geben, und die höchste Staatsgewalt kann den Untergebenen nie unrecht tun, wenigstens solange sie die nötige Macht hat, ihren Willen durchzusetzen. Sie mag dann mit dem Leben, der Ehre, der Keuschheit, dem Eigentume der Untertanen schalten und walten, wie sie will, sich das Treiben eines Nero und Caligula oder das der ärgsten orientalischen Despoten zum Muster nehmen, stets ist sie im Recht. Es gibt ja kein höheres Rechtsgesetz oder irgend eine Rechtsschranke, an die sie gebunden wäre.

Bergbohm gibt auch ausdrücklich zu, vom rechtspositivistischen Standpunkte müsse jedes, auch „das niederträchtigste Gesetzesrecht als verbindlich anerkannt werden, sofern es nur formell korrekt erzeugt ist" [2]; „auch das miserabelste Recht ist, falls es in formeller und konstitutioneller Beziehung korrekt ist, Recht, aber man sollte es lieber heute als morgen abschaffen" [3]. Man muß nach ihm unterscheiden „zwischen der formellen Verbindlichkeit des ordnungsgemäß als Recht gesetzten Rechtes und seiner materiellen Güte" [4]. „Jeder Satz des positiven Rechtes richtet an uns die Frage: Erkennst du mich als gültiges Recht an? Die Antwort ist ohne Aber und Indessen zu geben. Zeigt der angebliche Rechtssatz einen konstitutionellen Fehler, so ist er unbedingt keiner; ist formell an ihm kein Tadel, so ist die Frage unbedingt zu bejahen. Von seiner Güte ist die Antwort nicht abhängig. So stellt sich der Jurist als solcher zu dem, was sich für Recht ausgibt. Und gerade dem um seiner Schädlichkeit oder Inhumanität (willen) mißfälligen Rechte gegenüber bewährt sich erst des reinen Juristen vornehmste Tugend: die Fähigkeit, seinen Verstand jeder Beeinflussung selbst durch die tiefsten persönlichen Überzeugungen und Herzenswünsche zu entziehen, die Befriedigung derselben nur auf dem Wege der Rechtsumbildung zu erwarten." [5]

Recht charakteristisch sind auch die von Bergbohm angeführten Worte des englischen Juristen Austin [6]: „Die Existenz des Rechtes ist ein Ding, sein Wert oder Unwert ein anderes. Ob es sei oder nicht sei, ist eine Frage; ob es einem angenommenen Maßstabe entspreche oder nicht, ist eine ganz andere. Ein Gesetz, das tatsächlich besteht, ist ein Gesetz, obgleich es unsere Mißbilligung erregt, weil es mit dem Satze, nach welchem unser Urteil zustimmend oder verwerfend ausfällt, nicht übereinstimmt. Diese Wahrheit, einmal abstrakt formuliert und aufgestellt, ist so ein-

---

[1] L. 1, § 1, Dig. (1, 1): Cuius (iustitiae) merito quis nos sacerdotes appellet; iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.

[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 144.

[3] Ebd. I 272 A. [4] Ebd. I 397. [5] Ebd. I 398.

[6] Lectures on Jurisprud. lect. V, 4. Ed. I 220.

Digitized by Google

fach und einleuchtend, daß darüber nicht noch lange zu reden ist. Aber wollte man die Fälle herzählen, in denen sie trotz ihrer Klarheit und Einfachheit vernachlässigt wird, man würde damit einen Band füllen." [1]

In diesen Ausführungen ist vieles, was zur Kritik herausfordert. „Ein Gesetz, das tatsächlich besteht, ist ein Gesetz, obgleich es unsere Mißbilligung erregt." Gewiß, wenn ein Gesetz tatsächlich besteht, dann ist es Gesetz, das ist eine sehr einfache Wahrheit; es fragt sich nur, ob alles, was sich für ein Gesetz ausgibt, auch ein wahres Gesetz sei. Damit etwas Gold sei, genügt nicht, daß es den Schein des Goldes an sich habe, es kann vielleicht Flittergold sein; sondern es muß die dem Golde *wesentlichen* Eigenschaften haben. So ist es auch mit dem Gesetze; es muß die jedem Gesetze wesentlichen Eigenschaften haben, sonst ist es kein wahres Gesetz, sondern ein bloßes Scheingesetz. Es ist allerdings nicht notwendig, daß das Gesetz *absolut vollkommen* und zweckentsprechend sei, wohl aber muß es alle *wesentlichen* Eigenschaften des Gesetzes haben. Was ist nun dem Gesetze wesentlich? Etwa bloß, daß es in der richtigen Form (konstitutionell) erlassen sei? Keineswegs. Wir verweisen auf das früher (S. 334 u. 411) Gesagte. Dem Gesetze ist es z. B. wesentlich, daß es dem *Gemeinwohl nützlich* sei; ein dem Gemeinwohl offenbar schädliches Gesetz ist deshalb kein wahres Gesetz; es bringt keinerlei Gewissenspflicht hervor; es ist ein bloßes Scheingesetz. Das Gesetz muß ferner *vernünftig* sein und darf dem *natürlichen Sittengesetze*, dieser obersten Richtschnur aller menschlichen Gebote, *nicht widersprechen*. Das Gesetz Nabuchodonosors, man solle seiner Statue göttliche Ehren erweisen, war kein Gesetz, sondern eine unerträgliche Anmaßung. Das Gebot Heinrichs VIII., man solle ihn als das Haupt der christlichen Kirche in England anerkennen und ihm den Suprematieeid leisten, war ungerecht und nichtig, und ein Thomas Morus, der lieber das Schafott bestieg als diesen Eid leistete, war kein Verbrecher, sondern verdient unsere Bewunderung.

Nach Bergbohm bewährt sich dem niederträchtigen Rechte gegenüber die vornehmste Tugend des Juristen: die Fähigkeit, seinen tiefsten und heiligsten Überzeugungen zuwiderzuhandeln! Ja, ist denn das noch Tugend? Gewöhnliche Menschen nennen das Charakterlosigkeit und Gewissenlosigkeit. Wenn die Gesetze etwas von mir verlangen, was offenkundig gegen mein Gewissen ist, und ich beuge mich ihrer Zumutung, so handle ich charakter- und gewissenlos, mag ich Jurist sein oder nicht. Ein Fouquier-Tinville, der sich zum willenlosen Werkzeuge der schändlichen Gesetze und Verordnungen der Blutmänner der französischen Revolution hergab, war ein ebenso großes Scheusal als diese.

Auffallend ist die Einschränkung Bergbohms: „Zeigt der angebliche Rechtssatz einen konstitutionellen Fehler, so ist er unbedingt keiner." Ob Bergbohm nicht einsieht, daß er damit einen gewaltigen Sprung ins Naturrecht tut? Wo steht denn das allgemeine Gesetz, daß nur die konstitutionell richtig erlassenen Rechtssätze gültige Gesetze sein können? Und wenn es auch ein solches Gesetz gäbe, was hindert den Gesetzgeber, dieses *positive* Recht umzuändern oder abzuschaffen? Wer nicht schließlich auf naturrechtliche Grundsätze zurückgreifen will, der muß konsequent die Willkür und physische Übermacht zur letzten Quelle des Rechtes erheben.

Bergbohm meint freilich: Nur in *einer* Bedeutung . . . gebe es Recht *über* dem (positiven) Rechte. Dazu gehörten die in Rechtsform erscheinenden Grundsätze, nach welchen die Kompetenz der rechtbildenden Organe und folgeweise die Rechtsgültigkeit der Produkte ihrer Tätigkeit zu beurteilen ist [2]. Aber warum können denn die rechtbildenden Organe nicht ihre Kompetenz überschreiten? Man wird vielleicht

[1] *Bergbohm*, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 398.
[2] Ebd. I 399.

Digitized by Google

sagen, das sei doch selbstverständlich. Wir erwidern: Das ist wohl selbstverständlich für jeden, der naturrechtliche Grundsätze anerkennt, keineswegs aber für denjenigen, der solche Grundsätze leugnet. Jedenfalls hat der Rechtspositivist kein Recht, mit solchen allgemeingültigen Rechtsgrundsätzen zu operieren. Er kann uns bloß von Fall zu Fall sagen, was tatsächlich in Deutschland oder Frankreich als Recht gilt; aber auf allgemeingültige Rechtsprinzipien darf er sich nicht berufen.

Manche helfen sich über die absurde Folgerung, daß es kein ungerechtes Gesetz mehr geben könne, mit dem Zugeständnis hinweg, daß unter Umständen ein Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen, zwischen Rechtspflicht und Gewissenspflicht entstehen könne. Es könne vorkommen, daß man um des Gewissens willen einem gerechten und verpflichtenden Gesetze den Gehorsam verweigern müsse. Da hätten wir also die Pflicht, eine Pflicht zu übertreten. Da jedes Gesetz nur auf Grund des Naturgesetzes gebietet, so könnten wir unter Umständen verpflichtet sein, etwas zu tun, was das Naturgesetz notwendig verbietet. So fällt man aus einer Ungereimtheit in die andere.

Daran ist nun einmal nicht vorbeizukommen: wer jedes Naturrecht leugnet, hat kein Recht, ein bestehendes Gesetz, mag es noch so unsinnig, unvernünftig, lächerlich, tyrannisch und schädlich sein, als ungerecht zu bezeichnen. Daß diese Folgerung völlig absurd ist, hat schon Cicero eingesehen und in seiner überzeugenden und rhetorischen Weise ausgesprochen [1].

b) Der Rechtspositivismus muß mit dem Naturrechte zugleich jedes internationale oder Völkerrecht leugnen. Jeder Staat kann durch seine Gesetze nur seine eigenen Untertanen verpflichten, nicht die Angehörigen anderer Staaten. Die Gesetze des Deutschen Reiches gelten nicht für Österreich und Frankreich, und umgekehrt. Die Staaten sind ja souverän, sie anerkennen keine höhere politische Autorität, welche sie gegen ihren Willen verpflichten könnte. Der einzige Weg, auf dem Verbindlichkeiten zwischen mehreren souveränen Staaten zu stande kommen können, ist der Vertrag. Wer verpflichtet aber die Staaten, diese Verträge zu halten? Sie sich selbst? Aber warum können sie diese Pflicht nicht beliebig aufheben? Nimmt man nicht den Grundsatz: „Jeder ist verpflichtet, eingegangene Verträge zu halten", als einen von Natur aus für alle Zeiten und Orte geltenden und verpflichtenden Rechtsgrundsatz an, so muß man jedes internationale Recht für eine Chimäre ansehen. Die sogenannten völkerrechtlichen Verträge sind dann nichts als Vereinbarungen, die jeder Staat so lange hält, als er sie nicht ungestraft verletzen kann. Die konsequenteren Leugner des Naturrechtes geben diese Folgerung ausdrücklich zu, so z. B. A. Lasson [2], Ed. v. Hartmann [3], L. Gumplowicz [4] u. a. Aber diese Folgerung ist völlig unhaltbar. Das gesteht auch Ihering zu. Die Leugnung des Völkerrechtes „setzt sich nicht bloß mit dem Sprachgebrauch in Widerspruch, welcher jene Normen übereinstimmend bei allen Völkern dem Rechte zuweist, sondern sie verkennt auch das Wesen derselben, das der Sprachgebrauch hier vollkommen getroffen hat. Dieselben erheben denselben Anspruch unweigerlicher Beachtung wie alle andern Rechtssätze, und ihre Mißachtung wird wie die der letzteren als Rechtsverletzung, nicht als bloße unmoralische Hand-

[1] Vgl. oben S. 150.
[2] System der Rechtsphilosophie (1882) 394.
[3] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879) 361 u. 498.
[4] Allgemeines Staatsrecht (1897) 414.

Digitized by Google

lung empfunden. Diese Auffassung bewährt sich in der tatsächlichen Reaktion gegen sie mittels des Krieges und des Aufstandes“ [1]. In der Tat, als der deutsche Gesandte in Peking ermordet wurde, brach da nicht ein Sturm der Entrüstung über diese schwere Rechtsverletzung los, die eine energische Sühne fordere?

c) Die Rechtspositivisten müssen von ihrem Standpunkte das Benehmen und Reden fast aller Menschen für vernunftwidrig, auf grober Selbsttäuschung beruhend erklären. Am alten Reichstagsgebäude in Berlin stand der Spruch zu lesen: „Das heiligste Recht einer Nation ist das, als solche zu bestehen und anerkannt zu werden.“ Hier ist offenbar nicht bloß vom Rechte der Deutschen, sondern von dem *jeder* Nation die Rede, und dieses Recht kann nur ein natürliches sein. Man setzt also als selbstverständlich voraus, daß es ein Naturrecht gebe. — Es sind lange Kontroversen darüber geführt worden in Deutschland, ob der Staat das Recht habe, die Kinder dissidenter Eltern zur Teilnahme am Religionsunterricht in der Schule zu zwingen. Die meisten verneinen diese Frage, und mit Recht. Aber hätte überhaupt die Kontroverse einen Sinn, wenn es nur positives Recht gäbe? Denn es handelt sich nicht bloß um die Frage, ob Preußen oder Österreich dieses Recht habe, sondern der Staat überhaupt.

Lange Zeit haben auch lebhafte Erörterungen über die Frage stattgefunden, ob jeder Mensch ein *Recht auf Arbeit* habe; ob der Arbeiter ein *Recht auf den vollen Arbeitsertrag* habe [2], ob ihm ein Recht an der produzierten Ware zukomme u. dgl. Namentlich ist heftig gestritten worden und wird noch gestritten über die Frage nach dem *gerechten Lohn*. Daß *jeder* Arbeiter ein *Recht* habe auf den seiner Arbeit entsprechenden Lohn, daran zweifelt kein Vernünftiger, obwohl weder Gesetz noch Gewohnheit ein solches Recht begründen; aber welches dieser der *natürlichen Gerechtigkeit* entsprechende Lohn sei, darüber wird gestritten. Wo nun natürliche Pflicht der Gerechtigkeit, da ist auch ein natürliches Recht, weil sich Recht und Rechtspflicht gegenseitig bedingen.

Auch die Art und Weise, wie die *Strafrechtspflege* in allen Staaten gehandhabt wird, läßt sich vom rechtspositivistischen Standpunkte nicht erklären.

Der § 260 des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich bestimmt: „Wer die Hehlerei gewerbs- oder gewohnheitsmäßig betreibt, wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft.“ Der Richter hat also das Strafmaß zu bestimmen; er kann wählen, ob er den Delinquenten mit einem oder fünf oder sechs oder zehn Jahren Zuchthaus bestrafen will. Will das Gesetz hier etwa die Willkür des Richters sanktionieren? Gewiß nicht. Der Richter soll nach Maßgabe der konkreten Schuld mit Berücksichtigung aller Umstände das Strafmaß bestimmen. Ist die Schuld größer, soll er ein größeres Strafmaß festsetzen, sonst ein kleineres. Es wird also hier — und dasselbe gilt von allen Strafgesetzen — der *allgemeine Rechtsgrundsatz* vorausgesetzt, die *Strafe müsse der Schuld proportioniert sein*. Nur deshalb setzt der Gesetzgeber das Maß der Strafe nicht mathematisch fest, weil die Schuld in concreto eine sehr verschiedene sein kann und es deshalb ungerecht wäre, ein und dieselbe Strafe für alle Fälle festzusetzen.

---

[1] Der Zweck im Recht I (1884) 324.

[2] Vgl. z. B. *Menger*, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag (1891).

Digitized by Google

So könnten wir Tausende von Beispielen aus der Praxis der Gerichte und dem täglichen Leben und Handeln der Menschen anführen, in denen sich unzweifelhaft die allgemeine Überzeugung vom Dasein natürlicher, über dem positiven Rechte stehender Rechtsgrundsätze und Rechte kundgibt. Ist ja diese Überzeugung so tief und untilgbar in der Natur begründet, daß nach Bergbohms Klage selbst die eifrigsten und heftigsten Gegner des Naturrechtes sich in dessen Netze verstricken lassen. Er ist den Spuren des Naturrechtes bei den neueren Rechtsphilosophen und Juristen nachgegangen und hat gefunden, daß das Naturrecht noch immer in fast allen Werken sein Unwesen treibe, daß fast alle Theorien vom naturrechtlichen „Gift" infiziert seien. „Der Glaube an ein Recht außer dem positiven ist noch keineswegs erloschen, sondern steht vielmehr in voller Blüte. Nicht allein, daß Philosophen, Ethiker, Nationalökonomen, Staatsgelehrte ihm anhangen — in den rechtsphilosophischen Werken herrscht er schlechthin vor, in dem übrigen Schrifttum der juridischen Wissenschaften ist er reichlich vertreten: Die Literatur fast der ganzen Kulturwelt ist vom Naturrecht durchsetzt."[1] Bergbohm hat einen wahren Vernichtungskrieg gegen das Naturrecht unternommen. Aber wir glauben nicht, daß ihm sein Vorhaben gelungen. Hätte ihn nicht schon die Tatsache wankend machen sollen, die er ausführlich beweist, daß nämlich selbst diejenigen, welche das Naturrecht bekämpfen, immer wieder in naturrechtliche Bahnen geraten? Ist das nicht ein Beweis, daß das Naturrecht tiefere und unausrottbarere Wurzeln hat, als Bergbohm anzunehmen scheint? Ja, eine tückische Ironie des Schicksals will, daß Bergbohm selbst von Neukamp auf naturrechtlichen Pfaden ertappt worden ist[2]. Ist die Tatsache, daß auch die unversöhnlichsten Gegner des Naturrechtes immer wieder in das Naturrecht geraten und mit naturrechtlichen Begriffen operieren, nicht ein vollgültiger Beweis, daß es nicht das Erzeugnis der Phantasie, sondern in der Natur der Dinge begründet ist?

§ 3. Widerlegung einiger Einwendungen.

Viele Einwendungen gegen das Naturrecht erledigen sich durch unsere Darlegung und Begründung des Naturrechtes von selbst. Einige bedürfen aber noch einer eigenen Besprechung.

Das Naturrecht ist nicht ein bloß ideales Recht, d. h. eine bloße Idee dessen, was Recht werden soll, oder ein bloßes Urbild oder Vorbild der Rechtsordnung, wie manche Rechtspositivisten wollen, sondern eine wirkliche, für alle menschlichen Verhältnisse geltende Rechtsordnung, welche dem positiven Rechte als notwendige Unterlage und Schranke dient.

Hiergegen wendet v. Savigny[3] ein, die Annahme eines solchen über allem positiven Rechte schwebenden Normalrechtes sei einseitig und entziehe dem Rechte alles Leben. Tatsächlich entwickelt sich ja das Recht organisch mit dem Volke ähnlich wie die Sprache.

---

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 233.
[2] Neukamp, Einleitung in eine Entwicklungsgesch. 29.
[3] System des römischen Rechts I 52.

Digitized by Google

Diese Einwendung verkennt den wahren Sinn und Charakter des Naturrechtes. Unter dem Naturrecht, das er bekämpft, scheint dieser große Jurist nur die willkürlichen Abstraktionen verstanden zu haben, die seit Montesquieu und Rousseau im Umlauf waren. Denn nur von dieser Ansicht läßt sich behaupten, daß sie das Recht als etwas in sich Bestehendes, Abgeschlossenes, Unabänderliches behandelt, unbekümmert um die Bedürfnisse und Wandlungen des wirklichen Lebens[1]. Rousseau und seine Anhänger konstruierten auf Grund der von ihnen willkürlich gedeuteten Menschennatur ein bis in die letzten Teile ausgearbeitetes System des öffentlichen und zum Teil auch des Privatrechtes, in dem alle beliebigen Rechte einen Platz fanden: das Recht auf volle Gleichheit, auf Teilnahme an der Souveränität usw. Mit solchen „hohlen Abstraktionen" hat das Naturrecht im Sinne des Aristoteles und der römischen Juristen, besonders in der tieferen Auffassung, die es durch die großen christlichen Denker gefunden, nichts gemein.

Das Naturrecht in diesem Sinne besteht in allgemeinen, von selbst einleuchtenden Rechtsgrundsätzen und den notwendigen Schlußfolgerungen aus denselben. Daß man jedem das Seinige geben solle (suum cuique tribuendum), ist ein Rechtsgrundsatz, der jedem Vernünftigen von selbst einleuchtet. Ebenso der Grundsatz, man solle kein Unrecht tun. Ohne Anerkennung dieser beiden Grundsätze ist ein geordnetes, friedliches Zusammenleben mehrerer Menschen nicht möglich. Nun gibt es vieles, was alle Menschen immer und überall auf Grund natürlicher Verhältnisse als das Ihrige ansehen und von andern fordern. Jeder will von Natur aus von seiten anderer respektiert sein in seinem Leben, seiner Gesundheit, seinem Vermögen, seiner Ehre, seinem Weibe usw., wenigstens soweit die andern dadurch nicht in dem Ihrigen beeinträchtigt werden.

Also sollst du, so schließt jeder Vernünftige, nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht verleumden, die Verträge einhalten usw. Das sind *Rechtsgrundsätze, die unabhängig sind von Zeit und Ort*, die *unabhängig* von Menschensatzung Geltung haben und die notwendige Voraussetzung jedes Zusammenlebens vernünftiger Wesen bilden. Erst mit der Anerkennung dieser Grundsätze und auf der Grundlage derselben ist eine menschliche Gesetzgebung möglich, der zu gehorchen wir uns durch Vernunft und Gewissen gebunden fühlen, selbst unabhängig von jeder zeitlichen Sanktion. Mit diesen Rechtsgrundsätzen beschäftigt sich eben jener Teil der Moralphilosophie, der Rechtsphilosophie genannt wird.

Wie sich an diese natürlichen Rechtsgebote die positiven Gesetze notwendig anschließen, haben wir früher gezeigt. Das Naturrecht ist kein bis auf das letzte Tüpfelchen ausgearbeitetes, für alle nur denklichen Verhältnisse zubereitetes Rechtssystem, das man nur schablonenhaft auf die konkreten Fälle anzuwenden

[1] Daß dieses die Auffassung Savignys ist, geht ziemlich deutlich aus dessen Ausführungen hervor. Vgl. ebd. Auch Bergbohm, Merkel, Binding und andere kennen fast nur das Naturrecht im Sinne des 18. Jahrhunderts. Nur von diesem Standpunkte werden die Worte begreiflich, die Dr Friedberg am 14. März 1896 im preußischen Landtag aussprach, die Urheber und Lehrer des sogenannten Naturrechtes seien allesamt „revolutionäre Köpfe" gewesen. Wer nur ein bißchen die Rechtsgeschichte kennt, muß staunen über die Unwissenheit, die sich in diesen Worten kundgibt.

Digitized by Google

braucht. Namentlich gilt das, wenn man den bei weitem größeren Teil des positiven Rechtes ins Auge faßt, der nähere Bestimmungen des Naturrechtes enthält, also das positive Recht im engeren Sinne (S. 487).

Es muß z. B. im Staat eine Obrigkeit mit gesetzgebender und richterlicher Gewalt geben, und wenn sie einmal besteht, ist man ihr um des Gewissens willen Gehorsam schuldig. Aber wer diese obrigkeitliche Gewalt haben, wer Richter sein, welche Prozeßordnung eingeführt und welche Strafen über die einzelnen Verbrecher verhängt werden sollen, ist durch das Naturrecht nicht bestimmt. Das ist Sache des positiven Rechtes. Verträge müssen gehalten werden, das ist naturrechtliche Forderung; aber in welchen Formen die Verträge abgeschlossen werden sollen, welche Verträge im einzelnen zulässig seien und welche nicht, das ist durch das Naturrecht nicht genügend bestimmt. Es ist z. B. ein natürliches Recht des Menschen, sein Eigentum zu verkaufen, aber welches die Form von Kauf und Verkauf sei, wann die Eigentumsübertragung stattfinde, wem die Gefahr der verkauften Ware anheimfalle, wo die Zahlung erfolgen solle u. dgl., das bestimmt das Naturrecht nicht. Hier kann der Staat mit seinen Bestimmungen eingreifen und feste Normen aufstellen, um den Streitigkeiten vorzubeugen. Auch kann er unter Umständen den Verkauf gewisser Waren verbieten oder einschränken, wenn das zum Gesamtwohl nützlich oder gar notwendig ist. Ganz dasselbe ließe sich vom Obligationenrecht, Erbrecht, Familienrecht u. dgl. sagen. Jeder Mensch, der zum vollen Gebrauche der Vernunft gelangt, ist an sich geschäftsfähig. Aber im einzelnen entstehen Zweifel über diesen Zeitpunkt. Deshalb ist es das Recht der Staatsgewalt, hier eine bestimmte Grenze festzusetzen; so z. B. schließt das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich die Geschäftsfähigkeit vor dem vollendeten siebten Jahre allgemein aus, ebenso die Geschäftsfähigkeit der wegen Geistesstörung Entmündigten. Minderjährige, die das siebte Lebensjahr vollendet haben, sind in der Geschäftsfähigkeit beschränkt u. dgl. Man sehe sich nur das justinianische Corpus iuris civilis an oder den Code civil Napoleons oder das neue deutsche „Bürgerliche Gesetzbuch", um sich zu überzeugen, daß das positive Recht den weitesten Spielraum hat. Das Naturrecht zieht sozusagen nur einige allgemeine Umrisse, alles übrige bleibt dem positiven Rechte überlassen. Das Naturrecht verbietet nur Handlungen, die ihrer Natur nach verwerflich und schädlich sind; das positive Recht kann auch Handlungen verbieten, die an und für sich gleichgültig oder gut sind, wenn das Gemeinwohl es fordert. Das Naturrecht gebietet nur solche Handlungen, deren Unterlassung aus sich schlecht und verwerflich ist; das positive Recht kann auch andere zum Gemeinwohle nützliche Handlungen gebieten.

Das positive Recht nimmt sozusagen das Naturrecht in sich auf, indem es die Schlußfolgerungen aus demselben zieht und alles näher bestimmt, was im Naturrecht bloß im allgemeinen enthalten ist. Namentlich auf dem letzteren Gebiete hat es einen sehr weiten Spielraum, hier kann sich die Eigenart der verschiedenen Völker nach Zeit und Umständen geltend machen; hier ist auch eine Entwicklung sehr wohl möglich. Neukamp[1] behauptet zwar: „Entwicklungsgedanke und Naturrecht sind eben schlechthin miteinander unvereinbar"; allein das ist in seiner Allgemeinheit unrichtig. Nur mit jener Entwicklungslehre ist das Naturrecht unvereinbar, die gar keine unwandelbaren Rechtsgrundsätze annimmt und den Menschen mit Haut und Haar für eine weiter entwickelte Bestie ansieht. Auch Savigny gibt zu, daß wir in jedem Volksrecht ein

[1] Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechtes 40.

Digitized by Google

doppeltes Element zu unterscheiden haben: ein individuelles, jedem Volke im besondern angehörendes, und ein allgemeines, gegründet auf das Gemeinsame der Menschennatur[1]. Dieses Gemeinsame ist eben jener Teil des positiven Rechtes, welcher notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält und von den römischen Juristen ius gentium genannt wurde. Daneben gibt es ein noch viel umfangreicheres Gebiet des positiven Rechtes, das sich mit näheren Bestimmungen des Naturrechtes befaßt. Hier hat die positive Rechtsbildung eine weite und lohnende Aufgabe und kann zugleich auf unwandelbaren und felsenfesten Grundsätzen aufbauen. Dadurch allein erhält die Jurisprudenz den Charakter einer wahren Wissenschaft, während sie sonst nur ein Zweig der Geschichte und Statistik bleibt und über die bloße Erfahrung nicht hinauskommt.

2. Nach Stahl ist das sogenannte „Naturrecht" kein wahres Recht, weil es „weder die erforderliche Bestimmtheit (Präzisierung) noch die bindende Kraft des Rechtes" hat[2]. Was das letztere angeht, so beruht die Einwendung nur auf der irrigen Auffassung, welche das Wesen des Rechtes in die Erzwingbarkeit verlegt. Gleichwie die übrigen natürlichen sittlichen Gebote, z. B. die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, der Keuschheit, Mäßigkeit usw., unabhängig von positiven Gesetzen wahrhaft im Gewissen bindende Kraft haben, so auch die natürlichen Rechtsgebote: Du sollst jedem das Seine geben, du sollst nicht töten usw. — Was den Mangel des Naturrechtes an der erforderlichen Bestimmtheit oder Präzisierung betrifft, so liegt die Antwort zum großen Teil schon im Gesagten. Zum Naturrecht gehören nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze samt den notwendigen und sichern Schlußfolgerungen daraus, und diese sind klar und bestimmt. Daß man nicht töten, stehlen, verleumden, daß man der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, die Verträge halten solle u. dgl., sieht jeder und bedarf keiner weiteren Bestimmung. Was dagegen durch das Naturrecht nicht genügend bestimmt ist, gilt erst dann als Recht, wenn das positive Gesetz diese Bestimmung getroffen hat. Gerade auf der Notwendigkeit dieser näheren Bestimmungen beruht die Notwendigkeit der öffentlichen Autorität.

Es ist anzuerkennen, daß Stahl die Rechtsordnung wieder inniger mit der sittlichen Ordnung verknüpfen wollte. Aber ganz gelungen ist es ihm nicht. Das Recht nennt er das objektive oder nationale Ethos, die Moral das subjektive Ethos. Diese Einteilung ist unseres Erachtens nicht zu billigen. Denn sie geht von der Voraussetzung aus, die sittliche Ordnung sei etwas rein Subjektives, vom subjektiven Belieben des Menschen Abhängiges. Das ist aber unrichtig. Die Beobachtung der sittlichen Ordnung ist allerdings den Eingriffen menschlicher Autorität nur insoweit unterstellt, als die gesellschaftliche Ordnung dies fordert. Trotzdem ist die sittliche Ordnung von subjektiven Meinungen unabhängig. Sie tritt jedem einzelnen Menschen und der ganzen Gesellschaft als etwas objektiv Gegebenes, von Gott Gesetztes entgegen, das sie anzuerkennen und zu beobachten haben.

Noch bedenklicher ist, daß Stahl das Recht das nationale Ethos nennt. Man mag unsertwegen die sittliche Ordnung Ethos nennen und die Rechts-

[1] System des römischen Rechts I 52.
[2] Philosophie des Rechts II, 1, 221.

Digitized by Google

ordnung als Teil derselben mit einem eigenen Namen belegen. Aber man darf nicht glauben, daß dieser Teil wesentlich und ausschließlich eine Schöpfung des politischen Gemeinwesens oder des Volksganzen (Nation) sei, gleich als ob es unabhängig vom Willen der Nation keine objektive, allgemeingültige Rechtsordnung gebe. In Bezug auf Stahl muß eine solche Ansicht um so mehr befremden, als er selbst zugesteht, daß es natürliche Sittengebote in Bezug auf den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen und in Bezug auf das Mein und Dein gebe. Würde also die menschliche Rechtsordnung etwas einem solchen Gebote Widersprechendes befehlen, so wären wir nach Stahl kraft dieser Rechtsordnung verpflichtet, es zu tun, und zugleich kraft des Sittengesetzes verpflichtet, es zu unterlassen. Das objektive und subjektive Ethos lägen sich gegenseitig in den Haaren, und zwar beide auf Grund göttlicher Ermächtigung.

2. Nun kommt der Achilles unter den Angriffen der Rechtspositivisten auf das Naturrecht. „Es darf", schreibt Stahl, „die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechtes (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechtes in den Gerichten ist schon tatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert ja an dem Mangel der Objektivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präzisierung. Der Richter wäre damit nur an sein Urteil gewiesen, was er für Naturrecht hält; im besten Falle würde er daher nur als Individuum (als bloßer Schiedsrichter) sprechen, statt als wirklicher Richter, d. i. als Organ und Repräsentant des nationalen rechtlichen Urteils." [1]

Wir entgegnen: Man muß unterscheiden zwischen dem obersten Richter, der zugleich Gesetzgeber ist, und den andern Richtern, die bloß angestellte Beamte sind. Der Gesetzgeber muß bei Erlaß seiner Gesetze auf das Naturrecht Rücksicht nehmen, und ein wahrhaft nur das Gemeinwohl bezweckender Gesetzgeber tut das von selbst, auch wenn er nicht ausdrücklich daran denkt. Das natürliche Rechtsgefühl [2] sagt ihm, was er gebieten bzw. verbieten darf und was nicht. Ein Gesetz, das offenbar im Widerspruch steht mit den Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit oder überhaupt des natürlichen Sittengesetzes, ist nichtig; es hat keinerlei verpflichtende Kraft und mithin auch bloß den Schein eines Gesetzes.

Die übrigen Richter aber, die bloß angestellte Beamte sind und vertragsmäßig nach den positiven Gesetzen zu urteilen haben, dürfen allerdings nie gegen das bestehende positive Gesetz urteilen. Dennoch hat auch für sie das Naturrecht seine Kraft, weil es die beständige, unentbehrliche Grundlage des ganzen positiven Rechtes ist. Man nehme die natürlichen Rechtsgrundsätze hinweg,

---

[1] Ebd. II 222.

[2] Unter Rechtsgefühl hat man nicht ein eigenes, von der Vernunft verschiedenes Vermögen zu verstehen. Es ist nur die Vernunft selbst, insofern sie unwillkürlich unser Handeln an dem Maßstabe der allgemeinen, von selbst einleuchtenden Rechtsgrundsätze beurteilt und für recht oder unrecht erklärt. Man kann es auch das Gewissen auf dem Gebiete des Rechtes nennen. Wie das Sittlichkeitsgefühl oder das Gewissen überhaupt, so kann auch das Rechtsgefühl durch häufiges Zuwiderhandeln abgestumpft, durch gewissenhafte Befolgung dagegen geschärft werden.

Digitized by Google

wie z. B.: Man soll der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, man soll jedem das Seinige geben usw. — und sofort verlieren alle positiven Gesetze ihre verpflichtende Kraft.

Außerdem müssen die Richter darauf achten, daß die Gesetze, nach denen sie richten sollen, nicht offenbar ungerecht seien. Ist die Ungerechtigkeit des Gesetzes bloß zweifelhaft, so darf der Richter im allgemeinen nach dem Gesetze entscheiden. Liegt aber die Ungerechtigkeit des Gesetzes offen zu Tage, so darf der Richter nicht zur Ausführung desselben mitwirken. Die natürliche Rechtsordnung bildet die unübersteigliche Schranke der positiven. Es kann auch heute noch vorkommen und ist bis in die neueste Zeit vorgekommen, daß offenbar ungerechte, nur zur Bedrückung mißliebiger Minderheiten bestimmte Gesetze erlassen werden, zu deren Ausführung niemand mitwirken darf, ohne Mitschuldiger zu werden. In solchen Fällen muß der gewissenhafte Richter das Richteramt ablehnen. Stammler scheint zu meinen, dem Juristen, als Techniker, dem seine Aufgabe der praktischen Durchführung bestimmter Rechtsordnung genau gegeben sei, bleibe in Fällen eines Konfliktes zwischen Gewissenspflicht und einem positiven Gesetze nichts übrig, als einfach jener Weisung zu folgen, solange sie bestehe[1]. Derselben Ansicht sind Stahl und Bergbohm. Diese Meinung ist unhaltbar; kein Mann von Charakter wird sie befolgen. Wir hätten einmal sehen mögen, was Stahl dazu gesagt hätte, wenn man in Preußen im Jahre 1850 das Gesetz erlassen hätte: „Jeder von jüdischen Eltern Abstammende soll des Landes verwiesen oder gesteinigt werden." Ob er da wohl so pathetisch ausgerufen hätte: „Es dürfen die Untertanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution."[2] Daraus, daß man ein Gesetz als verwerflich und nichtig erklärt, folgt allerdings nicht, daß man sich mit Gewalt der Obrigkeit widersetzen dürfe, wohl aber, daß man ihm nicht zu gehorchen verpflichtet ist und daß man nicht zu seiner Ausführung mitwirken darf. Stahl wäre vielleicht der erste gewesen, der ein solches Gesetz als eine himmelschreiende Ungerechtigkeit gebrandmarkt hätte. Seien wir also froh, daß uns Gott gewisse natürliche Rechte verliehen hat, die uns nicht durch einen beliebigen Paragraphen von einer rücksichtslosen fanatischen Mehrheit wegdekretiert werden können.

Es zeigt sich an diesem Beispiel, welche gefährliche Folgerungen die Leugnung des Naturrechtes nach sich ziehen kann. Setzen wir den nicht ganz unmöglichen Fall, daß in irgend einem Staate die Sozialdemokraten für einige Zeit die Mehrheit in den gesetzgebenden Kammern erlangen, die Regierungsgewalt in ihre Hände bekommen und nun anfangen, Gesetzesparagraphen nach ihrem Sinne zu schmieden, wie z. B.: Privateigentum ist abgeschafft, jede Privatunternehmung untersagt, gleiche Arbeitspflicht für alle, Aufhebung aller bestehenden Ehegesetze und Erklärung der freien Liebe usw. Was will eine rechtspositivistische Minderheit gegen solche Gesetze einwenden? Sie muß dieselben als zu Recht bestehend anerkennen und den Untertanen mit dem guten Beispiele der Unterwerfung vorangehen, weil die Berufung auf ein Naturrecht gegen das positive Recht „der Frevel der Revolution" wäre.

[1] Wirtschaft und Recht 523. [2] Philosophie des Rechts II, 1, 222.

Digitized by Google

Stahl zeigt uns übrigens durch sein Beispiel, wie die Rechtspositivisten immer wieder in das Geleise des Naturrechtes zurückfallen. Er behauptet kühn, es habe „jeder Mensch ein Recht darauf, keinen andern Normen unterworfen zu werden als denen, welche als die gegenständliche Ordnung des Gemeinlebens aufgerichtet, welche von der Obrigkeit sanktioniert sind, als den Normen des positiven Rechtes“ [1]. Woher nimmt jeder Mensch dieses Recht? Es mag sein, daß in vielen Staaten dasselbe durch die Verfassung gewährleistet ist. Aber daß dies bei allen Völkern der Fall sei, ist mehr als fraglich, ist jedenfalls von Stahl nicht bewiesen worden. Mit welchem Fug kann er also behaupten, jeder Mensch habe ein solches Recht? Und woher nimmt die Obrigkeit das Recht, ausschließliche Rechtsquelle zu sein? Entweder muß man dieses Recht leugnen oder das Naturrecht anerkennen.

Noch in einer dritten Weise kommt das Naturrecht auch für den untergeordneten Richter in Betracht. Manche neuere Schriftsteller wollten dem Naturrecht als Hauptaufgabe die Ausfüllung der Lücken des positiven Rechtes zuweisen. Daß dieses nicht seine Hauptaufgabe sein kann, haben wir schon früher gezeigt. Aber kann es nicht wenigstens auch die Aufgabe haben, in den Fällen als Rechtsquelle zu funktionieren, wo das positive Recht keine Norm für die Entscheidung bietet oder Lücken aufweist?

Kann man aber überhaupt von Lücken des positiven Rechtes reden? Über diese Fragen sind schon wiederholt Kontroversen geführt worden. Bornhak behauptet: „Richtig ist, daß ein Gesetz eine Lücke haben kann . . ., aber Lücken der Rechtsordnung selbst sind undenkbar. Ebensowenig wie der Richter die streitenden Parteien mit dem Bescheid entlassen kann, er finde nichts in den Gesetzen, was auf ihren Fall passe, ist ein solcher Mangel im öffentlichen Recht möglich.“ [2] Noch kategorischer spricht Bergbohm: „Das positive Recht hat überhaupt keine Lücken. Die freundliche Aushilfe, welche es (das Naturrecht) dem positiven Rechte verheißt, findet also niemals Gelegenheit, sich zu betätigen.“ [3]

Wir glauben, man muß zwischen der Strafrechtspflege und der bürgerlichen Rechtspflege unterscheiden. In der Strafrechtspflege kann wenigstens in unsern heutigen Kulturstaaten mit ihrer entwickelten Strafgesetzgebung ein Zurückgreifen auf das Naturrecht als subsidiärem Recht nicht stattfinden. Allerdings wenn wir uns in die erste Entstehungszeit der politischen Gemeinwesen zurückversetzen, in denen der Regent Richter und Gesetzgeber in einer Person war, so ist unzweifelhaft, daß schon die ersten groben Verbrechen gegen das Gemeinwesen, wie Mord und Ehebruch, ohne Rücksicht auf schon bestehende positive Gesetze oder Gewohnheitsrechte, sofort gestraft wurden. Von solchen Fällen kann in unsern heutigen Staaten mit ihren wohlausgearbeiteten Strafgesetzbüchern keine Rede mehr sein, selbst nicht für den absoluten Monarchen, der Gesetzgeber und Richter in einer Person ist, und noch viel weniger für die andern Richter, die von Amts wegen nach den bestehenden positiven Gesetzen zu urteilen haben. Wird also jemand eines Vergehens beschuldigt, auf das keiner der bestehenden Strafparagraphen paßt, so muß ihn der Richter

[1] Ebd. II 223. [2] Preußisches Staatsrecht III (1890) 598.
[3] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 373.

Digitized by Google

freisprechen. Man kann das wohl einen Mangel des positiven Rechtes oder eine Lücke in der Gesetzgebung nennen, aber ein Rekurs auf das Naturrecht ist unmöglich.

Anders muß die Antwort lauten in Bezug auf die bürgerliche Rechtspflege. Wenn zwei streitende Parteien vor Gericht erscheinen, kann sie der Richter nicht mit dem Bemerken zurückweisen: Ich finde für euern Fall kein zutreffendes Gesetz, ich kann euch nicht helfen. Nein, er muß den Fall entscheiden, um den Streit aus der Welt zu schaffen, und findet er in den positiven Gesetzen keine Anhaltspunkte, um wenigstens nach Analogie eine Entscheidung zu treffen, so muß er auf die Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit und Billigkeit zurückgreifen und das feststetzen, was der natürlichen Gerechtigkeit unter den vorliegenden Umständen am meisten entspricht.

Die römischen Juristen greifen unzähligemal in ihren Entscheidungen auf die aequitas oder das ius naturale oder die humanitas und benignitas zurück. In vielen Fällen wurde der Richter geradezu vom Gesetze angewiesen, nach Maßgabe der natürlichen Billigkeit zu entscheiden. Dies geschieht z. B. bei den actiones in aequum et bonum conceptae durch die Formeln: quantum ob eam rem aequum iudici videbitur oder quanti bonum aequum iudici videbitur u. dgl.[1] Auch der französische Code civil bestimmt in Artikel 4, daß jeder Richter, der unter dem Vorwande des Stillschweigens oder der Unklarheit der Gesetze ein Urteil verweigere, als der Rechtsverweigerung schuldig angeklagt werden könne. Als man in den Beratungen dieses Artikels einwendete, das Gesetz könne unmöglich alle Fälle voraussehen, wurde erwidert: Wenn der Richter im Gesetzbuch keine Regeln findet, die ihm zur Entscheidung dienen können, so soll er zu den Grundsätzen der natürlichen Billigkeit seine Zuflucht nehmen (S'il ne trouve pas dans la loi des règles pour décider, il doit recourir à l'équité naturelle). Bergbohm[2] leugnet, daß mit dieser équité naturelle ein subsidiäres Recht anerkannt sei, aber er bringt auch nicht die Spur eines Beweises für seine Behauptung. Eine Regel, die man in Ermangelung positiver Gesetze zur Entscheidung herbeizieht, ist ein subsidiäres Recht. Das gilt aber von dieser équité naturelle.

Wie das französische, so schreibt auch das österreichische Bürgerliche Gesetzbuch vom Jahre 1811 (Art. 7) vor, die natürlichen Rechtsgrundsätze zur Erklärung und Ergänzung des positiven Rechtes, besonders im Falle von Antinomien, herbeizuziehen, desgleichen das badische Landrecht vom Jahre 1809[3]. Die Praxis, meint Bergbohm, scheint von der schwankenden Stütze des Naturrechtes niemals ausdrücklich Gebrauch gemacht zu haben, weil die positiven Gesetze nie versagten[4]. Daß das in seiner Allgemeinheit nicht zutrifft, können wir durch ein Beispiel aus der deutschen Rechtsprechung erhärten. Das deutsche Reichsgericht sagt in einem Urteil vom 10. Juli 1886[5] (es handelt sich um eine Rechtsverletzung durch Änderung des Titelblattes einer Liedersammlung), der Autor habe auf Geltung und Wirkung des individuellen Charakters seiner Geistesarbeit ein natürliches Recht. So wie dem deutschen Reichsgericht wird es wohl auch andern Gerichten ergehen, daß sie oft unwillkürlich und unbewußt dem Naturrecht huldigen.

4. Niemand hat mehr Einwendungen gegen das Naturrecht zusammengehäuft als Bergbohm. Zog er doch mutig aus, um, wie er selbst sagt, das ganze

---

[1] Vgl. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum usw. 389.
[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 183. [3] Ebd. [4] Ebd.
[5] Entscheidungen in Zivilsachen XVIII (1887), Nr 4, S. 18.

Digitized by Google

Naturrechtsnest auf einmal auszuheben, und am Ende seines Werkes ruft er triumphierend aus: „Das Naturrecht ist vom praktischen wie vom theoretischen Standpunkte gerichtet und . . . von der Jurisprudenz in jeder Form aufzugeben.“[1] Neukamp ist auch der Ansicht, durch Bergbohms treffliche Kritik sei der Kampf gegen das Naturrecht „zum vorläufigen Abschluß gelangt“[2]. Dieses mattherzige „vorläufig“ zeigt doch, daß er nicht allzu großes Vertrauen auf diesen Abschluß setzt. Er fügt auch selbst noch hinzu, Bergbohm schieße zuweilen über das rechte Ziel hinaus. Und Stammler ist der Meinung, Bergbohm habe seine Behauptung, es gebe kein Naturrecht, keineswegs überzeugend bewiesen[3].

Dieser Ansicht sind auch wir. Bergbohm ist gewiß ein scharfsinniger Kopf, seine Belesenheit in der Naturrechtsliteratur ist erstaunlich, und jeder, der fortan eingehend das Naturrecht bekämpfen oder verteidigen will, wird sein Werk berücksichtigen müssen. Aber die meisten seiner Ausführungen richten sich gegen offenbar unrichtige Auffassungen des Naturrechtes oder beruhen auf Mißverständnissen und unrichtigen Voraussetzungen.

So geht er von der Voraussetzung aus, alles Recht, das man neben dem positiven Rechte noch annehme, beruhe auf rein subjektiver Überzeugung oder auf der Phantasie und habe deshalb keinen objektiven allgemeingültigen Wert. Diese Voraussetzung ist ganz unrichtig. Mit demselben Rechte, mit dem man den allgemeinen Rechtsgrundsätzen den objektiven Wert abspricht, kann man auch die Allgemeingültigkeit und Ojektivität der höchsten Denkprinzipien leugnen, auf denen wie auf Grundpfeilern alle Wissenschaften ruhen. Die Erfahrung kann uns nun einmal keine absolut notwendigen, allgemeingültigen Prinzipien liefern. Die Grundsätze, man soll jedem das Seinige geben, man soll niemand unrecht tun, man soll nicht betrügen u. dgl., gelten für alle Menschen allzeit und überall, und zwar unbedingt. Wo immer wir mehrere Menschen in Gesellschaft finden, tritt gleich die Vernunft mit diesen verschiedenen Forderungen an sie heran. Es ist deshalb ganz und gar nicht richtig, daß es keine notwendigen und unwandelbaren, von Zeit und Ort unabhängigen und in diesem Sinne ewigen Rechtsgrundsätze gebe. „Es gibt“, sagt Stammler, „keinen einzigen Rechtssatz, der seinem positiven Inhalte nach a priori feststände.“[4] Aber der eben

---

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 479.

[2] Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts 109, A. 2.

[3] Wirtschaft und Recht 172.

[4] Ebd. 184. Auch in seinem neuesten Werke: „Die Lehre vom richtigen Rechte“, Berlin 1902, 117 wiederholt Stammler dieselbe Behauptung, aber den Beweis dafür ist er schuldig geblieben. Der geistreiche Jurist ist ganz in Kantischen Ideen befangen. Er stempelt das Recht zu einer rein formalen, von jedem bestimmten Inhalt absehenden Regel sozialen Verhaltens und kommt zu dem Schlusse, daß es „nur ein Naturrecht mit wechselndem Inhalte geben könne“ (S. 138), ja er gelangt zu dem sonderbaren Ergebnis, daß das Recht „in seinem Inhalte sowohl richtig als unberechtigt sein kann“ (S. 129). Da hätten wir also unberechtigtes Recht, d. h. ein Recht, das kein Recht ist — ein hölzernes Eisen. Ebensowenig als die Begriffe lassen sich die Grundsätze von ihrem Inhalte trennen. Stammler behauptet auch: „Alles, was sich auf menschliche Bedürfnisse und auf die Art von deren Befriedigung bezieht, ist empirisch, ist stetem Wechsel und unvermeidlicher Veränderung unterworfen“ (S. 117). Aber der Grundsatz:

Digitized by Google

genannte Rechtssatz: „Du sollst jedem das Seine geben", hat einen positiven Inhalt und steht a priori allgemein fest. Aus diesem Grundprinzipe lassen sich zahlreiche Folgerungen für die verschiedenen Lagen des Menschen ziehen, unabhängig von jedem positiven Gesetze, z. B. die Pflicht, Leben und Eigentum des Nebenmenschen zu respektieren, die eingegangenen Verträge zu halten, nicht zu betrügen u. dgl.

Bergbohm sucht zwar nachzuweisen, daß es keine allgemeingültigen Rechtsgrundsätze gebe, aber die von uns oben angeführten: Du sollst jedem das Seinige geben u. dgl., erwähnt er mit keiner Silbe; er analysiert nur das Prinzip: „Du sollst nicht töten" [1], und findet, daß es nicht immer verpflichte, denn die Obrigkeit kann die Todesstrafe über gewisse Vergehen verhängen; auch der Soldat im Krieg darf töten. Allein die kurze Formel: Du sollst nicht töten, gibt den Sinn des natürlichen Gebotes nicht vollständig wieder [2].

Man muß sodann, um die Unveränderlichkeit der natürlichen Rechtsgrundsätze zu verstehen, unterscheiden zwischen den Grundsätzen in sich selbst und dem Gegenstand, auf den sie angewandt werden. Das Prinzip: „Man soll jedem das Seine geben", ist in sich absolut unveränderlich, es bleibt unter allen Umständen wahr und verbindlich. Aber was jeder das Seinige nennen darf, kann sich nach Ort und Zeit ändern, obwohl auch in dieser Beziehung manches in allen menschlichen Verhältnissen gleichbleibt. Das Leben, die Integrität der Glieder, Ehre, guten Namen u. dgl. kann jeder Mensch als das Seinige in Anspruch nehmen, solange sie nicht dem höheren Recht anderer widerstreiten [3].

Es hat keinen Sinn, meint Bergbohm weiter, das natürliche Recht durch das positive bestätigen und sanktionieren zu lassen. „Denn was schon Recht ist, bedarf keiner weiteren Bestätigung oder Sanktion." [4] Von einer „Bestätigung"

„Du sollst die Mäßigkeit beobachten", bezieht sich doch auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse; ist er deshalb bloß empirisch und stetem Wechsel unterworfen? Keineswegs. In seiner allgemeinen Form ist er unveränderlich. S. oben S. 401 ff. Dasselbe gilt vom Grundsatz: „Du sollst jedem das Seinige geben", „Du sollst niemand unrecht tun." Stammler gibt zu, daß die römischen Juristen mit Recht das suum cuique tribuere als das feste Attribut der Gerechtigkeit ansahen; aber er meint, damit sei möglicherweise ein doppeltes angedeutet: einmal der feste Wille, das geltende Recht treu zu beobachten, sodann der immerwährende Entschluß, einem jeden derartig mit rechtlicher Anordnung zu Hilfe zu kommen, daß er dem Grundgedanken des Rechtes gemäß das Seinige zugeteilt erhalte. „In beiden Fällen sind es grundsätzliche Gedanken, welche einen besondern Inhalt von Rechtsregeln begleiten, aber keineswegs bereits einen positiven Gehalt von Rechtssätzen darstellen." Es dürfte Stammler schwer fallen, Beweise für seine gekünstelte Erklärung aus den römischen Juristen beizubringen, dieselbe beruht auf reiner Willkür. Daß die römischen Juristen ein natürliches Recht vor und über dem positiven Recht anerkannten, geht sonnenklar aus ihren Schriften hervor. Das suum cuique haben sie nicht näher erklärt, weil sie es als etwas Selbstverständliches, allen Menschen Klares voraussetzten. Unabhängig von jedem positiven Gesetze hat der Mensch manches, was er als das Seinige fordern kann und die Mitmenschen ihm aus Gerechtigkeit schulden.

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 420. [2] S. oben S. 450.

[3] Wie und wann das natürliche Sittengesetz Veränderungen unterliege, haben wir oben S. 401 ff dargelegt.

[4] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I 400.

Digitized by Google

des Naturrechtes durch das positive ist auch keine Rede. Das Naturrecht bedarf einer solchen Bestätigung nicht. Unabhängig von jedem positiven Gesetz ist es wahres und eigentliches Recht. Wohl aber ist eine menschliche gesetzgebende Autorität notwendig, um die entfernteren Schlußfolgerungen in einer für alle verbindlichen Weise zu ziehen, ferner, um dasjenige, was das Naturrecht nur im allgemeinen fordert, im einzelnen näher zu bestimmen, und endlich, um den naturrechtlichen Forderungen durch eine zeitliche Sanktion Nachdruck zu verleihen (s. oben S. 406).

Zweierlei Recht, wendet Bergbohm wieder ein, kann nicht gleichzeitig und nebeneinander gedacht werden[1]. Wir unterscheiden: Zweierlei Recht, das vollständig gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinander steht, ist überflüssig, wenn es sich vielleicht auch denken läßt. Aber das Naturrecht steht über dem positiven Recht. Es bildet die notwendige Grundlage, die dauernde Quelle und Norm und die unübersteigliche Schranke des letzteren. Daß die positiven Gesetze neben dem natürlichen Sittengesetze nicht nur denkbar, sondern notwendig sind, haben wir schon dargetan.

Schließlich weist Bergbohm[2] auf die *destruktiven Wirkungen* des Naturrechtes hin. „Wenn es zulässig sein soll, daß einer das ihm verwerflich scheinende Recht an irgend einem Punkte durch das seiner Idee entstammende bessere Recht ersetze, ist, da allen andern eine ähnliche Auslese und Verbesserung offen steht, die ganze positive Rechtsordnung verloren. Was solche Konsequenzen hat, kann selbst kein Ordnungsbegriff, das ideelle Recht unmöglich in irgend einem noch so weiten Sinne ein Recht sein."

Was hier von einer *Verbesserung* oder Auslese gesagt wird, ist ganz gegenstandslos. Es handelt sich nicht um Verbesserung des positiven Rechtes, sondern um die einfache Frage, ob jedes noch so unsinnige und wahnsinnige Gesetz ein *wahres* Gesetz sei und wirklich verpflichte. Ja oder nein. Bergbohm scheint ferner zu meinen, es handle sich hier nur um das, was sich jeder für sich nach Belieben als Rechtsidee konstruiert oder zurechtlegt. Das ist ein Irrtum, der sich durch alle Ausführungen Bergbohms hindurchzieht. Wie der Begriff der Zeit, der Bewegung, des Lichtes, so ist auch der Rechtsbegriff kein willkürlicher, sondern ein objektiv gegebener, den sich jeder Mensch notwendig bildet und der in allen wesentlich der gleiche ist. Wie ferner die *theoretische* Vernunft notwendig zur Erkenntnis allgemeingültiger, von selbst einleuchtender Grundsätze gelangt, die bei allen Menschen vollständig gleich sind und gewissermaßen den Grundstock und das Grundkapital jedes sichern menschlichen Denkens bilden: so kommt auch die praktische Vernunft spontan zu allgemeingültigen, *völlig einleuchtenden Grundsätzen*, welche die Grundregeln des praktischen Verhaltens ausmachen. Dazu gehören die Grundsätze: Du sollst nicht unrecht tun, nicht töten, nicht falsches Zeugnis geben u. dgl. Das sind keine subjektiven Phantasmagorien, sondern objektive und notwendige und jedem Menschen selbstverständliche Vernunftforderungen.

Wenn nun ein menschliches Gesetz solchen Vernunftforderungen offenbar widerspricht, kann es dann noch ein wahres Gesetz sein? Ist man dann noch verpflichtet, ihm zu gehorchen? Wir sagen: Nein und abermals nein[3].

Gesetzen, die etwas offenbar Unsittliches gebieten, darf man *nie gehorchen*. Damit ist jedoch nicht gesagt, man dürfe sich mit Anwendung von physischer Gewalt

[1] Ebd. I 486. [2] Ebd. I 407. [3] S. oben S. 412.

Digitized by Google

gegen die Obrigkeit zur Wehr setzen; jedenfalls ist das eine von der unsrigen ganz verschiedene Frage. Etwas anderes ist der passive Widerstand, der sich weigert, das Befohlene zu tun, und etwas anderes der aktive, gewaltsame Widerstand. Von letzterem ist hier nicht die Rede, sondern nur vom ersteren, der Pflicht ist, wenn man Unsittliches und Ungerechtes von uns fordert.

Diesen Grundsatz haben die Edelsten aller Nationen von jeher anerkannt. So die römischen Juristen, nach denen das Zivilrecht die natürlichen Rechte nicht umstoßen kann[1]. So Sophokles, der die Antigone dem Kreon antworten läßt: „Nicht vermögen deine Gebote die ewigen ungeschriebenen Gesetze des Zeus umzustoßen."[2] So die Apostel, als sie kühn zum Synedrium sprachen: „Urteilet selbst, ob es gerecht ist, euch mehr zu gehorchen als Gott."[3] So die Helden des Alten Bundes: der greise Eleazar und die makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter; die christlichen Märtyrer, als sie antworteten: potius mori quam foedari. So urteilt das kanonische Recht, das an vielen Orten den Grundsatz aufstellt, ein dem Naturrechte widersprechendes Gesetz sei null und nichtig[4]. So haben bis in die neueste Zeit Männer aller Richtungen geurteilt, die nicht alle ihre Überzeugungen dem Staatsgötzen zum Opfer gebracht[5].

Viertes Kapitel.

Verhältnis des Rechtes zur sittlichen Ordnung.

Hand in Hand mit der Ansicht, welche das Wesen des Rechtes in der Zwangsbefugnis aufgehen ließ, ging die Anschauung, Recht und Sittlichkeit seien zwei vollständig voneinander getrennte, ja geradezu *unabhängige Gebiete*. Die letztere Ansicht war nur eine notwendige Folgerung aus der materialistischen Auffassung des Rechtes, welche auch der ersteren Ansicht zu Grunde lag. Man ging in dieser Trennung von Recht und Sittlichkeit so weit, daß man die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen beiden Gebieten annahm und dem Rechte auch dann noch seine Geltung wahren zu können glaubte, wenn es mit den sittlichen Gesetzen direkt im Widerspruch stünde. Fast die ganze Kantische Schule huldigte dieser Ansicht. Ihr entsprechend unterschied man die Rechtslehre und Sittenlehre (Tugendlehre) als zwei getrennte Wissenschaften, die auch in getrennten Lehrbüchern behandelt wurden.

Fr. J. *Stahl* suchte zuerst wieder das Recht mit der Sittlichkeit in Verbindung zu bringen, doch blieb er im wesentlichen noch in den überkommenen Anschauungen befangen. Mit größerem Erfolg waren *Ahrens* (im Anschluß an Krause), H. *Ulrici* und Ad. *Trendelenburg* in dieser Richtung tätig. Letzterer baute sein Naturrecht wieder „auf dem Grunde der Ethik" auf. Auch *Herbart* hat durch seine übrigens vollständig unhaltbare Herleitung des Rechtes aus den sittlichen Ideen wenigstens indirekt zu einem Umschwung in den hergebrachten Ansichten Veranlassung gegeben. Man erkannte, daß die Rechtsphilosophie seit Kant sich auf einer falschen Fährte befinde und wieder auf den Standpunkt zurückkehren müsse, den man nie hätte verlassen sollen.

---

[1] S. oben S. 510. [2] S. oben S. 146 A. [3] Apg 4, 19.
[4] Vgl. Recht, Naturrecht und positiv. Recht 115. [5] S. oben S. 414.

Digitized by Google

§ 1. Die letzte Quelle jedes Rechtes ist Gott.

Alles Recht stammt wenigstens mittelbar aus dem Willen Gottes.

1. Versteht man unter Recht das objektive Recht oder Rechtsgesetz, so ergibt sich die Wahrheit unserer Behauptung schon aus unsern früheren Ausführungen. Die menschlichen Rechtsgesetze sind wahre, im Gewissen verpflichtende Gesetze und nicht bloß Zwangsmaßregeln, denen man sich aus Furcht vor der Gewalt des Stärkeren unterwirft. Jeder Untertan soll um des Gewissens willen und nicht aus bloßer Furcht vor Polizei und Strafe sich den Rechtsgesetzen unterwerfen. Nun aber haben alle menschlichen Gesetze wenigstens mittelbar ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Sittengesetz, und dieses hat seine Verpflichtung unmittelbar von dem göttlichen Willen. Also haben alle Rechtsgesetze ihre letzte, entfernte oder mittelbare Wurzel im göttlichen Willen.

Wohl gemerkt, wir behaupten nicht, daß alle Rechtsgesetze unmittelbar göttliche Willensäußerungen seien oder gar auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhen[1]. Die menschlichen Gesetze haben ihre unmittelbare Quelle im Willen des menschlichen Gesetzgebers. Wenn ich aber frage: Warum bin ich im Gewissen verpflichtet, den rechtmäßigen Befehlen und Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen? so muß die Antwort lauten: Weil dieses eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes ist. Das Naturgesetz bildet die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage jedes menschlichen Gesetzes.

2. Wird das Recht im subjektiven Sinne als Rechtsbefugnis genommen, so ist es Ausfluß eines Gesetzes. Nun hat aber das Rechtsgesetz wie jedes Gesetz die letzte Quelle seiner Verpflichtung im Willen des ewigen Gesetzgebers. Also ist dieser Wille auch die letzte Quelle des subjektiven Rechtes.

Schon oben (S. 454) wurde bemerkt, daß die Rechtsbefugnis notwendig als Ausfluß aus einem im Gewissen verpflichtenden Gesetz aufgefaßt werden muß. Denn nur auf Grund eines solchen Gesetzes kann jemand eine Befugnis haben, die andere zu respektieren gehalten sind. Das Recht hat notwendig die Rechtspflicht zum Korrelat, so daß ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht nicht denkbar ist. Was nützte mir das Recht auf mein Leben, wenn die andern nicht im Gewissen gebunden wären, es zu achten? Die Pflicht ist aber die Wirkung eines Gesetzes, also auch das ihr entsprechende Recht.

Wir können denselben Beweis noch auf andere Weise führen. Wenn jemand eine Rechtsforderung an uns stellt, so sind wir berechtigt, nach dem Grunde zu fragen, auf den er seine Forderung stützt. Zuerst wird er vielleicht mit dem Hinweis auf eine Tatsache antworten. Er wird z. B. eine Sache von uns verlangen, weil er sie gekauft oder geerbt. Das sind aber nur materielle Tatsachen, die aus sich allein keine Rechtspflicht erzeugen können. Wenn ich nun weiter frage, warum ich denn auf Grund solcher

[1] Ganz unrichtig ist die Behauptung Stammlers (Wirtschaft und Recht 170), nach dem „Thomismus“ (d. h. nach katholischer Lehre) sei das ius naturae einfach als Ausfluß göttlichen geoffenbarten Befehles zu fassen und mithin nach den Normen der Bibel und den Lehren der Kirche inhaltlich einzusehen.

Digitized by Google

Tatsachen verpflichtet sei, die Forderung des andern als berechtigt anzuerkennen, so muß er auf ein höheres sittliches Gesetz und in letzter Linie auf das natürliche Sittengesetz zurückgreifen. Hier liegt die Wurzel jeder menschlichen Rechtsbefugnis.

§ 2. Das Recht ist ein wesentlicher Teil der sittlichen Ordnung.

Diese Behauptung ist eine notwendige Folgerung aus dem, was eben über die letzte Quelle jedes Rechtes gesagt wurde.

1. Zur sittlichen Ordnung gehört alles, was erforderlich ist, damit die freien Handlungen dem Menschen angemessen oder gut und wohlgeordnet seien. Das ergibt sich aus dem, was wir über den Begriff des Sittlichen im weiteren Sinne gesagt haben (S. 137). Es ergibt sich ferner aus dem über das Naturgesetz Ausgeführten (S. 344). Das Naturgesetz schreibt dem Menschen alles vor, was notwendig ist, damit er sowohl in Bezug auf Gott, als sich selbst und den Nebenmenschen wohlgeordnet sei. Zu dieser Ordnung gehört aber auch die Rechtsordnung als notwendiger Bestandteil. Denn der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen. Mithin ist ihm alles angemessen und sittlich gut, was zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft nötig ist, dagegen alles unangemessen und schlecht, was sich mit dem Bestande der Gesellschaft nicht verträgt. Dazu gehört, daß man jedem das Seine gebe, daß man niemand ein Unrecht zufüge, daß man nicht töte, stehle, betrüge, daß man die eingegangenen Verträge halte u. dgl. Wer möchte nun aber bezweifeln, daß dieses alles eigentliche Rechtspflichten sind und derjenige, der sie übertritt, ungerecht handelt oder die Rechtsordnung verletzt?[1]

2. Der Begriff der sittlichen Ordnung hat uns gezeigt, daß er auch die Rechtsordnung als Teil in sich begreift. Zu demselben Ergebnis führt uns die Untersuchung des Rechtsbegriffs. Das Recht hat eine dreifache Bedeutung (S. 450 ff). Es bedeutet zunächst das Seinige oder das, was man andern als das Ihrige schuldet. Dieses ist aber der Gegenstand einer der hauptsächlichsten sittlichen Tugenden: der Gerechtigkeit. Wer andern nicht das Ihrige gibt, versündigt sich gegen die Gerechtigkeit und verletzt damit die sittliche Ordnung. Das Recht bedeutet ferner das Rechtsgesetz. Dieses aber wird aus dem natürlichen Sittengesetze abgeleitet, sei es durch Schlußfolgerung oder nähere Bestimmung (S. 409 u. 489). In beiden Fällen ist es ein Ausfluß des Naturgesetzes und verpflichtet im Gewissen, so daß es nicht ohne Verletzung der Gewissenspflicht und der sittlichen Ordnung übertreten werden kann. Zwar ist nicht jedes sittliche Gesetz ein Rechtsgesetz, wohl aber ist jedes Rechtsgesetz ein sittliches Gesetz. Endlich bedeutet das Recht die moralische Befugnis. Auch in diesem Sinne gehört es zur sittlichen Ordnung, weil es die Wirkung eines sittlichen Gesetzes ist und notwendig in andern eine Rechtspflicht, d. h. eine

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 129: Est homini naturale quod sit animal sociale. . . . Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in actibus humanis naturaliter recta.

Digitized by Google

sittliche oder Gewissenspflicht voraussetzt. Außerdem wird auch der Gebrauch dieses Rechtes durch die sittlichen Gesetze geregelt.

Leugnet man den sittlichen Charakter der Rechtspflichten, so wird die ganze Rechtsordnung ihrer Würde und ihres Adels beraubt und zu einer Summe von Zwangsmaßregeln, zu einem Polizeisystem herabgewürdigt [1].

3. Auch von seiten seines *Zweckes* betrachtet, stellt sich das Recht als Teil und Glied der sittlichen Ordnung dar. Wozu hat Gott die Menschen geschaffen? Sie sollen in gegenseitiger Liebe und Hilfe ihren Schöpfer verherrlichen, sowohl direkt durch die Gottesverehrung als indirekt durch Entfaltung ihrer geistigen und leiblichen Kräfte in der Lebensstellung, die ihnen Gott durch seine Vorsehung angewiesen. Durch die Erfüllung dieser Aufgaben wirken sie zugleich ihr ewiges Heil.

Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte der Mensch mancher Mittel: geistiger und leiblicher Kräfte und Fähigkeiten und auch äußerer Dinge, die ihm zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seiner Pflichten notwendig sind. Mit solchen Mitteln hat der Schöpfer den Menschen entweder direkt selbst versehen durch die inneren Kräfte des Leibes und der Seele, oder er hat ihm die Möglichkeit gegeben, sie durch eigenes Schaffen zu erwerben und der Erde abzuringen.

Damit nun der Mensch im Gebrauche dieser Mittel *unabhängig und selbständig sei und frei die ihm gestellte Aufgabe lösen könne*, ist ihm das *Recht* verliehen, d. h. die Befugnis, andere von dem Gebrauche dieser Mittel auszuschließen. Das ist der Grund des ursprünglichsten und notwendigsten menschlichen Rechtes, nämlich desjenigen, das der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht.

Weil aber die Menschen geordnet zusammenleben und sich gegenseitig in ihrer Aufgabe unterstützen sollen, so bedarf es einer menschlichen Autorität, welche die einzelnen in ihren Rechten schützt und alle zum geordneten Zusammenwirken leitet. Auch diese Autorität hat Mittel und Rechte notwendig zur Lösung ihrer Aufgabe, und hierzu gehört vor allem das Recht, von den einzelnen zum Zwecke des Gesamtwohles Gehorsam zu fordern.

So gehört also die Rechtsordnung als *integrierender Teil zur gesamten sittlichen Ordnung*, deren Verwirklichung der Schöpfer von dem Menschengeschlechte hier auf Erden verlangt. Wie die übrige sittliche Ordnung, hat auch die Rechtsordnung ihre Wurzel im weltordnenden Vernunftwillen Gottes; die Erfüllung der göttlichen Absichten ist ihr *Ziel*, und am göttlichen Willen hat sie auch ihre Schranke, welche sie nicht überschreiten darf.

Obwohl aber die Rechtsordnung zur sittlichen Ordnung gehört, so ist sie nur ein *Teil* derselben, und zwar der *dienende* Teil, der sich zu der übrigen

---

[1] Treffend sagt *Ulrici* (Naturrecht 219): „Ist das Recht nur Recht, unterschieden von Willkür und Gewalt, wenn und soweit es eine den Willen *verpflichtende* Kraft in sich trägt, so stellt sich jeder, der von Recht spricht und weiß, was er sagt, auf den *ethischen Standpunkt*, auf den Boden des *Seinsollenden*. Alle naturalistischen und materialistischen Doktrinen können daher nur durch Inkonsequenz, durch Unklarheit und Konfusion oder durch sophistische Erschleichungen vor der Identifizierung von Recht und Gewalt sich schützen." S. auch *Gutberlet*, Ethik und Naturrecht 124.

Digitized by Google

sittlichen Ordnung wie das Mittel zum Zweck verhält. Direkt um ihrer selbst willen beabsichtigt der Schöpfer die freie sittliche Tat. Der Mensch soll frei seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und die rein sittlichen Pflichten der Liebe und Pietät gegen andere erfüllen können. Damit dieser Zweck erreicht werde, und zwar nicht bloß von seiten eines einzigen, sondern aller gemeinsam Lebenden, bedarf es der Rechtsordnung. Diese ist also von Gott gewollt, aber als Mittel zur freien Erfüllung der rein sittlichen Pflichten. Sie bildet sozusagen die notwendige soziale Grundlage, auf der jeder frei die göttliche Ebenbildlichkeit in sich ausgestalten soll.

4. Wenn aber die Rechtsordnung als Teil zur sittlichen Ordnung gehört, wie läßt es sich dann erklären, daß dem Rechtsgesetz durch bloße äußere Erfüllung (Legalität) Genüge geschieht, während es doch bei der sittlichen Ordnung hauptsächlich auf die Gesinnung ankommt? Diese Einwendung ist oft als Waffe gegen die Zugehörigkeit des Rechtes zur sittlichen Ordnung gebraucht worden. Aber mit Unrecht. Und zwar aus mehrfachem Grunde.

a) Wenn auch dem Rechtsgesetz durch bloß äußere Erfüllung an und für sich Genüge geschieht, so bleibt doch wahr, daß es zu dieser äußeren Leistung im Gewissen verpflichtet. Dem menschlichen Gesetze genügt, wer die Schulden und die gebührenden Steuern bezahlt. Aus welcher Absicht dieses geschehe, ist ihm gleichgültig. Aber nichtsdestoweniger verpflichtet es im Gewissen zu diesen Leistungen, so daß derjenige, welcher sie unterläßt, sich eine Schuld gegen die Gerechtigkeit zuzieht, also die sittliche Ordnung verletzt.

b) Das Rechtsgesetz hängt ferner mit der sittlichen Ordnung dadurch zusammen, daß es nie etwas vorschreiben kann, was seiner Natur nach unsittlich und ungerecht ist. Denn es verpflichtet im Gewissen; es ist aber ein Widerspruch, daß es eine Gewissenspflicht in Bezug auf etwas sittlich Verwerfliches und mithin durch das Naturgesetz Verbotenes gebe (S. 412 ff)[1].

c) Auch das allgemeine Verfahren der staatlichen Gesetze berücksichtigt den sittlichen Charakter der Handlung. Das Strafrecht z. B. bemißt die Strafe nach dem Maße der Schuld. Warum wird der Mord anders bestraft als der Todschlag in einem plötzlichen Streite? Die äußere Gesetzesübertretung ist in beiden Fällen dieselbe. Warum wird trotzdem eine verschiedene Strafe verhängt? Weil in einem Falle die Schuld eine viel größere ist, da die Tötung aus kalter Überlegung hervorging, während dies im andern Falle nicht zutraf. Auch im bürgerlichen Rechte wird oft auf die Gesinnung Rücksicht genommen[2]. So wird z. B. bei vielen Rechtsgeschäften unterschieden,

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 57, a. 2 ad 2: Si aliquid de se habet repugnantiam ad ius naturale, non potest humana voluntate fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Is 10, 1: Vae qui condunt leges iniquas.

[2] Im neuen deutschen „Bürgerlichen Gesetzbuch" ist erfreulicherweise der Zusammenhang der rechtlichen mit der sittlichen Ordnung vielfach anerkannt. Vgl. Stammler, Die Bedeutung des Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur. Es erklärt z. B. in § 138: „Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig"; § 142: „Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken,

Digitized by Google

ob *Fahrlässigkeit* vorliege oder nicht, ob die Fahrlässigkeit eine grobe gewesen sei oder nicht; bei andern wird nach der *Absicht* geforscht; bei der Ersitzung oder Verjährung wird, wenigstens nach dem *kanonischen* Rechte, das hierin nur den Standpunkt der natürlichen Gerechtigkeit einnimmt, von seiten des Ersitzers *der gute Glaube* vorausgesetzt.

d) Wir haben oben zugegeben, daß dem *menschlichen* Rechtsgesetze durch bloße äußere Erfüllung des Gebotenen Genüge geschehe. In Bezug auf die *natürlichen* Rechtsgesetze ist aber außerdem erfordert, daß auch die *Gesinnung* den Rechtsforderungen wenigstens *nicht widerspreche*. Durch rein innere Akte kann man gegen die Gerechtigkeit fehlen. Das gilt wenigstens von den ungerechten Urteilen über andere, ja in gewissem Sinne (indirekt) auch von den Willensakten, die eine Rechtsverletzung zum Gegenstande haben. Wer in seinem Herzen einen Ehebruch, Diebstahl oder Mord beschließt, wird dadurch schon der Rechtsverletzung vor Gott schuldig.

5. Nicht selten wendet man auch die *Erzwingbarkeit der Rechtspflicht* gegen die Zugehörigkeit des Rechtes zur sittlichen Ordnung ein. Die sittlichen Pflichten lassen sich nicht erzwingen, so sagt man, also können die erzwingbaren Rechtspflichten nicht sittliche Pflichten sein. Aber hier machen sich die Gegner einer petitio principii schuldig. Wenn man behauptet, die sittlichen Pflichten seien nicht erzwingbar, so versteht man darunter entweder alle sittlichen Pflichten oder bloß die rein sittlichen Pflichten, die sich nicht auf das beziehen, was man andern als das Ihrige schuldet. Im letzteren Falle läßt sich die Behauptung nicht gegen die Rechtspflichten verwerten, im ersteren Falle ist sie eine petitio principii.

Oder will man behaupten, die Erzwingbarkeit widerspreche dem *Begriffe* der Gewissenspflicht? Dann antworten wir, allerdings läßt sich die innere *Gesinnung* nicht erzwingen, wohl aber die *äußere Leistung selbst*. Eben weil die Gerechtigkeitspflicht ihren *unmittelbaren* Grund nicht in dem hat, was der Mensch sich selbst, sondern in dem, *was er andern als das Ihrige schuldet*, muß diesen die Befugnis zustehen, nötigenfalls mit Zwang ihre Forderung durchzusetzen. Daraus folgt nicht, daß die Rechtspflicht nicht eine *wahre Gewissenspflicht* sei. Wer ungerecht entwendetes Gut nicht zurückerstattet, verletzt eine Gewissenspflicht. Trotzdem oder vielmehr eben deshalb kann die Polizei dem säumigen Willen zu Hilfe kommen. *Indirekt* kommt diese Erzwingbarkeit auch der *inneren* Gesinnung zu statten. Denn der Zwang hindert nicht bloß viele böse Handlungen, sondern bewirkt auch häufig, daß das Gute, welches anfangs bloß aus Furcht vor Zwang geschieht, allmählich aus innerer sittlicher Gesinnung hervorgeht.

6. Seit J. G. *Fichte*[1] pflegt man die Trennung des Rechtes von der sittlichen Ordnung auch durch den Hinweis zu rechtfertigen, daß das *subjektive Recht* oft den sittlichen Forderungen geradezu widersprechen kann.

---

wie es *Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte* erfordern"; § 534: „Schenkungen, durch die einer sittlichen Pflicht oder einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht entsprochen wird, unterliegen nicht der Rückforderung und dem Widerrufe." Vgl. noch § 530 usw.

[1] Grundlage des Naturrechts: WW. III 54.

Digitized by Google

Jemand kann z. B. das strenge Recht haben, eine arme zahlungsunfähige Familie aus seinem Hause auszuweisen oder eine Schuld mit Gewalt von einem Verarmten einzutreiben. Und doch kann es eine Pflicht der Nächstenliebe oder Barmherzigkeit sein, dieses gewaltsame Einschreiten entweder ganz zu unterlassen oder den Unglücklichen wenigstens eine Frist zu gewähren. „Ist denn dann das Sittengesetz, ein und dasselbe Prinzip, nicht mit sich selbst uneins, und gilt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte."

Als ob es gar so mühsam wäre, diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegenzusetzen! Fichte übersieht die notwendige Unterscheidung zwischen dem Recht und dem Gebrauche des Rechtes. Der unmittelbare Zweck des Rechtes ist, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, frei seine Pflichten zu erfüllen und über die dazu nötigen Mittel zu verfügen. Damit ist gewiß nicht gesagt, daß schon jeder Gebrauch dieses Rechtes ein allseitig sittlich erlaubter sei, sondern bloß, daß dieser Gebrauch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoße. Die Rechtsordnung ist bloß ein Teil der sittlichen Ordnung. Damit eine Handlung allseitig sittlich gut sei, genügt nicht, daß sie mit der Rechtsordnung nicht im Widerspruche stehe. Dazu ist vielmehr nötig, daß sie keinem Sittengesetze widerspreche. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu (S. 294). Daraus, daß ein Pferd nicht blind oder lahm ist, folgt noch nicht, daß es einfachhin fehlerlos sei.

So ist es auch in dem angeführten Beispiele. Eine Schuld von seiten eines Verarmten mit Gewalt einzutreiben, ist oft unbarmherzig und lieblos, also unerlaubt, obwohl es nicht gegen die ausgleichende Gerechtigkeit verstößt. Darum hört das Recht der freien allseitigen Verfügung über sein Eigentum nicht auf, mit der sittlichen Ordnung übereinzustimmen. Denn dieses will dem Menschen bloß die Möglichkeit verschaffen, frei das sittlich Gute zu tun.

Es verhält sich mit dem Rechte ähnlich wie mit der Freiheit überhaupt. Die Freiheit ist uns von Gott nur zum Zweck des Guten verliehen. Aber weil er will, daß wir das Gute frei vollbringen, muß er uns auch die Möglichkeit lassen, das Böse zu tun. Denn nur der ist in Bezug auf das Gute einfachhin frei, der auch das Böse tun kann. In ähnlicher Weise gibt uns Gott manche Rechte, damit wir frei und unabhängig das Gute ausüben können. Andere sollen also, solange wir uns in den Schranken des Rechtes bewegen, nicht in unsere Sphäre störend eingreifen dürfen. Aber sind wir auch dadurch den Menschen gegenüber im Rechte auf unsere Freiheit, so bleiben wir doch Gott gegenüber verantwortlich für den Gebrauch unserer Rechte. Gott wird uns nicht bloß darüber zur Rechenschaft ziehen, ob wir nicht die Gerechtigkeit verletzt, sondern auch, ob wir im Gebrauch der uns verliehenen Rechte die Nächstenliebe, Klugheit, Mäßigkeit usw. beobachtet haben.

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

1. Weil das Recht ein Teil der sittlichen Ordnung ist und die Rechtsgesetze ihre verpflichtende Kraft aus dem Naturgesetze oder dem göttlichen

Digitized by Google

Willen schöpfen, so genügt zu einem wahren Rechtsgesetze nicht, daß es in den verfassungsmäßigen Formen von der zuständigen Behörde erlassen sei. Es muß außerdem nichts dem natürlichen Sittengesetze Widersprechendes enthalten.

Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten zwischen formellem und materiellem Rechte unterschieden und behauptet, ein in den gewöhnlichen Formen erlassenes Gesetz sei formelles Recht, auch wenn es Unerlaubtes und Ungerechtes vorschreibe, also materielles Unrecht sei (S. 412 u. 499). Dementsprechend behauptete man auch, Richter und Beamte seien berechtigt, ja verpflichtet, jedes formell richtig erlassene Gesetz, was es auch immer vorschreibe, durchzuführen und es überhaupt wie ein rechtskräftiges Gesetz zu behandeln, bis es in den gewöhnlichen Rechtsformen wieder aufgehoben sei.

Das ist gewiß eine sehr bequeme Lehre, mit der man sein Gewissen beschwichtigen und die Verantwortlichkeit für sein Tun auf andere abwälzen zu können vermeint. Aber sie ist in ihrer Allgemeinheit falsch. Ist das Gesetz nach seinem Inhalt offenbar ungerecht, so ist es nicht nur ohne jede verpflichtende Kraft[1], sondern niemand darf zur Ausführung desselben formell mitwirken, ohne sich einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen. Eine solche Mitwirkung aber ist es, wenn jemand einen Unschuldigen auf Grund eines solchen Gesetzes verurteilt und bestraft.

2. Den Anlaß zu dieser Unterscheidung zwischen formellem Recht und materiellem Unrecht hat Fr. J. Stahl durch seine Rechtstheorie gegeben. Stahl verteidigt zwar die Ansicht, der letzte Grund des bindenden Ansehens des Rechtes sei Gottes Weltordnung. Das Recht selbst aber wird von den Menschen selbständig aufgerichtet. „Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechtes nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegenteil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen."[2]

Da hätten wir also nichts weniger als eine göttliche Ermächtigung, sich gegebenenfalls mit Gottes Weltordnung in Widerspruch zu setzen, eine Gewissenspflicht zu gottwidrigem Tun! Und trotzdem soll es die Aufgabe der menschlichen Rechtsordnung sein, die Gedanken des göttlichen Weltplanes in der Gesellschaft zu verwirklichen! Freilich sagt Stahl, die menschliche Gemeinschaft solle schöpferisch den göttlichen Weltplan verwirklichen. Aber kann denn dieses „schöpferisch" bedeuten, sie dürfe sich gegebenenfalls mit den klar erkannten Absichten und Geboten Gottes in Widerspruch setzen? Kann denn Gott einer

---

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 60, a. 5 ad 1: Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi. Unbegreiflich ist uns, wie Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht III 626, A.) schreiben konnte, nach Thomas hätten auch ungerechte Gesetze, „obwohl im Gewissen unverbindlich, formelle Gesetzeskraft". Thomas nennt alle ungerechten Gesetze eine corruptio legis und weiß von einer formellen Gesetzeskraft derartiger Gesetze nichts.

[2] Philosophie des Rechts II (1854) 221.

Digitized by Google

menschlichen Gewalt die Befugnis geben, uns zu etwas zu verpflichten, was er selbst notwendig durch das Naturgesetz verbietet?

3. Ganz unhaltbar ist nach dem Gesagten die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht oder in die Lehre von der sittlichen Ordnung und der Rechtsordnung (Tugendlehre und Rechtslehre). In diesen Einteilungen ist das zweite Glied schon im ersten enthalten. Sie haben deshalb ungefähr denselben Wert wie die Einteilung der Lehre von den Mineralien in Mineralogie und Kristallographie oder die Einteilung der Lehre von den Tieren in Zoologie und Ornithologie. Die sittliche Ordnung enthält die Rechtsordnung schon als Teil, und es ist deshalb fehlerhaft, die letztere als etwas Selbständiges der ersteren gegenüberzustellen.

Noch ein anderer Vergleich wird das Verhältnis der Sittenlehre zur Rechtslehre klarer machen. Kein Mensch wird leugnen, daß die Perspektive ein Teil der Zeichenkunst ist. Weiß ich, daß eine Zeichnung allen künstlerischen Anforderungen entspricht, so kann ich schließen: also sind auch die Regeln der Perspektive beobachtet. Aber daraus, daß dieses letztere der Fall ist, kann ich nicht folgern: also ist die Zeichnung allseitig kunstgerecht. Ganz dasselbe gilt von Sittengesetzen und Rechtsgesetzen. Die letzteren sind ein Teil, die andern das Ganze. Vom Ganzen kann ich auf den Teil schließen, aber nicht umgekehrt. Und wie es unrichtig wäre, die Theorie des Zeichnens in die Zeichenkunst und Perspektive einzuteilen, ebenso ist es verkehrt, die Moralphilosophie einzuteilen in Sittenlehre (Ethik) und Rechtslehre. Die Rechtsphilosophie ist ein Teil der Moralphilosophie (Ethik).

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Obwohl wir schon beim positiven Aufbau der Rechtslehre mehrere irrige Ansichten über Wesen und Grund des Rechtes widerlegen mußten, so blieben doch noch einige neuere Rechtssysteme unbeachtet, die wegen des Ansehens, in dem sie oder ihre Urheber stehen, eine besondere Berücksichtigung verdienen, und deren Besprechung die von uns vertretene Ansicht von einer neuen Seite beleuchten wird.

§ 1. Die Rechtslehre Kants und Fichtes.

I. Niemand hat in Deutschland, wie auf die Entwicklung der Philosophie überhaupt, so namentlich auf die der Rechtsphilosophie einen nachhaltigeren Einfluß ausgeübt als der Gründer der kritischen Schule. Er ist es insbesondere, der für lange Zeit hinaus das Recht endgültig von der sittlichen Ordnung losgerissen hat. Vorgebaut hatte ihm Chr. Thomasius, und zwar in doppelter Weise. Einmal dadurch, daß er das Naturrecht, welches er noch anerkennt und auf Gottes Gesetz gründet, für ein minder eigentliches und vollkommenes Recht erklärt als das von der menschlichen Gesellschaft aufgestellte[1]. Sodann

[1] So behauptet er an einer Stelle: Sapiens Deum magis concipit ut *doctorem* iuris naturae quam ut *legislatorem* (Fundament. iuris natur. et gent. I, 5, 46).

Digitized by Google

besonders dadurch, daß er das sittlich Gute (honestum) vom Wohlanständigen (decorum) und Gerechten (iustum) unterscheidet und dem sittlich Guten die Bewirkung des inneren Friedens der Seele, dem Rechte aber die Bewahrung des äußeren Friedens als Aufgabe zuweist[1]. Da sich ferner nach Thomasius die Ethik mit dem sittlich Guten, das Naturrecht aber mit dem Gerechten befaßt, so war damit das Naturrecht von der Ethik losgerissen. Es gehörte nicht mehr als Teil zur Ethik, sondern war eine selbstständige Wissenschaft mit einem getrennten Gebiete geworden.

Die von Thomasius ausgesprochenen Grundgedanken hat Kant weiter entwickelt und mit seiner Autonomie zu einem ganzen System ausgebaut. Er teilt die „Metaphysik der Sitten" in zwei getrennte Gebiete: die Rechtslehre und die Tugendlehre; jene befaßt sich mit den Rechtspflichten, diese mit den Tugendpflichten (sittlichen Pflichten). Rechtspflichten sind solche Pflichten, für die eine äußere Gesetzgebung möglich, Tugendpflichten dagegen solche, für die eine derartige Gesetzgebung nicht möglich ist.

Wir müssen nämlich mit Kant eine doppelte Gesetzgebung unterscheiden: eine innere, ethische, und eine äußere, juridische. Ethisch ist jene Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und die Pflicht zur Triebfeder macht; juridisch dagegen jene, welche die Triebfeder nicht im Gesetze miteinschließt, sondern auch eine andere Triebfeder als die der Pflicht zuläßt[2].

Beide Gesetzgebungen stimmen miteinander überein in dem entfernten Zweck. Beide wollen die allgemeine sittliche Vernunftordnung verwirklichen, daß der Mensch nie als Mittel zu einem äußeren Zweck gebraucht werde, sondern Selbstzweck und autonom sei. Alle Menschen bringen das unveräußerliche und für alle gleiche Urrecht der Freiheit mit sich in die Gesellschaft.

Sie unterscheiden sich aber mannigfach: a) vor allem durch den unmittelbaren Zweck. Die juridische Gesetzgebung bezweckt die Freiheit des Menschen in seinem äußeren Handeln im Zusammenleben mit andern, die ethische Gesetzgebung dagegen die Bewirkung der inneren Freiheit: der Unabhängigkeit von jeder Triebfeder außer der selbst auferlegten Pflicht. Dementsprechend definiert Kant das Recht als den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"[3].

b) Ferner unterscheiden sie sich durch den Gegenstand. Die Rechtsgesetze befassen sich mit dem „äußeren praktischen Verhältnis einer Person gegen eine andere, insofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (mittelbar oder unmittelbar) Einfluß haben können"[4]. Die Ethik dagegen umfaßt alle Pflichten des Menschen, mögen sie nun äußere oder innere sein, von der äußeren oder inneren Gesetzgebung herrühren. „So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig."[5] Die äußeren Rechtspflichten werden also indirekt vom Menschen selbst in die ethische Ordnung erhoben, weil die Einhaltung der Rechtsordnung ein notwendiges Erfordernis der inneren Freiheit und mithin wie diese ein Postulat der Vernunft ist.

---

[1] Fundament. iuris natur. et gent. I, 2, 6.
[2] Rechtslehre: WW. V 18. [3] Ebd. 30. [4] Ebd. 30 u. 18.
[5] Ebd. 20.

Digitized by Google

Die ethische Gesetzgebung hat einen ausgedehnteren Gegenstand als die juridische, weil diese bloß äußere Handlungen, jene aber auch die Triebfeder vorschreibt.

c) Verschieden ist auch die Grundlage und Quelle der beiden Gesetzgebungen. Die innere Gesetzgebung besteht in dem kategorischen Imperativ, geht also aus der eigenen Vernunft hervor; die äußere dagegen ist der Ausspruch einer mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Autorität. Die letztere verpflichtet nicht direkt aus sich selbst, sondern nur indirekt, insofern jeder sich selbst die Beobachtung der äußeren Gesetzgebung zur Pflicht macht.

d) Der juridischen Gesetzgebung geschieht Genüge durch bloße Legalität, d. h. durch Übereinstimmung der äußeren Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder; die ethische Gesetzgebung dagegen verlangt Moralität, d. h. die Vollbringung der Handlung aus der Triebfeder der Pflicht[1].

J. G. Fichte verquickte die wesentlichsten Punkte der Kantischen Rechtslehre mit seinem subjektiven Idealismus.

Das Ich kann sich nicht setzen, ohne sich zugleich als beschränkt und als Individuum zu setzen, somit als eines unter mehreren. Sich setzend setzt es auch andere Iche. Damit ist eine Gemeinschaft freier Iche gegeben. Wo aber eine solche Gemeinschaft besteht, ist notwendig die Freiheit eines einzelnen Ichs beschränkt. Es kann daher das Ich seine Freiheit gar nicht denken, ohne sie durch die der andern beschränkt zu denken. Der Inbegriff dieser Beschränkungen, worauf die Möglichkeit eines äußeren Zusammenlebens der vielen freien Wesen beruht, ist das Recht. Der höchste Rechtssatz lautet demnach: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken."[2] Das „Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des andern beschränke, heißt das Rechtsverhältnis". Das Rechtsgesetz verpflichtet mich also nur bedingungsweise, solange der andere mich auch als freies Wesen behandelt. Tut er es nicht, so spricht er mich von der Verpflichtung los, und das Rechtsgesetz gibt mir ein Zwangsrecht. Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechtes.

Das Zwangsrecht kann aber nicht den einzelnen überlassen bleiben, sonst wäre für jede Rechtsverletzung eine neue Rechtsverletzung zu fürchten, denn es gibt unverletzliche Urrechte. Was wir hierunter eigentlich zu denken haben, erklärt Fichte nicht näher. Um diese Urrechte wirksam zu schützen, entsteht durch Vertrag der Staat, in welchem sich alle einem gemeinsamen Willen unbedingt unterwerfen. Dieser gemeinsame Wille ist das Gesetz. Das Gesetz muß mit Zwangsgewalt ausgerüstet sein, und in dieser besteht die Staatsgewalt.

Obwohl auf ganz anderem Standpunkte stehend, kommt doch H. Spencer im wesentlichen zu demselben Rechtsbegriff wie Kant.

Sein Rechtsgrundsatz (Formel der Gerechtigkeit) lautet: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt."[3] Um diese Formel vor Mißverständnissen zu schützen, fügt er hinzu,

[1] Rechtslehre: WW. V 18.

[2] Grundlage des Naturrechts: WW. III 52.

[3] Prinzipien der Ethik Bd II, 4. Tl: Gerechtigkeit, Kap. 6, § 27. Mit Spencer stimmt Baumann überein: Realwissenschaftl. Begründung der Moral, des Rechts

Digitized by Google

dieselbe setze Tätigkeiten voraus, welche zur Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens beitragen. Das meiste, was wir gegen Kant sagen werden, gilt auch gegen Spencer.

II. Beurteilung der Kantischen Rechtslehre[1].

1. Die Ausführungen Kants leiden vor allem an großer Unklarheit. Er hält die verschiedenen Arten von Recht gar nicht auseinander. Die meisten seiner Aufstellungen gelten fast nur vom Recht im objektiven Sinn. Nur so aufgefaßt lassen sie sich irgendwie erklären. Man sehe sich nur beispielsweise folgende Definition an: „Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (ius)."[2] Hier verwechselt übrigens Kant die Rechtslehre, d. h. die Lehre vom Rechte, mit dem Rechte selbst.

Wie läßt es sich ferner reimen, daß Kant behauptet: „Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden"[3], und doch zugleich ein angebornes Urrecht der Freiheit annimmt, das die Individuen unabhängig vom Staate besitzen und in denselben mitbringen? Kant lehrt ja: „Recht und Befugnis, zu zwingen, bedeuten einerlei."[4] Nun aber entsteht eine solche Zwangsbefugnis nach seiner eigenen Lehre erst durch den Vertrag, aus dem er den Staat nach Rousseauscher Weise hervorgehen läßt. Also ist es ein Widerspruch, von einem angebornen Urrecht der Freiheit zu reden.

2. Will Kant sich selbst folgerichtig bleiben, so muß er annehmen, nur die Staatsgewalt oder die Gesamtheit als solche habe Rechtsbefugnisse. Denn das Wesen des Rechtes besteht in der „Befugnis, zu zwingen". In einem Staat hat aber nur die Staatsgewalt die Befugnis, zu zwingen. Also hat auch nur sie allein ein (subjektives) Recht. Hiergegen läßt sich nicht einwenden, die Staatsgewalt habe die Zwangsbefugnis zu Gunsten der Freiheit der Untergebenen. Daraus folgt noch nicht, daß die Untergebenen selbst die Zwangsbefugnis oder das Recht haben. Die Staatsgewalt hat auch das Gesetzgebungsrecht nur zu Gunsten der Untertanen; folgt daraus, daß man diesen ein Gesetzgebungsrecht zuschreiben könne?

3. Die Grundlage und notwendige Voraussetzung der Rechtslehre Kants ist seine Sittenlehre oder die Autonomie der praktischen Vernunft. Die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung wurde schon früher nachgewiesen (S. 204 ff). In der Tat, wenn Kant der äußeren Gesetzgebung das Recht abspricht, aus

---

und der Gotteslehre (1898) 72: „Das Recht ist ein Inbegriff von Forderungen von Mensch zu Mensch, welche für einen auf möglichste Freiheit aller gegründeten Verkehr unerläßlich sind."

[1] Die Kantische Rechtsschule hat in Deutschland eine Unzahl von Anhängern gefunden. Eine ausführliche Aufzählung derselben findet sich bei Warnkönig, Rechtsphilosophie § 48; Meyer, Instit. iur. nat. I 406. Beispielsweise nennen wir Hufeland, Lehrsätze des Naturrechts[2] (1795); Gros, Lehrbuch des Naturrechts (1802; 6. Aufl. 1841); Fries, Philosophische Rechtslehre (1803); Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts (1823); Rotteck, Lehrbuch des Vernunftrechts (1829).

[2] Rechtslehre: WW. V 29. [3] Ebd. 32. [4] Ebd. 33.

Digitized by Google

sich den Untergebenen eine wahrhaft sittliche, im Gewissen bindende **Pflicht** aufzuerlegen, so ist dies nur eine notwendige Folgerung aus seiner Lehre, die Heteronomie, d. h. die Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Dadurch wird die äußere Gesetzgebung zu einer Summe von Zwangsmaßregeln oder Strafandrohungen herabgewürdigt.

4. Die Rechtsordnung hängt wesentlich mit der sittlichen Ordnung zusammen, sie ist **ein Teil** derselben (S. 516 ff). Nun aber reißt sie Kant von der sittlichen Ordnung los und erhebt sie zu einem völlig selbständigen Gebiete, das gegebenenfalls mit der sittlichen Ordnung in direkten Widerspruch treten kann. Die Rechtsgesetze sind nach ihm nicht sittliche, im Gewissen verpflichtende Gesetze, sie gehören also nicht als **Teil** zur sittlichen Ordnung; sie haben ferner ihre letzte Wurzel nicht im natürlichen Sittengesetz und im Willen Gottes, sondern im Willen der Staatsgewalt; sie haben endlich keinen andern Zweck als die Bewirkung der gleichen Freiheit für alle[1]. So ist das Band zwischen der sittlichen und rechtlichen Ordnung zerrissen.

Was speziell den **Zweck** des Rechtes angeht, so ist derselbe nach Kant ein rein **negativer** und besteht in nichts anderem als in der Beseitigung der Hindernisse der gleichen Freiheit für alle. Das Recht ist nur der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann"; es ist eine Art gesetzlicher Mechanik. Kant selbst erläutert seinen Gedanken durch die „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung"[2]. Man braucht also nur zu fragen, welche Handlungen lassen sich allgemein ohne Beeinträchtigung der gleichen Freiheit anderer durchführen, um zu wissen, was Recht und Unrecht sei. Man nennt dies die „Maxime der Koexistenz", die bis in die neueste Zeit zahlreiche Anhänger gefunden, weil sich auch der Unverständigste bis zu dieser Gedankenhöhe zu erschwingen vermag[3].

5. Die Rechtstheorie Kants führt auch zu unannehmbaren Folgerungen. In der Staatslehre führt sie notwendig zu dem sogenannten **Rechtsschutzstaat**, dessen einzige Aufgabe in dem gleichen Rechtsschutz für alle bestehen soll, weshalb ihn Lassalle den „Nachtwächterstaat" genannt hat. Jede positive Förderung des Gemeinwohles durch die Staatsgewalt ist durch diese Theorie ausgeschlossen. Wir müssen eine eingehendere Widerlegung derselben auf die Staatslehre versparen. Es genüge deshalb hier die Bemerkung, daß bei voller Harmonie gleicher Freiheit für alle das größte gesellschaftliche Elend herrschen

---

[1] Vgl. **Meyer**, Instit. iur. nat. I 409.

[2] Rechtslehre: WW. V 33.

[3] Mit Recht sagt A. **Geyer** (in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] 30): „Das ganze System des neueren Naturrechtes ist nichts weiter als eine Anwendung dieser Maxime (der Koexistenz) auf die möglichen tatsächlichen Beziehungen der Menschen zueinander. Was ihr entspricht, ist erzwingbar, denn der Zwang ist nur gerechtfertigt als Hindernis des Hindernisses der Freiheit. Alles wird nach dieser Schablone zugeschnitten, ohne gebührende Berücksichtigung der menschlichen Natur- und Gesellschaftsverhältnisse, so daß dieses Naturrecht seinen Namen wie lucus a non lucendo hat."

Digitized by Google

kann. Tatsächlich ist denn auch diese Theorie im praktischen Staatsleben schon längst und auch in der Theorie fast allseitig aufgegeben[1].

Noch unhaltbarer womöglich sind die Folgerungen auf sittlichem Gebiete. Ist das Recht nur der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür aller „nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit" zusammen bestehen kann, so hat der Staat kein Recht, Verbrechen gegen die Ehe, die guten Sitten, Selbstmord, Gotteslästerung u. dgl. zu hindern, sobald alle Beteiligten ihre Einwilligung dazu geben. Denn unter dieser Voraussetzung kann die Willkür aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigt werden. Niemandes Freiheit wird durch solche Verbrechen gehindert. Sie sind also nicht unrecht und können nicht verboten werden.

6. Wir können uns endlich gegen Kant auf alles berufen, was wir früher über das Naturrecht gesagt haben. Das Naturgesetz enthält wahre und vollkommene Rechtsgesetze, d. h. Gesetze, die sich auf die soziale Ordnung der Menschen untereinander beziehen und vorschreiben, was jedem als das Seinige aus Gerechtigkeit gebührt. Es ist also unrichtig, daß bloß die Staatsgesetze wahre Rechtsgesetze seien. Es ist ferner unrichtig, daß die Rechtsgesetze nur auf äußere Handlungen gehen. Das gilt wohl von den staatlichen Gesetzen, aber das natürliche Rechtsgesetz verbietet auch rein innerliche Tätigkeiten, so z. B. das freventliche Urteil.

§ 2. Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels.

1. Abgesehen von seinen pantheistischen Zutaten ist Schelling in der Rechtslehre kaum über die Grundideen Kants hinausgekommen.

Als Grundproblem der Rechtslehre gilt ihm die Frage, wie die Vielheit der Individualwillen mit einem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden könne. Der individuelle Wille strebt nach unbedingter Geltung und Uneingeschränktheit. Aber eine solche uneingeschränkte Freiheit ist ohne Aufhebung der Freiheit anderer undenkbar. Während nun Kant und Fichte den allgemeinen Willen durch Zusammensetzung der Einzelwillen aufbauen, geht Schelling vom absoluten allgemeinen Willen aus. Das Universum entsteht nach ihm aus der Entfaltung des Absoluten, das ursprünglich absolute Indifferenz ist und sich in die zwei Reiche von Geist und Natur differenziert, ohne aufzuhören, identisch zu sein. Wie nun dieser weltbildende Prozeß der Differenzierung in der Natur organische Gebilde erzeugt, so erzeugt er auch ähnlich in der sittlichen Welt die organischen Gebilde der Familie, des Staates und der Kirche.

Der Staat ist der Organismus der Freiheit, die Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit. Der absolute reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und determiniert. Nehmen wir nun eine Macht, welche die individuellen Freiheitssphären gesetzmäßig beherrscht, so wirkt sie dem Sittengesetze gleich. Diese Macht ist das Rechtsgesetz, welches auf dem Grunde der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter des Wollens darstellt und dadurch eine organisierte Außenwelt, die „Rechtsverfassung", bildet. Die Rechtslehre ist demzufolge „nicht ein Teil der Moral oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit

[1] Ausführlicheres über diese Theorie s. bei Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen, Freiburg 1882, 8 ff.

Digitized by Google

eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können“ [1].

In seiner späteren Entwicklung erblickt Schelling im Staate ein Kunstwerk, eine geheimnisvolle Emanation der göttlichen Offenbarung, eine Entfaltung des Absoluten auf einer bestimmten Stufe des Werdens. Man kann deshalb auch nicht fragen, welchen Zweck hat der Staat, denn er hat keinen Zweck außer sich selbst, er ist Selbstzweck; er ist das „unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens“ [2].

2. Wie Schelling faßt auch Hegel das Recht und den Staat als eine bestimmte Entwicklungsstufe des Absoluten auf.

Das Absolute durchläuft in der Hegelschen Spekulation drei Stadien: zuerst ist es an sich, dann entäußert es sich in der Natur und endlich kehrt es als Geist in sich zurück. In seinem Heraustreten aus der Natur hat der Geist die Form der Beziehung auf sich selbst, er ringt sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durch, das ist der „subjektive Geist“. Er verwirklicht sodann diese Freiheit in einer von ihm hervorgebrachten Welt, nämlich der Welt des Rechtes und der Sittlichkeit, das ist der „objektive Geist“. Endlich erfaßt er sich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffes, in seiner absoluten Wahrheit, das ist der „absolute Geist“.

Das Recht gehört demnach in das Gebiet des objektiven Geistes. Unter objektivem Geist versteht Hegel den freien Willen, der nicht bloß innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch äußerlich zum Dasein bringt [3]. Recht im weiteren Sinne ist deshalb Dasein des freien Willens und umfaßt das ganze Gebiet des objektiven Geistes. Dieser objektive Geist zerfällt wieder in drei Momente: in das abstrakte oder formelle Recht (Recht im engeren Sinne oder Privatrecht), in die Moralität und die Sittlichkeit.

Im Recht erscheint der freie Wille an sich und abstrakt, er setzt sich unmittelbar als Einzelpersönlichkeit in einem äußeren Dasein. Zum Recht gehören deshalb Eigentum und Vertrag. Das Rechtsgebot lautet: „Sei eine Person und respektiere die andern als Personen.“ In der Moralität erscheint der Wille als aus dem äußeren Dasein in sich selbst reflektiert, als subjektive Einzelheit, bestimmt gegen das allgemeine. Sie umfaßt daher die moralischen Anforderungen an den einzelnen Menschen. In der Moralität stellt sich der Wille einen Gegenstand gegenüber, aber noch nicht als gewollten, sondern als zu wollenden (Pflicht). Während das Recht unbestimmtes Können ist, ist die Moralität die Aufforderung zu einem bestimmten Tun. Die Sittlichkeit endlich ist die Einheit und Wahrheit der beiden Momente, sie ist die gedachte Idee des Guten, realisiert in dem in sich reflektierten Willen und in äußerlicher Welt. Mit andern Worten: Unter Sittlichkeit oder sittlicher Substanz versteht Hegel die dauernden sozialen Ordnungen der Menschheit: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und mit ihnen den großen weltgeschichtlichen Entwicklungsprozeß.

Die sittliche Substanz durchläuft wieder, wie überhaupt alles in der Hegelschen Philosophie, drei Stadien: das erste ist der natürliche Geist oder die Familie;

---

[1] System des transzendentalen Idealismus: WW. 1. Abt. III 583. Man s. ferner: Über die Methode des akademischen Studiums (1803), zehnte Vorlesung.

[2] WW. 1. Abt. V 316. Eingehend handelt über Schelling Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie[3] 373 ff; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie VI, 2, 729 ff.

[3] Hegel hat seine Rechtstheorie besonders in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (WW. VIII) und in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ entwickelt.

Digitized by Google

das zweite ist die Entzweiung der sittlichen Substanz oder die bürgerliche Gesellschaft; das dritte der Staat, in dem die „ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet“ [1]. Der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“, „das sittliche Ganze“, „das an und für sich Vernünftige“, „absoluter, unbewegter Selbstzweck“ [2].

3. Wir werden uns in der Widerlegung der Aufstellungen Schellings und Hegels kurz fassen.

a) Sie brechen schon mit der morschen Grundlage des Pantheismus zusammen, auf der sie aufgebaut sind. Auf dem Grunde der Alleinslehre läßt sich nun einmal keine wahre Sittlichkeit zu stande bringen. Wie kann in einem System noch von Recht und Unrecht, von Pflicht und Schuld, Strafe und Belohnung die Rede sein, wenn es die einzelnen Menschen nur als Momente im großen Entwicklungsprozeß des Absoluten ansieht, der mit unabänderlicher Notwendigkeit wie ein Strom seine Bahn durchläuft?

b) Schelling und Hegel haben sich mit dem Vernunftwidrigen, das jedem pantheistischen System wesentlich anhaftet, nicht begnügt, sondern ihre Theorien mit Ausführungen bereichert, die fast einen beständigen Krieg gegen den gesunden Menschenverstand führen, ja zuweilen geradezu haarsträubend sind. Was soll es z. B. heißen, wenn Hegel die Welt aus einem rein unpersönlichen, inhaltslosen Denken entstehen läßt, das nichts denkt und von niemand gedacht wird? Wie kann er im Ernst behaupten, Denken und Sein sei identisch, das Denken bewege sich in beständiger Dreigliederung von Satz, Gegensatz und Aufhebung beider in einer höheren Einheit, und ähnliche Tollheiten? [3]

c) Es ist nur eine notwendige Folge seines Pantheismus, daß Hegel alles Bestehende als zu Recht bestehend ansehen muß. „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig.“ Also wenn ein Staat einen unschuldigen Nachbarstaat heimtückisch überfällt und ihn bleibend unterjocht, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist! Und wenn jemand mit Erfolg durch Betrügereien reich wird, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist. Das ist die Theorie der „vollendeten Tatsachen“. Hegel kann hiergegen nicht einwenden, daß er nicht vom Einzelwillen, sondern vom Allgemeinwillen rede und dessen Wirklichkeit als vernünftig bezeichne; denn der Allgemeinwille des Absoluten hat kein anderes Dasein und kann kein anderes haben als dasjenige, welches er in den Individualwillen besitzt.

d) Hegel fälscht in seinem Systeme den Rechtsbegriff ebenso wie den Begriff der Sittlichkeit, die er überdies noch willkürlich von der Moralität

[1] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 33, S. 69.

[2] Ebd. § 257, S. 305—306.

[3] Von den Extravaganzen der deutschen pantheistischen Schule sagt A. Geyer (Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft [1882] 33): „Mit Schelling beginnen jene Taschenspielerkünste des modernen Monismus, welcher aus einem im Umsehen mehreres macht, Wirkungen ohne Ursachen (sog. causae sui) produziert und alles mit einer genialen Intuition ebensowohl begreift als entstehen läßt. Das verblüffte Publikum sah eine Zeitlang bewundernd zu, wandte sich aber achselzuckend ab, als es dahinterkam, daß es sich eben bloß um Taschenspielerei handelte. So kam die Philosophie selber in Verruf, und man glaubte ihr zuletzt selbst den Namen einer Wissenschaft absprechen zu müssen.“ Das Urteil ist hart, aber leider nur zu wahr!

Digitized by Google

unterscheidet. Wollten wir ihm glauben, so wäre das Recht nichts als „dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist"; das Recht „ist somit überhaupt die Freiheit als Idee"[1]. Das ist sicher unrichtig. Jeder Vernünftige denkt sich unter dem Recht und der Rechtsordnung eine Schutzwehr oder eine Schranke der Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Nicht jedes Dasein der Freiheit ist schon Recht. Die gleiche Freiheit aller kann mit vielen unsittlichen Handlungen zusammenbestehen.

e) Die Einzelpersönlichkeit kommt auch im Schellingschen und besonders im Hegelschen Systeme dem Staate gegenüber nicht zu ihrem Recht. Nach Hegel gibt es überhaupt außer dem Staat kein Recht, und er lehrt ausdrücklich, nicht das Interesse der einzelnen sei der Zweck des Staates, sondern dieser sei absoluter Selbstzweck, er habe „das höchste Recht gegen die einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein". Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Individuum habe „nur (insofern) Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben (des Staates) ist"[2].

§ 3. K. Chr. F. Krause. H. Ahrens.

Krause (1781—1832) nennt sein System Panentheismus. Gott gilt ihm als transzendentes, über der Welt stehendes Wesen, das aber doch zugleich der Welt immanent ist. Mit andern Worten: Die Welt ist identisch mit Gott, aber Gott überragt die Welt, er geht in ihr nicht auf, er hat auch ein eigenes, von der Welt unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dies ein vergebliches Bemühen, zwei unversöhnliche Gegensätze, Theismus und Pantheismus, zusammenzuschmelzen.

Gott ist das unendliche „Ur-Ich", aus dem sich alles Leibliche und alles Geistige herleitet. Im Menschen ist beides vereinigt. Außer diesen beiden ist aber im Menschen auch das göttlich urwesentliche Prinzip: die Vernunft. Durch diese wird der Mensch über seine geistige und leibliche Individualität erhoben zur Persönlichkeit, durch sie wird er innerlich mit Gott verbunden und zu seiner Erkenntnis und Liebe geführt.

Der Zweck des Weltalls ist nach Krause die Offenbarung und Darlebung des göttlichen Lebens. Deshalb kann sowohl das Weltall in seiner Gesamtheit als jedes einzelne Wesen keinen andern Zweck haben, als Organ zu sein für die Darlebung des göttlichen Lebens. Am meisten gilt dieses vom Menschen.

Die Darlebung Gottes im Menschen durch Gotteserkenntnis und Gottesliebe nennt Krause Religion. Diese muß also als eine Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Lebens selbst aufgefaßt werden.

Auch die Sittlichkeit ist eine Offenbarung und Darlebung Gottes durch den Menschen. Sie ist nicht Privatangelegenheit des Menschen, sondern ein Moment im Leben Gottes. Im sittlichen Gebot oder Sollen offenbart sich der in das Wollen des Menschen hineinwirkende Urwille. Gott ist das Gute. Die Verwirklichung dieses Guten in seinem Leben ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Deshalb handelt der Mensch nur dann wahrhaft sittlich, wenn er das Gute um des Guten willen tut. Demnach lautet das oberste sittliche Prinzip: „Sei freie Ursache des Guten als des

[1] Grundlinien der Philosophie des Rechts § 29, S. 61.
[2] Ebd. § 258, S. 306.

Digitized by Google

Guten", d. h. weil das, was du willst, ein Teil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes ist [1].

Aus der Sittlichkeit entwickelt Krause das Recht. Weil jeder Mensch nur ein den übrigen Menschen gleichwertiger Bestandteil des Weltganzen ist, so kann er auch nur als solcher Teil das werden, was er sein soll. Die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen, die erforderlich sind zur Vollendung des Lebens sowohl der einzelnen als des Ganzen, ist das Recht. Das innere Recht umfaßt die inneren, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Bestimmung, das äußere dagegen enthält die äußeren Bedingungen oder die Gesamtheit alles dessen, was die Menschen sich gegenseitig schulden, um ihre Bestimmung im Gesellschaftsleben zu erreichen. Der ursprüngliche Träger des Rechtes ist nicht der einzelne, sondern die Menschheit. Ähnlich wie die Sittlichkeit muß auch das Recht als ein Moment in der Verwirklichung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden [2].

Krauses bedeutendster Schüler ist H. Ahrens (1808—1874), der besonders die Rechtsphilosophie auf den metaphysischen Grundlagen seines Meisters ausgebaut und diesem außerhalb Deutschlands viele Anhänger gewonnen hat [3].

Anzuerkennen ist in der Krauseschen Philosophie das Bestreben, das Recht wieder innerlich mit der sittlichen Ordnung zu verbinden, und ebenso das Erfassen des organischen Charakters der menschlichen Gesellschaftsbildungen. Aber auf pantheistischer Grundlage ist einmal keine Sitten- und Rechtslehre möglich. Denn trotz des Namens Panentheismus und trotz aller Proteste gegen die Alleinslehre ist und bleibt Krause Pantheist. Der Panentheismus ist nur ein schon von Schelling in anderer Weise gemachter Versuch, den Theismus mit dem Pantheismus oder — um dasselbe in das Kauderwelsch der „spekulativen Schule" zu übersetzen — die Transzendenz Gottes mit dessen Immanenz in der Welt zu verquicken. Er fügt aber den Absurditäten des Pantheismus noch neue Widersprüche hinzu. Gott soll nämlich unendlich sein, und doch ist er zugleich endlich, insofern er mit der Welt eins ist; ebenso ist die Welt endlich und doch zugleich unendlich, weil sie eins ist mit Gott.

§ 4. J. F. Herbart. A. Geyer.

1. Ebenso wie Krause suchte auch J. F. Herbart (S. 227 ff) das Recht wieder organisch mit der Sittlichkeit zu verknüpfen. Die Idee des Rechtes ist eine der fünf sittlichen Musterideen.

Betrachtet man das Verhältnis mehrerer in die Sinnenwelt eingreifenden und sich darin gegenseitig hemmenden Willen nicht bloß als ein vorgestelltes, sondern als wirkliches, so tritt ein Mißfallen am Streit ein. Der Streit muß vermieden

[1] Geist der Geschichte der Menschheit, Göttingen 1843, 77.

[2] Ebd. 81 ff. Ferner: Grundlage des Naturrechts (1803); Abriß des Systems der Rechtsphilosophie (1828). Über Krause vgl. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie II 214 ff.

[3] Die bedeutendsten rechtsphilosophischen Schriften von Ahrens sind: Cours de droit naturel, Paris 1838; Philosophie des Rechts und des Staates [6], Wien 1870 bis 1871; Juristische Enzyklopädie, Wien 1858.

Digitized by Google

werden, indem jeder Wille den andern hemmenden Willen duldet und dafür von diesem Gegenseitigkeit verlangt. So ergibt sich die Idee des Rechtes. Das Recht ist die Übereinstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge[1]. Da ferner auch die Störung dieser Willensübereinstimmung, wofern die Wohltat oder Übeltat unvergolten bleibt, mißfällt, so entsteht die Idee der Vergeltung. Der Idee des Rechtes entspricht das System der Rechtsgesellschaft, der Idee der Vergeltung das Lohnsystem.

Da das Recht nur die von den beteiligten Personen zur Vermeidung des Streites anerkannte Regel ist, so ist es eigentlich nur der Inbegriff der Vertragsverhältnisse. Ohne Vertrag gibt es kein Recht. Hieraus folgerte er anfänglich, jedes Recht sei wesentlich positiv und ein Naturrecht eine Verirrung des Geistes. Später jedoch scheint er ein Naturrecht angenommen zu haben[2]. Weil ferner die Gesellschaft notwendig ist und ohne eine beherrschende Macht nicht gedeihen kann, so entsteht der Staat, welcher das äußere Band der Gesellschaft oder die durch Macht gestützte Gesellschaft ist. Sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller auf seinem Gebiete bestehenden Gesellschaften. Er soll sämtliche ethischen Ideen als eine von ihm beseelte Gesellschaft zur Darstellung bringen.

2. Auf rechtsphilosophischem Gebiete hat Herbart in neuerer Zeit unter andern an A. Geyer einen Anhänger gefunden[3], der ebenfalls die Idee des Rechtes als „eine durch Übereinkunft der Willen entstandene Regel zur Schlichtung des Streites, und zwar zur Beilegung des ausgebrochenen ebenso wie zur Verhütung künftig drohenden Streites" auffaßt.

Die Rechtsidee verlangt überhaupt Festsetzungen, welche von vornherein dem Ausbrechen des Streites über äußere Gegenstände tunlichst vorbeugen, also eine Rechtsordnung. Das Recht so als Regel gedacht, ist das Recht im objektiven Sinne; auf seiner Grundlage entsteht das Recht im subjektiven Sinne. Denn jene Norm gestattet freie Bewegung bis zu einer gewissen Grenze und verlangt, daß diese Freiheit geachtet werde, schafft Rechte und Verbindlichkeiten. Wer die durch Übereinkunft gezogene Rechtsschranke durchbricht, der begeht ein Unrecht und wird vom ethischen Mißfallen am Streite getroffen[4].

3. a) Auch abgesehen von den unhaltbaren metaphysischen und den schon früher besprochenen ethischen Grundlagen des Herbartschen Systems, ist seine Rechtslehre schon deshalb unbrauchbar, weil sie viel zu unbestimmt ist. Das Recht entsteht aus dem Mißfallen am Streit. An welchem Streit? Ist jeder Streit gemeint? Unmöglich. Nicht jeder Streit verstößt schon gegen die Gerechtigkeit. Wenn der eine etwas Ungebührliches vom andern begehrt und dieser sich wehrt, so daß ein heftiger Wortstreit entsteht, so mag uns der Streit mißfallen, aber er ist an und für sich und abgesehen von ungerechten Mitteln noch keine Verletzung der Gerechtigkeit.

Ebenso ist der Streit um ungewisse Rechtsansprüche nicht ungerecht. Ein solcher Streit hängt allerdings mit dem Recht zusammen, aber er setzt das-

[1] Allgemeine praktische Philosophie: WW. VIII (Ausg. Hartenst.) 50.
[2] Analyt. Beleuchtung des Naturrechts: WW. VIII 215.
[3] Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen (1863), und besonders in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[4] (1882) 51 ff. Außer Geyer hat Ziller (S. 206), wie der ganzen Ethik, so auch der Rechtslehre Herbarts manche Anhänger gewonnen. [4] Vgl. Holtzendorffs Enzyklopädie 55.

Digitized by Google

selbe schon als objektiv bestehend voraus. Es wird darum gestritten, wem das Recht zukomme. Das Recht kann also nicht erst aus dem Mißfallen am Streit entstehen.

Vielleicht wird Geyer antworten, das Recht sei die Regel, die dem Streite vorbeugen soll, die also tatsächlich vor dem Streite schon besteht. Aber nach welchem Prinzip soll diese Regel aufgestellt werden? Nach dem Prinzip gleicher Freiheit für alle? Dann verfielen wir wieder in die Rechtsanschauungen der Kantischen Schule. Nach welchem Prinzip also? Soll jede Regel gelten, über die man sich geeinigt, oder nicht? Hierauf läßt sich eine Antwort nur geben, wenn man das Recht aus einem andern Prinzip deduziert als aus dem bloßen Mißfallen am Streit. Das Herbartsche Rechtsprinzip ist also praktisch unbrauchbar und ungenügend.

b) Ganz folgerichtig zu seinem System leugnete Herbart (wenigstens in der früheren Periode) den Bestand des Naturrechtes. Er anerkennt wohl eine allem Rechte vorausgehende Rechtsidee, aber das Recht selbst entsteht erst durch Vertrag. Es gibt hiernach kein unwandelbares, von dem weltregierenden Vernunftwillen Gottes ausgehendes Rechtsgesetz, das alle Menschen verpflichtet, mögen sie wollen oder nicht. Gibt es kein natürliches Rechtsgesetz, so gibt es selbstverständlich keine natürlichen Rechtsbefugnisse. Dieselben entstehen erst auf Grund von Verträgen. Daraus folgt, daß Gott kein Recht hat, den Menschen etwas zu gebieten, wenn diese nicht so herablassend sind, ihm auf dem Vertragswege dieses Recht einzuräumen. Eine solche Theorie muß notwendig zur Emanzipation des Menschengeschlechtes von Gott führen. Auch das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre usw. gründet sich auf einen Vertrag, so daß also ohne einen solchen Vertrag jeder vollständig rechtlos wäre. Da ferner „alles Recht nur so weit gilt, als es anerkannt ist“ [1], so kann die ärgste Sklaverei, die empörendste Blutschande und Unsittlichkeit zu Recht bestehen. Alles, was im Staate Dahomey geschieht, ist nicht unrecht.

c) Der Herbartsche Rechtsbegriff ist auch viel zu eng. Zweck und Aufgabe des objektiven Rechtes ist nicht bloß die Vermeidung des Streites, sondern die Regelung und Herstellung der sozialen Ordnung, die sich für das Zusammenleben freier vernünftiger Wesen mit Rücksicht auf ihre ewige Bestimmung geziemt. Im subjektiven Sinne aber bedeutet das Recht die Befugnisse, die sowohl den einzelnen Menschen als den Gesellschaften, besonders der Familie, dem Staate und der Kirche zukommen, damit sie frei die ihnen zugewiesene Aufgabe lösen können.

Sechstes Kapitel.

Vom objektiven Recht im besondern.

Nachdem wir das Recht im allgemeinen nach seinen verschiedenen Seiten entwickelt haben, wollen wir jetzt die einzelnen Rechtsarten im besondern betrachten, und zwar zuerst das Recht im objektiven Sinne als Rechtsgesetz.

[1] Ebd. 57.

Digitized by Google

§ 1. Einteilung des objektiven Rechtes.

1. Die wichtigste Einteilung des objektiven Rechtes ist die in natürliches und positives Recht.

Zuweilen versteht man unter Naturrecht im objektiven Sinne die Gesamtheit der sittlichen Vorschriften, die unabhängig von jedem positiven Gesetz verpflichten, mögen sie sich auf das rein sittliche oder rechtliche Gebiet beziehen. In engerer Bedeutung bezeichnet Naturrecht im objektiven Sinn sämtliche natürlichen Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht stehlen, ehebrechen, töten. Sie sind alle enthalten in dem natürlichen Rechtsgesetz: Gib jedem das Seinige (suum cuique), aus dem sich alle natürlichen Rechtsgesetze oder Rechtspflichten ableiten lassen. Das Gebot, jedem das Seinige zu geben, verbietet erstens, ihm das Seinige unrechtmäßig zu nehmen oder ihn darin zu schädigen (negative Rechtspflichten); zweitens gebietet es, ihm alles zu geben, was man als das Seinige ansehen muß (positive Rechtspflichten).

Der Gegenstand des Naturrechtes ist das von Natur aus Gerechte (Recht im ersten Sinne, S. 450 ff), d. h. alles, was jemandem von Natur aus oder auf Grund von Verhältnissen, welche durch die Natur der Dinge gegeben sind, als das Seinige zukommt und zu dessen Leistung die natürliche Gerechtigkeit (die natürlichen Rechtsgesetze) unabhängig von jedem positiven Gesetze verpflichtet.

In diesem Sinne faßt schon Aristoteles das Naturrecht auf. Der Inhalt des staatlichen Gesetzes ist das Gerechte, d. h. das, was andern als das Ihrige gebührt. Es gibt aber ein doppeltes Gerechtes: ein von Natur aus Gerechtes *(φύσει δίκαιον)* und ein durch positive Satzung Gerechtes *(νόμῳ δίκαιον)*[1]. Es gibt nämlich vieles, was man auf Grund der natürlichen Beziehungen vernünftiger Wesen zueinander als das Seinige bezeichnen kann und zu dessen Leistung folglich schon die natürlichen Rechtsgesetze (suum cuique) verpflichten, abgesehen von jeder menschlichen Satzung. Die menschlichen Gesetze verpflichten zwar auch zu derartigen Leistungen (z. B. nicht zu töten, zu stehlen), aber diese Leistungen sind schon Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit unabhängig von den positiven Gesetzen. Die Gesamtheit dieser Forderungen ist eben das Naturrecht, welches überall und bei allen Völkern gilt.

Dagegen gibt es anderes, das nicht von Natur aus jemandem als das Seinige zukommt, sondern erst auf Grund eines positiven Gesetzes. Diesem verleiht also das Gesetz den Charakter des Gerechten von Grund aus. Das ist das positive Recht. Positives Recht ist somit alles, was auf Grund von positiven Rechtsgesetzen andern als das Ihrige geschuldet wird.

---

[1] Ethic. Nic. 5, c. 10, 1134b 18: *Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.* — Wie Aristoteles nahmen auch die Stoiker ein Naturrecht an: *τὸ δὲ δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει* (Stobaeus, Ecl. II 184).

Digitized by Google

Mit dem Naturrecht im angegebenen Sinne hängt das Naturrecht im subjektiven Sinne innig zusammen. Es bedeutet nämlich die Gesamtheit der Rechtsbefugnisse, die jemandem auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jedem positiven Gesetze zukommen, wie z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen Erwerb. Diesem Naturrecht entsprechen die natürlichen Rechtspflichten, die das natürliche Sittengesetz auf Grund von natürlichen Verhältnissen und unabhängig von positiven Gesetzen auferlegt.

2. Das Recht im objektiven Sinne wird ferner eingeteilt in das öffentliche Recht und das Privatrecht. Das öffentliche Recht ist der Inbegriff der Gesetze, welche die Beziehungen der Glieder zum öffentlichen Gemeinwesen ordnen und bestimmen, was jedes Glied der Gesellschaft schuldet. Es bezweckt also direkt und unmittelbar das öffentliche Wohl. Das Privatrecht ordnet die Beziehungen der Glieder zueinander und bezweckt unmittelbar und direkt das Wohl der Glieder und nur indirekt und mittelbar das öffentliche Wohl[1].

Der Unterschied zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht gründet sich auf den unmittelbaren Zweck der Gesetze. Haben diese unmittelbar das öffentliche Wohl zum Zweck, so gehören sie dem öffentlichen Rechte an, sonst dem Privatrecht. Durch diesen Zweck wird auch der Gegenstand beider Rechte ein verschiedener. Der Gegenstand des öffentlichen Rechtes ist das Verhältnis der Glieder zum Ganzen. Das öffentliche Recht fragt: Was sind die einzelnen Glieder der Gesellschaft als solcher schuldig bzw. welche Rechte haben sie ihr gegenüber? Das Privatrecht fragt: Was sind die Glieder der Gesellschaft einander schuldig? Demgemäß regelt das Privatrecht die Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, das öffentliche Recht die Pflichten der legalen und austeilenden Gerechtigkeit. Man kann auch sagen, das Privatrecht beziehe sich auf das ausschließliche Mein und Dein, das die Glieder der Gesellschaft einander schulden, nur muß man sich hüten, das Mein und Dein bloß auf das Vermögensrecht zu beschränken. Auch die Familienverhältnisse, die Freiheit, Ehre und guter Name sind Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit. Das Privatrecht zerfällt in Familienrecht, Personenrecht und Vermögensrecht. Manche Rechtsverhältnisse können, je nach der verschiedenen Rücksicht, unter der man sie auffaßt, sowohl zum öffentlichen als zum Privatrecht gezogen werden. Alles, was die Staatsverfassung, die Gesetzgebung, die Befugnis der Staatsbeamten in ihren verschiedenen Abstufungen, das Verwaltungsrecht, das Gerichtsverfahren, Strafrecht usw. betrifft, gehört in das öffentliche Recht.

3. Das öffentliche Recht wird unterabgeteilt in das Kirchenrecht und das Staatsrecht. Die Kirche ist eine von Christus gestiftete vollkommene, selbständige, mit allen zu ihrer Aufgabe nötigen Mitteln ausgerüstete Ge-

[1] L. 1, § 2 D. De iust. et i. (1, 1): *Publicum* ius est, quod ad statum rei Romanae spectat; *privatum*, quod ad singulorum utilitatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim.

Digitized by Google

sellschaft. Sie hat deshalb in ihrer Sphäre die Gewalt, Gesetze zu geben, zu lehren, zu richten und zu strafen, und zwar unabhängig von der Staatsgewalt.

Das Staatsrecht zerfällt in das innere Staatsrecht und das Völkerrecht oder internationale Recht. Letzteres ist der Inbegriff derjenigen Rechtsnormen, welche die Beziehungen der selbständigen öffentlichen Gemeinwesen zueinander regeln. Vom internationalen Recht ist das *ius gentium* wohl zu unterscheiden, von dem weiter unten die Rede sein wird.

4. Wie die Gesetze überhaupt, werden auch die Rechtsgesetze eingeteilt in geschriebenes und ungeschriebenes Recht. Die Einteilung läßt eine doppelte Auffassung zu. Sieht man bloß auf den Ursprung des Rechtes, so fällt sie zusammen mit der Einteilung des Rechtes in Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht. Jenes entsteht durch die bewußte Tätigkeit oder den formellen Willensausdruck des Gesetzgebers, dieses dagegen allmählich und unmerklich auf dem Wege der Übung und Gewohnheit. So wird tatsächlich die Einteilung in geschriebenes und ungeschriebenes Recht meistens aufgefaßt. Nach dem reinen Wortsinn wären aber die Gesetze, welche ein absoluter Regent mündlich erließe, ohne sie aufzeichnen zu lassen, auch ungeschriebenes Recht, aber kein Gewohnheitsrecht[1]. Umgekehrt würden die durch Gewohnheit entstandenen Gesetze (Gewohnheitsrecht) aufhören, ungeschriebenes Recht zu sein, sobald sie aufgezeichnet werden. Ferner ist das Naturrecht ungeschriebenes Gesetz, kann aber doch nicht zum Gewohnheitsrecht gezählt werden, da es in seiner Geltung von keiner Gewohnheit bedingt ist.

5. Die Gewohnheit kann nicht nur ein Gesetz abschaffen oder ändern (S. 416), sondern auch einführen, nicht aus sich allein, aber in Verbindung mit der stillschweigenden Einwilligung des Gesetzgebers. Denn jeder Gesetzgeber muß vernünftigerweise wollen, daß die allgemeinen Gewohnheiten unter den erforderlichen Voraussetzungen beobachtet werden.

Damit eine Gewohnheit ein ihr entgegenstehendes Gesetz abschaffe, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie darf ihrem Inhalte nach nicht unvernünftig sein. Unvernünftig ist aber jede Gewohnheit, die dem natürlichen Sittengesetze widerspricht oder dem Gemeinwohl schädlich ist. Der Grund ist, weil kein Gesetz abgeschafft werden kann außer durch die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers. Man kann aber nicht voraussetzen, daß ein weiser Gesetzgeber in die Abschaffung eines Gesetzes einwillige zu Gunsten einer unvernünftigen Gewohnheit. b) Die Gewohnheit muß ferner allgemein sein, d. h. wenigstens vom ansehnlicheren Teil des Gemeinwesens befolgt werden. Nur eine solche Gewohnheit kann der Gesellschaft als solcher zugeschrieben werden und läßt mit Grund die Einwilligung des Gesetzgebers voraussetzen. c) Sie muß ferner, um das Gesetz zu beseitigen, entweder von der Überzeugung getragen werden, es bestehe kein widersprechendes Gesetz, oder aber von der Absicht ausgehen, dasselbe durch die entgegengesetzte Übung ab-

[1] Derart waren die Gesetze beim Beginn der Stadt Rom, von denen der Jurist Pomponius sagt (L. 2, § 1 D. [1, 2]): Initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit *omniaque manu a regibus gubernabantur.*

Digitized by Google

zuschaffen. d) Sie muß endlich lange gedauert haben. Nach der Lehre der älteren Juristen genügte eine zehnjährige entgegenstehende Gewohnheit zur Abschaffung eines Staatsgesetzes.

Damit eine Gewohnheit Gesetz werde, muß sie in Bezug auf die Allgemeinheit und Dauer dieselben Eigenschaften besitzen wie die Gewohnheit, welche das Gesetz abschafft. Außerdem muß sie aber nicht bloß nicht unvernünftig, sondern auch dem Gemeinwohl nützlich sein, weil dies eine wesentliche Eigenschaft jedes Gesetzes ist. Es ist also mehr erfordert, damit eine Gewohnheit Gesetz werde, als damit sie ein Gesetz beseitige. Endlich muß die Gewohnheit, um Gesetzeskraft zu erlangen, frei geübt werden, und zwar in der Absicht, sie zur allgemeinen Regel zu erheben.

Woher erhält das durch Übung entstandene Gesetz oder Gewohnheitsrecht seine verpflichtende Kraft? Von der stillschweigenden oder gesetzlichen Billigung des Gesetzgebers. Manche Rechtslehrer, besonders aus der historischen Schule, behaupten, das Gewohnheitsrecht trage den Grund seiner Gültigkeit in sich selbst, es gelte, weil es als allgemeine Rechtsüberzeugung wirklich besteht, nicht vermöge ausdrücklicher oder stillschweigender Sanktion eines Gesetzgebers [1]. Doch mit Unrecht. Denn jedes wahre Gesetz, also auch das Gewohnheitsrecht, verpflichtet oder bindet den Willen derjenigen, denen es auferlegt wird. Ein Gemeinwesen verpflichten kann aber nur derjenige, der mit Jurisdiktionsgewalt über dasselbe ausgerüstet ist oder das Recht hat, ihm Gesetze vorzuschreiben. Steht einem Volke selbst die gesetzgebende Gewalt zu, so kann es sich selbst als Gesamtheit verpflichten [2]; wenn nicht, so kann eine Verpflichtung nur durch die Sanktion desjenigen zu stande kommen, welcher die Gesetzgebungsgewalt hat. Aus sich kann eine bloße allgemeine Überzeugung keine Pflicht hervorbringen.

6. Eine dem römischen Rechte geläufige Unterscheidung ist die in strenges (ius strictum) und billiges Recht (ius aequum, aequum et bonum). Diese Unterscheidung läßt sich aber auf jede positive Gesetzgebung anwenden.

Zuweilen bedeutet billig so viel als von Natur aus gerecht, Billigkeit so viel als natürliche Gerechtigkeit. In diesem Sinn heißt es in den Pandekten: Die Billigkeit verbietet, jemand zu verurteilen, ohne ihn gehört zu haben [3]. Auch heute redet man oft von unbilliger Behandlung der

---

[1] So z. B. Savigny, System des römischen Rechts I, § 12; Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts I (1887), § 15; Arndts, Juristische Enzyklopädie und Methodologie § 20; Sohm, Institutionen des römischen Rechts (1888) 15.

[2] Wenn die römischen Juristen die Verpflichtung des Gewohnheitsrechtes von der Volksüberzeugung ableiten, so gehen sie von der Ansicht aus, daß eigentlich das Volk der wahre Gesetzgeber sei, wie dies ja auch zur Zeit der Republik der Fall war und später als eine Art historischer Reminiszenz in der Juristensprache sich erhielt. So heißt es L. 32, § 1 D. (1, 3; Iulian.): Cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?

[3] Dig. l. 1. De requir. reis: Aequitatis ratio non patitur inaudita causa quem condemnari. Und wiederum Dig. l. 1. De Cond. indebiti: Hoc natura aequum est, neminem cum alterius nocumento locupletari.

Digitized by Google

Angestellten und Dienstboten. In diesen Ausdrücken bedeutet unbillig oft so viel, als gegen die natürliche Gerechtigkeit verstoßend.

Häufig jedoch redet man von billigem Recht nur in Bezug auf die positiven Gesetze. Ein menschlicher Gesetzgeber vermag nie alle einzelnen Fälle, in denen sein Gesetz Anwendung findet, vorauszusehen. Deshalb kann ein Gesetz, obwohl im allgemeinen gerecht, in einzelnen unvorhergesehenen Fällen nach seinem Wortlaut zu Folgerungen führen, die weder mit der Absicht des Gesetzgebers, noch mit der natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmen, sondern ihnen eher widersprechen. In solchen Fällen muß man das Gesetz nicht nach seinem Wortlaut, sondern nach der Absicht des Gesetzgebers erklären, wie sie nach den allgemeinen und unwandelbaren Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit sein mußte. Ein vernünftiger Gesetzgeber kann nicht wollen, daß sein Gesetz auch dann wörtlich befolgt werde, wenn diese Befolgung den natürlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit offenbar nicht entspricht. Das strenge Recht ist also das positive Gesetz nach seiner wörtlichen Erklärung. Das billige Recht dagegen besteht in den einleuchtenden natürlichen Rechtsgrundsätzen, sofern sie zur Erklärung bzw. zur Korrektur eines positiven Gesetzes gebraucht werden, in solchen Fällen, wo dieses mit jenen nicht im Einklange steht[1].

Unter den genannten natürlichen Rechtsgrundsätzen kann man entweder bloß jenen Teil des Naturgesetzes verstehen, der sich auf das eigentliche Rechtsgebiet bezieht, oder aber auch jenen Teil, der die rein ethischen Pflichten der Nächstenliebe, des Wohlwollens, der Dankbarkeit usw. enthält, und dementsprechend wird auch das billige Recht, die Forderung der Billigkeit im engeren oder weiteren Sinne gebraucht. In diesem weiteren Sinne gebraucht man das Wort Billigkeit, wenn man sagt: der Arbeitslohn genüge zwar den Forderungen der strengen Gerechtigkeit, aber nicht denen der Billigkeit.

Bei den Römern hatte das billige Recht im engeren Sinne eine besonders häufige Anwendung. Denn das ältere Zivilrecht, wie es sich auf der Grundlage der zwölf Tafeln allmählich entfaltete, hatte einen schroffen, unbeugsamen, formalistischen Charakter, ganz entsprechend dem Charakter des alten Römers. Außerdem war es strenges Nationalrecht, das nur für römische Bürger galt. Je mehr sich aber Rom zu seiner Weltstellung emporrang und mit allen Völkern in Verkehr trat, um so häufiger entstanden Verhältnisse, in denen die wörtliche Befolgung des Zivilrechtes (ius strictum) zu unnützen und schädlichen Härten führte. In der Praxis nahm man deshalb in solchen Fällen die allgemeinen Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit zu Hilfe mit Berücksichtigung der Absicht des Gesetzgebers. Diese natürlichen Rechtsgrundsätze in ihrer Anwendung zur Erklärung und Milderung des Zivilrechtes sind das ius aequum et bonum[2].

---

[1] Deshalb nennt Aristoteles (Ethic. 5, 10) das billige Recht *(τὸ ἐπιεικές)* die Korrektur des gesetzlichen (geschriebenen) Rechtes: *(ἐπανόρθωμα νομικοῦ δικαίου)*. Man vgl. S. Thom. 2, 2, q. 120, a. 1. Dem billigen Recht entspricht die Tugend der Billigkeit. S. oben S. 327.

[2] Diese Erklärung ergibt sich beispielsweise deutlich aus folgender Entscheidung der Kaiser Leo und Anthemius (L. 5 C. [6, 61]): Quia consequens est, ambiguas atque legum diversis interpretationibus titubantes causas benigne atque *naturalis iuris moderamine temperare*, non piget nos in praesenti quoque negotio . . . *aequitati*

Digitized by Google

Daß die römischen Juristen das ius aequum als wahres Recht neben dem ius civile anerkannten, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor[1].

§ 2. Das ius gentium.

Bei älteren Rechtslehrern begegnet uns fast immer neben dem ius naturale und ius positivum noch ein *ius gentium*, das eine Art Mittelglied zwischen Naturrecht und positivem Recht bildet. Wir müssen diesem ius gentium eine eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden, weil unseres Erachtens sehr viele unklare Ansichten darüber im Umlauf sind und dasselbe nicht selten als Waffe gegen den naturrechtlichen Bestand des Privateigentums benutzt wird. Denn sowohl Juristen als Theologen leiten vielfach das Privateigentum aus dem ius gentium ab. Dieses aber bezeichnen sie als einen Teil des positiven Rechtes. Die eingehendere Erörterung des ius gentium wird auch auf das Naturrecht helleres Licht werfen.

I. Das ius gentium bei den römischen Juristen.

In der römischen Juristensprache bedeutet das *ius gentium* jenen Teil des staatlichen (positiven) Rechtes, der notwendige Vernunftforderungen enthält und sich inhaltlich als Schlußfolgerung aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen herleiten läßt. Es gehört also sowohl zum positiven Recht als zum Naturrecht: zum positiven Recht, insofern es bei allen Völkern öffentlich anerkanntes Recht ist; zum Naturrecht, insofern es in notwendigen Schlußfolgerungen aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen besteht und somit auch unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung verpflichtet. Das ius gentium hat also einen doppelten Grund seiner Verpflichtung: sowohl das Naturgesetz als die menschliche Gesetzgebungsgewalt, da es wenigstens allgemeines Gewohnheitsrecht ist. Ein Beispiel möge dies erläutern. Alle positiven Gesetze verbieten den Diebstahl und Mord. Diese Verbote sind also auch positives menschliches Recht, aber sie verpflichten auch schon aus sich, weil sie Verbote des Naturgesetzes sind. Sie gehören also zum ius gentium. Im ius gentium begegnen sich sozusagen das Naturgesetz und das positive Gesetz, indem sie dasselbe gebieten und verbieten.

1. Das ius gentium wird von den römischen Juristen zum menschlichen, staatlichen Recht (Gesetz) gezählt. Dies erhellt schon daraus, daß sie das beim römischen Volke in öffentlicher Geltung stehende römische Recht in das ius gentium und ius civile einteilen. Das *ius civile* bedeutet das spezifisch römische Nationalrecht, das dem römischen Volke eigentümlich ist, nur für römische Bürger gilt und zur Hauptgrundlage das Zwölftafelrecht hat. Das *ius gentium* dagegen ist jener Teil des römischen Rechtes, der bei allen Völkern gilt. Es hat also auch positive Rechtskraft, insofern

convenientem Iuliani . . . opinionem sequi. Andere Stellen s. bei Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer I (1856), § 4 und § 61.

[1] Voigt a. a. O. § 62.

Digitized by Google

es in Rom öffentlich als Recht anerkannt und sanktioniert ist; aber es gilt auch schon durch das Naturgesetz und begegnet uns deshalb bei allen Völkern.

Geschichtlich entstand das ius gentium, insofern es römisches Recht ist, aus dem Peregrinenrecht, welches neben dem Zivilrecht allmählich aufkam, um den Verkehr der zahlreichen römischen Peregrinen unter sich und mit römischen Bürgern zu regeln. Dieses Peregrinenrecht entwickelte sich allmählich zu einem gemeinschaftlichen Recht aller im römischen Reiche rechtsfähigen Menschen und verschmolz endlich mit dem Zivilrecht, soweit dieses nicht verdrängt worden war, zum römischen Weltrecht. In diesem Rechte behielt man die Benennung ius civile und ius gentium bei. Ius gentium nannte man jenen Teil des römischen Rechtes, der in den Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft enthalten ist und bei allen Völkern gilt. Ius civile dagegen hießen die dem römischen Volke eigentümlichen Rechtsinstitutionen.

2. Obwohl aber das ius gentium positives Recht ist, so ist es doch seinem Inhalte nach im Naturgesetze enthalten. Es besteht in den Vernunftforderungen, die aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft sich notwendig ergeben und also auch zum Naturrecht gehören.

Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt sich aus den Eigenschaften, die dem ius gentium zugeschrieben werden. Es wird commune omnium hominum ius genannt, seine Grundlage ist die natürliche Vernunft: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, es findet sich überall: quod apud omnes gentes peraeque custoditur, quo omnes gentes utuntur, quod cum ipso genere humano proditum est.

Manchmal wird das ius gentium geradezu ius naturale genannt: Quasrundam rerum dominium nanciscimur *iure naturali, quod, sicut diximus, vocatur ius gentium*[1]. Von einer Erwerbsbedingung heißt es: Quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur et *iure gentium, i. e. iure naturali* id effici[2].

Das römische ius gentium umfaßt mithin inhaltlich einen Teil des Naturrechtes in unserem heutigen Sinne, und zwar jenen, der auch öffentlich anerkanntes und insofern positives menschliches Recht ist[3]. Kein Mensch wird daran zweifeln, daß die Verbote des Mordes und Diebstahls in unsern Strafgesetzbüchern zum positiven menschlichen Recht gehören. Damit ist nicht gesagt, daß sie bloß positives Recht seien. Sie sind vielmehr schon im Naturgesetz enthalten, aus dem sie sich als notwendige Schlußfolgerungen ergeben, und werden eben deshalb auch bei allen Völkern als einzuhaltende Rechtsordnung anerkannt[4].

---

[1] § 11 I. (2, 1).

[2] § 41 I. (2, 1). Für weitere Ausführungen vgl. Cathrein, Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin (Philos. Jahrbuch 1889, 373 ff).

[3] Wir führen noch folgende charakteristischen Worte Ciceros (De offic. 3, 5) an: Neque vero hoc solum *natura*, i. e. iure gentium ... constitutum est, und wiederum (De offic. 3, 17): Maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse voluerunt: quod civile, non idem continuo gentium; *quod autem gentium, idem civile esse debet.*

[4] Mit Recht sagt Sohm (Institutionen des römischen Rechts [1888] 41): „Ius gentium war der Teil des römischen Privatrechtes, welcher mit dem Privatrecht anderer

Digitized by Google

Das römiſche ius gentium iſt alſo nichts anderes als das *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν* des Ariſtoteles. Der große griechiſche Denker unterſcheidet, wie ſchon oben (S. 534) geſagt wurde, ein doppeltes im Staate geltendes (politiſches) Recht: das natürliche *(πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν)* und das geſetzliche Recht *(πολιτικὸν δίκαιον νομικόν)*. Jenes gilt gleichmäßig bei allen Völkern, und zwar nicht bloß deshalb, weil es der Staat zum Recht erhebt, ſondern auch unabhängig davon. Dieſes dagegen iſt bei verſchiedenen Völkern verſchieden, bezieht ſich auf an und für ſich ſittlich gleichgültige Dinge und wird erſt durch das Staatsgeſetz zum Recht. Das ſtaatliche Verbot des Mordes, Ehebruchs uſw. iſt zwar auch ſtaatliches Geſetz; es wird von der Staatsgewalt erlaſſen und ſanktioniert und iſt inſofern ein poſitives Geſetz. Aber die Handlungen, auf welche ſich dieſes Gebot bezieht, ſind ſchon durch das Naturgeſetz verboten, weil ſie ihrer Natur nach ſchlecht ſind. Daß in der Tat die römiſche Auffaſſung mit der Ariſtoteliſchen übereinſtimmt, zeigt die berühmte Stelle aus den Inſtitutionen des Gajus (Inst. I. § 1), die man faſt als eine freie Überſetzung der Ariſtoteliſchen Ausführungen anſehen kann, und die ſowohl in die Inſtitutionen Juſtinians als in die Pandekten aufgenommen wurde: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, *partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur:* nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est, vocaturque *ius civile* (das Ariſtoteliſche *δίκαιον νομικόν*), quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque *ius gentium,* quasi quo iure omnes utuntur. *Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.* Das ius gentium iſt alſo ein ius quo populus Romanus utitur und inſofern ein poſitives Recht.

3. Wie verhält ſich nun das ius gentium zum *ius naturale?* Bei den älteren römiſchen Juriſten bis auf Gajus einſchließlich erſcheint das ius naturale ungefähr in unſerem heutigen Sinne. Wir verſtehen unter Naturrecht ſämtliche Rechtsnormen und Inſtitutionen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von einem menſchlichen Gebot gelangt. Das ius gentium hat alſo bloß einen Teil des Naturrechtes zum Gegenſtand. Was zum ius gentium gehört, gehört auch zum Naturrecht, aber nicht umgekehrt. Denn das ius gentium enthält weder die ganz allgemeinen, abſtrakten Rechtsgrundſätze noch alle Schlußfolgerungen aus denſelben, ſondern nur ſolche, die ſich zu öffentlichen, ſtaatlichen Geſetzen eignen und tatſächlich wenigſtens durch Gewohnheit allgemeine Anerkennung fanden.

Erſt von Ulpian an tritt neben der genannten Bedeutung des Naturrechtes ſtets noch eine andere auf. Während noch Gajus alles im ius gentium Enthaltene als zum Naturrecht gehörig behandelt, erhält ſeit Ulpian das Naturrecht eine engere Bedeutung, ſo daß auch inhaltlich das ius gentium ſich

---

Völker . . . übereinſtimmte. Mit andern Worten: Ius gentium war derjenige Teil des römiſchen Rechtes, welcher ſchon den Römern als *ratio scripta*, als gemeingültiges und gemeinmenſchliches Recht erſchien."

Digitized by Google

vom ius naturale unterscheidet. Letzteres bezeichnet jetzt nur mehr jenen Teil der Rechtsgrundsätze und Rechtsinstitutionen, die sich unmittelbar und unabhängig von Vernunftschlüssen aus den Neigungen der menschlichen Natur ergeben und dem Gegenstande nach den Menschen und Tieren gemeinsam sind[1]. Was also der menschlichen Natur entspricht, wenn man sie absolut in sich betrachtet, gehört zum Naturrecht; was sich dagegen erst durch Schlußfolgerungen ergibt, die man unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen gewinnt, gehört zum ius gentium[2]. Während deshalb das ius naturale völlig unwandelbar ist[3], läßt das ius gentium gewisse Veränderungen zu.

Weil die beiden genannten Bedeutungen des ius naturale im corpus iuris civilis nicht immer scharf auseinandergehalten werden, so ist eine gewisse Unklarheit vorhanden, die zu manchen Streitfragen Veranlassung gegeben hat[4].

II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin.

Der hl. Thomas schließt sich in seiner Auffassung des ius gentium nach dem Vorgange Isidors von Sevilla[5] im wesentlichen den römischen Juristen an, auf die er sich wiederholt ausdrücklich beruft. Auch er versteht unter ius gentium jenen Teil des positiven Rechtes, der notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält und mithin eine doppelte Quelle seiner Verpflichtung hat.

Wir wollen aber diese Übereinstimmung mit den Ansichten der römischen Juristen aus den Worten des heiligen Lehrers selbst nachweisen, weil man

---

[1] Nach Cicero (De republ. 3, 8) scheint zuerst Pythagoras von einem den Tieren und Menschen gemeinsamen Recht gesprochen zu haben.

[2] Cf. pr. I. (1, 2): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium.... Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio, videmus enim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri. § 4 eod.: Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.

[3] L. 32 D. (50, 17): Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. L. 11 D. (1, 1): Id quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale.

[4] So viel geht aber aus den obigen Auseinandersetzungen mit voller Evidenz hervor, daß die römischen Juristen ein eigentliches Naturrecht annahmen, welches bei allen Völkern gilt, göttlichen Ursprungs und unwandelbar ist (§ 11 [1, 2]: Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, *divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*), welches über den Menschen steht und von ihnen nicht abgeschafft werden kann (L. 2, § 1 D. [7, 5]: Nec enim naturalis ratio auctoritate Senatus commutari potuit; § 3 I. [1, 15]: Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt; § 11 I. [3, 1]: Naturalia enim iura civilis ratio perimere non potest; L. 8 D. [4, 5]: Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest). Die großen römischen Juristen waren trotz ihrer Anerkennung der unumschränkten kaiserlichen Gewalt und des allen Römern eigenen Gemeinsinnes weit entfernt, in der Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für das öffentliche Wohl oder das Ansehen der Staatsgesetze zu erblicken.

[5] Etymolog. l. 5, c. 4—6.

Digitized by Google

sich speziell auf ihn als einen Begünstiger des Sozialismus berufen hat. Denn er behaupte, das Privateigentum sei iuris gentium, beruhe mithin auf positivem menschlichen Rechte und könne von den Menschen unter Umständen wieder abgeschafft werden.

1. Die von uns behauptete Erklärung des ius gentium gibt der hl. Thomas mit solcher Klarheit, daß man kaum begreift, wie andere Erklärungen aufkommen konnten. In der Summa theol. (1, 2, q. 95, a. 4) lehrt er ausdrücklich, das *ius gentium* gehöre zum positiven Recht oder zu den menschlichen Gesetzen. Denn er handelt dort von der Einteilung der menschlichen Gesetze und behauptet: Est de ratione *legis humanae*, quod sit derivata a lege naturae, . . . et secundum hoc dividitur *ius positivum* in *ius gentium* et *civile*.

Daran ist also kein Zweifel möglich: das ius gentium gehört nach dem hl. Thomas zu den menschlichen Gesetzen oder zum positiven Recht. Es fragt sich also nur noch, welchen Teil der positiven menschlichen Gesetze bildet das ius gentium? Darauf antwortet Thomas selbst, indem er zwei Arten von positiven menschlichen Gesetzen unterscheidet: die eine wird aus dem Naturgesetz hergeleitet durch Schlußfolgerung, und diese ist das *ius gentium;* die andere aber durch nähere Bestimmung, und diese ist das ius civile. Also das ius gentium ist jener Teil der menschlichen Gesetze, welcher notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält. Hören wir ihn selbst. Nachdem er behauptet, das positive menschliche Recht werde in das ius gentium und das ius civile eingeteilt, fährt er fort: Ad *ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis*, ut iustae emptiones et venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturae.

Höchstens könnte man noch zweifeln, ob der hl. Thomas von notwendigen Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetze rede. Aber daß es sich um solche notwendige Schlußfolgerungen handle, geht schon aus den Worten sine quibus homines ad invicem convivere non possunt hervor. Übrigens sind nach dem hl. Thomas alle wahren Schlußfolgerungen notwendig. Aus denselben Prämissen folgen auch immer dieselben Schlußfolgerungen[1].

2. Der hl. Thomas gebraucht das Wort Recht (ius) hauptsächlich in doppeltem Sinne: erstens im Sinne von Gesetz (Rechtsnorm) und zweitens im Sinne vom Gerechten (iustum) oder dem Gegenstand (Inhalt) des Rechtsgesetzes (Recht im ersten Sinne, S. 450 ff). Die letztere Bedeutung ist

[1] S. th. 1, 2, q. 95, a. 4: Est de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae . . . et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae. . . . Nam ad *ius gentium* pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale. . . . Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad *ius civile*, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Digitized by Google

nach dem hl. Thomas die ursprünglichere[1]. Aber auch in der ersteren redet er häufig von Recht[2].

Wir behaupten nun zweierlei; erstens: Wo der hl. Thomas von ius im Sinne von Gesetz redet, zählt er das ius gentium zum positiven menschlichen Recht; zweitens: Wo er von ius im Sinne von Gerechtem (iustum) spricht, zieht er das ius gentium zum ius (iustum) naturale und bezeichnet dasselbe als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz. Daraus ergibt sich von selbst die von uns vertretene Ansicht.

a) Im Sinne von Gesetz rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum positiven menschlichen Recht.

Beim Beweise dieser Behauptung brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da sie von den Gegnern zum Ausgangspunkt ihrer Erklärung genommen wird. Sie ergibt sich auch unmittelbar aus den klaren Worten, die wir soeben angeführt haben aus der Summa 1, 2, q. 95, a. 4. Man vergleiche noch daselbst 1, 2, q. 95, a. 2, wo dieselbe Behauptung wiederkehrt.

b) Im Sinne von *iustum* rechnet der hl. Thomas das *ius gentium* zum *ius (iustum) naturale.*

a) Den ersten Beweis für diese Behauptung liefert uns der Kommentar zur Nikomachischen Ethik[4]. Hier erklärt er die früher (S. 541) erwähnte Aristotelische Einteilung des *δίκαιον πολιτικόν* in das *δίκαιον φυσικόν* und *δίκαιον νομικόν*. Daß an dieser Stelle von ius im Sinne von iustum die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, weil Aristoteles nur davon handelt und der hl. Thomas es mehrmals ausdrücklich sagt.

Zu welchem Recht im Sinne von iustum zählt nun der hl. Thomas das ius gentium? Zum *iustum naturale* des Aristoteles. Unter ius naturale versteht er mit dem Stagiriten das iustum, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem. . . . Quod quidem contingit, eo quod *natura,* quae est huius iusti *causa,* eadem est upud omnes. . . . Iustum naturale non consistit in videri et non videri, i. e. non oritur *ex aliqua opinione humana, sed natura.* Dieses ius naturale des Aristoteles teilt nun Thomas in das ius naturale et gentium der Juristen. Naturrecht (iustum naturale) ist dasjenige, so führt er aus, wozu die Natur den Menschen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menschen unterscheiden, eine tierische und eine vernünftige; jene ist ihm mit den Tieren gemeinsam, diese bildet seine besondere Auszeichnung. Die Juristen nennen aber nur dasjenige Naturrecht (ius naturale), was sich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam ist. Dasjenige Recht hingegen, das aus der menschlichen Natur folgt, insofern sie vernünftig ist, nennen sie ius gentium, weil es bei allen Völkern im Gebrauch ist, wie z. B., daß man die Verträge halten solle, daß die Gesandten bei den Feinden sicher seien u. ä.

---

[1] S. th. 2, 2, q. 57, a. 1 ad 1: Nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam *rem iustam.*

[2] In 4 dist. 33, q. 1, a. 1: Naturalis conceptio est ei indita . . . quae *lex naturalis vel ius naturale dicitur.*

[3] In V. Ethic. Nicom. l. 12.

Digitized by Google

Beide Arten von Recht begreift hier Aristoteles unter dem Naturrecht (*δίκαιον φυσικόν*)[1].

Also das *ius gentium* gehört zum Aristotelischen Naturrecht, welches überall dieselbe Kraft besitzt und nicht aus menschlicher Meinung, sondern aus der Natur des Menschen stammt!

Auch die Beispiele, durch die das ius gentium erläutert wird, sind bezeichnend. Wer möchte leugnen, daß die Grundsätze: Man soll die Verträge halten, man soll nicht stehlen, zum Naturrecht in unserem heutigen Sinne gehören? Nun werden aber beide vom hl. Thomas ausdrücklich zum ius gentium gerechnet[2]. Also gehört das ius gentium zum iustum naturale.

Endlich behauptet er ausdrücklich, das ius gentium bestehe in Schlußfolgerungen aus den höchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftgrundsätzen, und zwar in Schlußfolgerungen, die jenen Grundsätzen nahestehen (propinqua his) und deshalb immer und überall gültig seien, während das ius civile oder legale nur nähere Bestimmungen dessen umfasse, was im Naturgesetz bloß im allgemeinen enthalten sei. Nun aber seien alle Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht auch zum Naturrecht zu zählen[3].

β) den zweiten Beweis entnehmen wir dem Teil der Theologischen Summa, wo er eingehend den Unterschied zwischen ius naturale und positivum erklärt[4]. Auch hier ist von ius im Sinne von *iustum* die Rede. Um daran keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklärt der hl. Thomas gleich beim Beginne seiner Erörterungen, das ius durch den Beisatz *sive iustum*. Dieses ius oder iustum teilt er mit Berufung auf Aristoteles in das ius oder iustum naturale et positivum. Und zu welchem Teile rechnet er das ius gentium? Wiederum zum *ius naturale* im Sinne des Aristoteles, fügt aber auch hier die Bemerkung bei, dieses iustum habe einen weiteren Umfang als das ius naturale der römischen Juristen; denn diese verständen unter ius naturale nur jenen Teil, der sich aus der Natur des Menschen, absolut betrachtet, ergebe, und zwar insofern sie uns mit den Tieren gemeinsam sei.

---

[1] Ebd.: Iustum naturale est, ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine *duplex natura*. Una quidem secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem est natura hominis, prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. *Iuristae* autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scil. ut homo est rationale animal, vocant iuristae *ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda* et quod legati sint apud hostes tuti et alia huiusmodi. *Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur.*

[2] Ebd.

[3] Ebd. Praemissis enim exsistentibus, necesse est conclusionem esse . . . et ideo necesse est quod *quidquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio, est iustum naturale;* sicut ex hoc quod est nulli iniuste nocendum, *sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet.*

[4] S. th. 2, 2, q. 57, a. 2 et 3.

Digitized by Google

Außerdem gebe es aber vieles, was dem Menschen als Menschen Recht sei und deshalb von der natürlichen Vernunft durch Schließen erkannt und vorgeschrieben werde. Dieser Teil des natürlichen Rechtes heiße bei den Juristen ius gentium[1].

γ) In Übereinstimmung mit den angeführten Stellen lehrt der hl. Thomas auch im Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus, daß das ius naturale im strengsten Sinne nicht alles umfasse, was die natürliche Vernunft vorschreibt, was also zum Naturgesetz gehört, sondern bloß dasjenige, was seinem Gegenstande (der Materie) nach dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sei[2].

3. Fragen wir, wie der hl. Thomas das ius gentium bald zum Naturrecht bald zum positiven Recht zählen könne, so erklärt sich das in unserer Ansicht von selbst. Eben weil das ius gentium jener Teil des positiven Rechtes ist, welcher notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält, kann es bald zum positiven bald zum natürlichen Recht gezogen werden.

Bestätigen wir das Gesagte noch durch eine Stelle. Alle menschlichen Gesetze, so führt er in der Summa (1, 2, q. 95, a. 2) aus, müssen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet werden. Es gibt aber eine doppelte Art von Ableitung aus dem Naturgesetz: die eine besteht in einer Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz und die andere in einer näheren Bestimmung dessen, was nur allgemein und unbestimmt im Naturgesetz enthalten ist. So ist es z. B. ein Naturgesetz, man solle niemand Übles zufügen. Daraus läßt sich durch Schlußfolgerung der Satz herleiten, man solle nicht töten. Ebenso ist es ein Naturgesetz, man solle den Bösewicht be-

---

[1] S. th. 2, 2, q. 57, a. 3: *Ius sive iustum naturale* est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere *dupliciter* (also beide Arten gehören zum ius sive iustum naturale!): *uno* modo secundum *absolutam* sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet.... Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit. c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur *naturale secundum primum* modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto (d. h. vom Naturrecht in diesem engeren Sinne) recedit *ius gentium*, ut Iurisconsultus dicit lib. 1 ff de iust. et iur., quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et *ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat.* Et ideo dicit Caius Iurisconsultus lib. 9 (?) ff eod.: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium.

[2] In 4 dist. 33, q. 1, a. 1 ad 4: Strictissimo modo accipiendo *ius naturale*, illa quae ad homines tantum pertinent, *etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de iure naturali*, sed illa tantum, quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio: scil. ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.

Digitized by Google

strafen; aber welche Art von Strafe man über ihn verhängen solle, sagt das Naturgesetz nicht; dieses muß erst von der zuständigen Autorität näher bestimmt werden.

Das positive menschliche Recht enthält nun sowohl Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz als nähere Bestimmungen desselben. Die Schlußfolgerungen aber gelten nicht bloß infolge des positiven Gesetzes, sondern auch schon durch das Naturgesetz. Die näheren Bestimmungen des Naturgesetzes dagegen gelten erst infolge des positiven Gesetzes, haben also von ihm alle ihre Rechtskraft[1]. Jene bilden das ius gentium, diese das ius civile.

4. Gehört aber jede Schlußfolgerung aus den Prinzipien des Naturgesetzes zum ius gentium? Nein. Das ius gentium ist ja menschliches Gesetz. Solange z. B. jemand allein für sich eine Schlußfolgerung aus dem Naturgesetze zieht, haben wir kein ius gentium. Manches ist im Naturgesetz enthalten, was nicht zum ius gentium gehört. So ist es z. B. eine Forderung des Naturgesetzes, daß die rechtmäßig eingegangene Ehe als unauflöslich anzusehen sei. Trotzdem gehört diese Forderung nicht zum ius gentium, weil sie tatsächlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Zum ius gentium wird eben eine Schlußfolgerung aus dem Naturrecht erst dann, wenn sie allgemein oder nahezu allgemein gezogen und so durch allgemeine Übung zum öffentlich anerkannten Rechtsgrundsatz oder zu einer allgemein angenommenen Rechtsinstitution wird.

III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern.

1. Bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint die eben dargelegte Erklärung des ius gentium, wonach dieses inhaltlich einen Teil des ius naturale bildet, wenigstens bei den Juristen die allgemeine gewesen zu sein. So bezeugt beispielsweise Fr. Suarez[2]. Unter den Theologen herrschte bis gegen das Ende desselben Jahrhunderts die größte Meinungsverschiedenheit über das Wesen des ius gentium[3].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 95, a. 2: Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est *non esse occidendum* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum;* quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturalis habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. *Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita.* Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. (Man beachte, daß sich dieses auf das Gesetz *non esse occidendum* bezieht). Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent. Man vgl. S. th. 2, 2, q. 60, a. 5.

[2] De Leg. 2, c. 17, n. 3: Iurisperiti ergo *communiter* distinguunt ius naturale a iure gentium in hoc, quod ius naturale est commune brutis etiam animantibus, ius autem gentium est proprium hominum . . . n. 4: Iuxta hanc sententiam . . . lex naturalis subdistinguitur in naturalem communem omnibus animantibus . . . et legem naturalem propriam hominum, quae ius gentium appellata est. Auch Kardinal de Lugo (De iustit. et iur. disp. 6, sect. 1, n. 5) erklärt das römische Recht in diesem Sinne.

[3] Die verschiedenen Ansichten finden sich aufgezählt bei Suarez a. a. O. c. 17 et 18.

Digitized by Google

Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an aber faßt man unter den Theologen ziemlich allgemein das ius gentium auf als ein Mittelglied zwischen dem ius naturale und dem ius civile. Unter Naturrecht (ius naturale) verstand man alle Gebote, die im Naturgesetz enthalten sind bzw. sich als notwendige Schlußfolgerungen aus ihm herleiten lassen. Unter bürgerlichem Recht (ius civile) dagegen verstand man jene staatlichen Gesetze, die auf völlig freiem Erlaß des Gesetzgebers beruhten; unter *ius gentium* endlich jene menschlichen Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin notwendige Folgerungen aus dem Naturgesetz bilden, aber doch so angemessen, vernünftig und der Natur entsprechend sind, daß fast allgemein alle Völker durch Gewohnheit dieselben eingeführt haben. Man kann also das ius gentium auch als Folgerungen aus dem Naturgesetz ansehen; aber es sind einerseits nicht einfachhin willkürliche und anderseits auch nicht einfachhin notwendige Folgerungen. Deshalb ist auch kein Widerspruch darin, daß dieselben bei dem einen oder andern Volk nicht anerkannt sind oder allmählich wieder außer Gebrauch kommen.

2. Dieses *ius gentium* unterscheidet sich also vom Naturrecht mehrfach: a) durch den Gegenstand. Denn seine Vorschriften sind nicht einfachhin notwendige Vernunftforderungen, sondern sehr angemessene, nützliche Regeln. b) Durch den Zweck, insofern das Naturrecht vorschreibt, was zum Gesellschaftsleben vernünftiger Wesen notwendig ist, während das ius gentium über dieses Maß hinaus einen höheren Grad der Wohlfahrt anstrebt. c) Durch die Eigenschaften. Das Naturrecht ist unveränderlich und allgemein, und wenn es irgendwo nicht befolgt wird, geschieht dies bloß infolge eines Irrtums. Das ius gentium ist nicht einfachhin notwendig und kann deshalb durch entgegenstehende Gewohnheit abgeändert oder teilweise abgeschafft werden. d) Durch das unmittelbare Prinzip der Verpflichtung. Das Naturrecht ist unmittelbar göttliches Gesetz, das in jedes Menschen Herz geschrieben ist. Das ius gentium hat seine Verpflichtung unmittelbar von den Menschen, die es durch Übung eingeführt haben; es ist also positives menschliches Gesetz. e) Durch die Entstehungsweise. Weil das Naturgesetz jedem Menschen in seinen allgemeinsten Zügen in die Seele geschrieben ist, verpflichtet es auch jeden Menschen vom ersten Augenblick seines Lebens, soweit er der Verpflichtung fähig ist, bis zum letzten. Das ius gentium entsteht erst durch allgemeine Übung; es ist wesentlich Gewohnheitsrecht und gilt nur dort, wo die Gewohnheit besteht[1].

Vom rein positiven, staatlichen Gesetz unterscheidet sich das ius gentium erstens dadurch, daß es wesentlich Gewohnheitsrecht ist, jenes aber nicht. Ferner ist es fast allen Völkern gemeinsam, während im rein staatlichen Recht die einzelnen Völker voneinander abweichen. Endlich ist es viel unveränderlicher als das rein positive Staatsrecht.

3. Es ist kein Zweifel, daß es ein ius gentium in der genannten Bedeutung gibt; aber dasselbe gehört zum ius civile im Sinne des hl. Thoma-

[1] Vgl. Suarez, De Leg. 2, c. 19; Schwarz, Institutiones iuris univers. naturae et gent. (1743) p. I, tit. 2, p. 178.

Digitized by Google

oder zum positiven Recht im engeren Sinne, d. h. zu jenem Recht, das erst durch das menschliche Gesetz zum Rechte wird. Man kann ja in diesem positiven Recht wiederum zwei Teile unterscheiden: einen, der völlig von der Willkür der einzelnen Völker bzw. ihrer Regenten abhängt, und einen andern, der ziemlich allgemein bei allen Völkern durch Gewohnheit eingeführt ist, weil er der Natur des Menschen sehr entspricht, ohne schon durch das Naturgesetz geboten oder verboten zu sein. Diesen Teil *kann* man ius gentium nennen. Aber für die prinzipielle Erfassung des Rechtes ist damit wenig gewonnen. Auch hat diese Einteilung geringe praktische Bedeutung, wenigstens was den *inneren Verkehr* der Angehörigen eines und desselben Staates betrifft. Fragt man nach konkreten Beispielen des ius gentium in diesem neueren Sinne, so herrscht gewöhnlich große Verlegenheit. Eine größere Bedeutung besitzt dieses ius gentium im *internationalen Recht*, da hier die Übung und Gewohnheit wegen Mangels einer gemeinsamen menschlichen Autorität einen weiteren Spielraum hat.

Siebtes Kapitel.

Vom subjektiven Recht im besondern.

§ 1. Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses.

Recht im subjektiven Sinne bedeutet ein moralisches, gesetzlich gewährleistetes *Können* oder *Dürfen*, oder eine Art Vollmacht auf irgend etwas. Wir definierten deshalb das Recht (S. 454) als eine *moralische Befugnis, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern.*

Da dem Rechte des einen immer von seiten anderer eine Rechtspflicht entspricht, so entsteht ein *Rechtsverhältnis*. Wenn Petrus von Paulus 100 Taler zu fordern das Recht hat, so besteht zwischen beiden ein Rechtsverhältnis. Im Rechtsverhältnis lassen sich wie in jedem Verhältnis vier Bestandteile unterscheiden: der Träger, der Gegenstand, der Titel und der Terminus des Rechtes. *Träger* (Subjekt) des Rechtes ist derjenige, der ein Recht besitzt; *Gegenstand* (Objekt) des Rechtes ist das Gut oder die Sache (im weitesten Sinne), auf die sich das Recht erstreckt; der *Rechtstitel* ist der Grund, auf den sich das Recht stützt; der *Rechtsterminus* endlich ist die Person, welche die dem Rechte entsprechende Pflicht (Rechtspflicht) hat. In dem angeführten Beispiel ist Petrus der Rechtsträger, Paulus der Rechtsterminus, die 100 Taler der Gegenstand des Rechtes; der Rechtstitel ist die Tatsache, auf die gestützt Petrus die 100 Taler von Paulus zu verlangen befugt ist. Diese Tatsache kann ein Versprechen des Paulus, ein gemachtes Darlehen oder ein Kaufvertrag u. dgl. sein.

Im *Rechtstitel* müssen wir wieder zwei Momente unterscheiden: *erstens* die *Tatsache*, kraft deren jemand eine Sache als die *seinige*, d. h. zu seiner ausschließlichen Verfügung bestimmte, bezeichnen kann. Hat jemand ein Haus selbst für sich gebaut oder von einem andern gekauft, so ist im ersteren Falle die Arbeit, im letzteren der Kaufvertrag der unmittelbare Rechtstitel, auf

Digitized by Google

den gestützt er das Haus sein nennen und mit Ausschluß anderer darüber verfügen kann.

Aber die Arbeit oder der Kaufvertrag ist an sich nur eine materielle Tatsache, die nicht aus sich allein, sondern nur in Verbindung mit einem Rechtsgesetz, welches die andern zu achten verpflichtet sind, ein wahres Recht begründen kann. Deshalb schließt der Rechtstitel als zweites Moment einen allgemeinen Rechtsgrundsatz ein oder setzt denselben wenigstens voraus. Der Rechtsgrundsatz in unserem Fall ist das Gesetz, daß man jedem das als das Seinige zuerkenne und gebe, was er durch rechtmäßige Arbeit oder Vertrag sich erworben, weil sonst ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Menschen nicht bestehen könnte.

Man kann deshalb die Rechtsbefugnis als eine Art wenigstens virtueller Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ansehen, dessen Obersatz ein allgemeiner Rechtssatz, der Untersatz aber eine bestimmte konkrete Tatsache ist. Beide Vordersätze zusammen bilden den vollen Rechtstitel. Gewöhnlich nennt man jedoch bloß die konkrete Tatsache Rechtstitel, weil der allgemeine Rechtsgrundsatz als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

§ 2. Einteilung der Rechtsbefugnisse.

1. Das subjektive Recht wird zunächst eingeteilt in das Recht im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Dem Rechte im eigentlichen Sinne entspricht eine Pflicht der Gerechtigkeit, das Recht im uneigentlichen Sinne dagegen ist ein Anspruch, dem keine Pflicht der Gerechtigkeit, sondern bloß eine Pflicht der Liebe, Dankbarkeit oder Billigkeit entspricht.

2. Je nach den verschiedenen Arten von Gerechtigkeit unterscheidet man auch verschiedene Arten von subjektivem Recht, besonders: a) das der legalen Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae legalis) des öffentlichen Gemeinwesens, das zum öffentlichen Wohl Notwendige von den Gliedern zu verlangen. Der Rechtspflicht der einzelnen Glieder, dem Gemeinwesen das Notwendige zu leisten, entspricht das Recht der Gesamtheit, das zum öffentlichen Wohle Notwendige zu fordern. Aus diesem Recht fließt die Jurisdiktionsgewalt (ius iurisdictionis), d. h. das Recht der Obrigkeit, das zum Gemeinwohl Notwendige anzuordnen und von den Untergebenen hierin Gehorsam zu verlangen. b) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae commutativae [1]), kraft dessen jedes Glied der menschlichen Gesellschaft von den andern verlangen kann, daß sie ihm das Seinige, d. h. zu seinem Privatinteresse Bestimmte, geben. c) Das der austeilenden Gerechtigkeit entsprechende Recht (ius iustitiae distributivae), d. h. das Recht der Glieder der Gesellschaft auf Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten unter verhältnismäßiger Berücksichtigung der Verdienste und Kräfte der einzelnen.

Alle drei Rechte sind, wie schon bemerkt, Rechte im eigentlichen Sinne, die nicht ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschädigt werden können. Im voll-

[1] Von manchen Scholastikern wird dieses Recht auch *ius proprietatis* im weiteren Sinne genannt. Im engeren Sinne bedeutet das ius proprietatis das Eigentumsrecht an vermögenswerten Dingen.

Digitized by Google

kommensten Sinne kommt aber der Rechtscharakter nur dem Rechte zu, welches der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht (S. 451); denn Recht und Rechtspflicht bedingen sich gegenseitig. Nun ist aber nur die ausgleichende Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit (S. 321).

3. Die eigentlichen Rechte können *erzwingbar* und *nicht erzwingbar* sein. Nichterzwingbare Rechte sind jene, welche der austeilenden Gerechtigkeit entsprechen, die übrigen sind erzwingbar. Die letzteren werden deshalb auch *vollkommene*, die ersteren *unvollkommene* Rechte genannt. Der Grund, warum die letzteren Rechte nicht erzwingbar sind, ist nicht, weil ihnen nicht eine wahre Rechtspflicht entspricht, sondern weil die Erzwingbarkeit sich nach den Anforderungen des gesicherten und geordneten Zusammenlebens aller richtet und dieses nicht zuläßt, daß der Untergebene der rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber Zwang in Anwendung bringe (S. 466).

4. Wie das objektive Recht, so kann man auch die subjektiven Rechte einteilen in *öffentliche* und *private*. *Öffentliche* Rechte sind die der legalen Gerechtigkeit entsprechenden Rechte der Gesamtheit auf das zum öffentlichen Wohl Notwendige. *Private* Rechte sind diejenigen, welche der ausgleichenden und austeilenden Gerechtigkeit entsprechen. Die öffentlichen Rechte beziehen sich unmittelbar auf das *öffentliche* Wohl, die Privatrechte auf das *Privatinteresse*.

5. Man unterscheidet ferner *unveräußerliche* und *veräußerliche*, *angeborne* und *erworbene* Rechte. *Unveräußerlich* werden jene Rechte genannt, auf welche das Individuum nicht nach seinem Belieben verzichten kann, weil sie ihm zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe unentbehrlich sind; *angeboren* jene, die mit dem Dasein von selbst gegeben sind, wie z. B. das Recht auf das Leben, auf die freie Erfüllung seiner Pflichten usw. Alle unveräußerlichen Rechte sind angeborne, aber nicht umgekehrt. Das Recht, Eigentum zu erwerben, ist ein angebornes, und doch kann sich der Mensch desselben unter bestimmten Voraussetzungen entäußern.

6. Mit der vorigen Unterscheidung hängt innig zusammen die Unterscheidung von *natürlichen* und *positiven* Rechten. Die *natürlichen* Rechte kommen dem Menschen kraft des natürlichen Sittengesetzes zu; die *positiven* dagegen kraft eines positiven Gesetzes oder durch den freien Willen Gottes oder der Menschen. Die positiven Rechte können wieder je nach ihrer unmittelbaren Quelle göttliche oder menschliche sein. Die natürlichen Rechte stützen sich auf natürliche Verhältnisse und sind unter Voraussetzung gewisser Bedingungen und Umstände vom Willen der Menschen unabhängig, wie z. B. die Herrschaft des Ehemannes über seine Frau, die Gewalt des Vaters über seine Kinder, das Recht der Obrigkeit, zu befehlen, das Recht des Menschen auf seinen guten Ruf u. dgl. Die *positiven* Rechte dagegen wurzeln im freien Willen und können deshalb auch, ohne daß sich die Umstände ändern, von denen aufgehoben oder geändert werden, welche sie begründet haben; z. B. das Recht, das ich durch Kauf auf dieses oder jenes Gut erworben habe u. dgl.

Andere wollen bloß jene Rechte als *positive* im Unterschied zu den natürlichen gelten lassen, die unmittelbar aus dem positiven Gesetz oder dem freien Willen Gottes stammen. Danach wären also alle Rechte, welche die

Digitized by Google

Menschen unabhängig vom positiven Gesetze durch Verträge oder Testamente u. dgl. begründen, natürliche Rechte, wenigstens mittelbar und hypothetisch. So z. B. wäre das Recht, das Deutschland auf Kiautschou erworben, ein natürliches zu nennen, ebenso das Recht, das jemand auf Grund eines Kaufes oder einer Schenkung an einem Hause hat. Das verstößt jedenfalls gegen die herkömmliche Redeweise. Es gäbe dann auch keine positiven Rechte zwischen den verschiedenen Nationen; denn solche Rechte können nur durch freie Verträge und nicht durch Gesetze entstehen. Endlich setzt diese Ansicht voraus, die freien Verträge seien nicht die unmittelbare Ursache der durch sie entstehenden Rechte, sondern bloße Bedingung, unter denen Rechte entstehen. Das ist aber nicht richtig. Wenn jemand, der ein Haus gekauft hat, gefragt wird, warum das Haus ihm gehöre, antwortet er mit Recht, weil er es gekauft habe.

7. Die Rechte, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen und in ihrer Gesamtheit das eigentliche Privatrecht im subjektiven Sinne ausmachen, werden nach ihrem Gegenstand eingeteilt in Vermögensrechte und Nichtvermögens-(Personen-)rechte[1].

Die Vermögensrechte beziehen sich auf einen Gegenstand, der einen Vermögens- oder Geldeswert hat und sich in Geld abschätzen läßt. Der Gegenstand der Nichtvermögens- oder Personenrechte dagegen hat aus sich und unmittelbar keinen Geldes- oder Vermögenswert, sondern ist ein Gut höherer Art, welches entweder als Bestandteil zu unserer Person gehört (Gesundheit, Freiheit) oder unser geistiges und leibliches Wohl betrifft (Ehre, guter Ruf, Eheverhältnisse).

a) Die Nichtvermögens- oder Personenrechte werden wieder eingeteilt in rein persönliche (Persönlichkeits-) Rechte und Familienrechte.

Die rein persönlichen Rechte kommen dem einzelnen als Person, unabhängig von besondern gesellschaftlichen Beziehungen zu, so z. B. das Recht auf das Leben, auf die physische und sittliche Unversehrtheit des Leibes, auf die Freiheit, die Entfaltung der Kräfte, auf Ehre und guten Ruf.

Die Familienrechte sind Privatrechte, die dem einzelnen in seinem Verhältnis zur Familie zukommen, z. B. das Recht der Ehegatten auf das Zusammenleben, auf die Erfüllung der ehelichen Pflichten, der Eltern auf die Erziehung der Kinder. Soweit auch in der Familie vermögensrechtliche Elemente vorkommen, werden sie zum Vermögensrecht gezogen.

b) Die Privatrechte werden ferner eingeteilt in Sachenrechte (dingliche Rechte, iura in re) und Forderungsrechte (iura ad rem). Sachenrechte sind jene, die sich unmittelbar auf eine schon vorhandene Sache (im weitesten Sinne dieses Wortes) beziehen, so daß wir dieselbe irgendwie als die unserige behandeln und von jedermann beanspruchen können. Forderungsrechte dagegen sind solche, welche sich nicht unmittelbar auf eine Sache selbst, sondern

[1] Es ist deshalb unseres Erachtens unrichtig, wenn Neuere das Privatrecht als identisch mit dem Vermögensrecht ansehen. Privatrechte sind solche, die unmittelbar dem Interesse des einzelnen andern Gliedern der Gesellschaft gegenüber dienen sollen. Zu diesen gehören aber auch die Personenrechte.

Digitized by Google

auf eine Leistung beziehen[1]. Vermöge des Sachenrechtes ist eine Sache schon die unserige, vermöge des Forderungsrechtes können wir verlangen, daß jemand eine Sache zur unserigen mache. Das Forderungsrecht ist also der Weg zum dinglichen Recht. Durch das Forderungsrecht entsteht ein Schuldverhältnis zwischen zwei oder mehreren Personen. Der Gläubiger hat das Recht, eine Leistung zu fordern, der Schuldner die Pflicht, sie zu bewirken.

Bei den neueren Rechtslehrern werden vielfach nur die Vermögensrechte in dingliche Rechte (Sachenrechte) und Forderungsrechte (Schuldverhältnisse oder Obligationen) eingeteilt, doch hindert nichts, diese Einteilung auf alle Privatrechte auszudehnen. So ist das Recht, das jeder auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder hat, ein ius in re, dagegen das Recht auf die ihm gebührende Ehrenbezeigung, auf die eheliche Pflicht seitens des Ehegatten ein ius ad rem.

Den Sachenrechten entsprechen nur negative Pflichten (Verbote), d. h. sie verbieten den andern, uns im freien Gebrauch unserer Sachen zu hindern; den Forderungsrechten dagegen auch positive Pflichten. Die Forderungsrechte sind relative, d. h. sie beziehen sich nur auf bestimmte Personen, die uns verpflichtet sind; die dinglichen Rechte dagegen absolute, die man gegen jeden hat.

8. Die Sachenrechte an vermögenswerten Dingen werden unterschieden in das Eigentumsrecht und die Rechte an fremder Sache (iura in re aliena).

Das Eigentumsrecht im strengen Sinne ist das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind[2]. Dem vollen Eigentumsrecht ist es wesentlich, daß es aus sich und seinem Inhalte nach unbeschränkt sei, doch kann es von außen her aus Rücksichten des öffentlichen Wohles Schranken unterliegen. Sobald aber diese Schranken wegfallen, stellt sich das vollkommene Eigentumsrecht von selbst wieder her.

Das genannte ist das Eigentumsrecht einfachhin oder im strengen Sinn. Daneben gibt es ein unvollkommenes und beschränktes Eigentumsrecht. Unvollkommen ist unser Eigentumsrecht an einer Sache dann, wenn andere ebenfalls Verfügungsrechte über dieselbe Sache haben, jedoch untergeordnete. Wenn z. B. jemand das Verfügungsrecht über die Substanz der Sache hat, ein anderer aber das Nutznießungsrecht, so wird der erstere Eigentümer genannt, nicht der letztere. Denn das erstere Recht ist das höhere, dem sich das letztere unterzuordnen hat. Eigentümer ist also derjenige, dem

---

[1] Von manchen werden die Forderungsrechte auch persönliche Rechte genannt.

[2] Ius perfecte disponendi de re, nisi lege prohibeatur. Vgl. de Lugo, De iustit. et iure disp. 2, sect. 1, n. 8. Dem vollkommenen Eigentumsrecht widerspricht es, daß neben dem Eigentümer noch ein anderer irgend ein eigentliches Recht an der Sache habe, so daß der Eigentümer durch bloßes Verfügen über seine Sache die ausgleichende Gerechtigkeit verletzen könnte. Andere Schranken widersprechen aber dem vollkommenen Eigentumsrecht nicht. Es duldet bloß keinen Mitberechtigten an derselben Sache.

Digitized by Google

wenigstens das höchste menschliche Verfügungsrecht über eine Sache zum eigenen Nutzen zukommt.

Die Rechte an fremder Sache sind Rechte, welche uns an einer Sache zustehen, an welcher andere höhere Rechte besitzen. Man kann dieselben als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Zu diesen Rechten an fremder Sache gehören die verschiedenen Arten von Servituten, das Pfandrecht usw., von denen im speziellen Teile zu handeln ist.

9. Die vermögenswerten Forderungsrechte (Obligationen oder Schuldverhältnisse) sind Rechte auf vermögenswerte Leistungen von seiten einer oder mehrerer bestimmter Personen. Je nachdem die Leistungspflicht des Schuldners sich auf einen Vertrag oder ein (bewußt oder unbewußt) rechtswidriges Verhalten gründet, unterscheidet man Vertrags- oder Deliktsobligationen (Quasi-Deliktsobligationen). Die ersteren entstehen durch den Willen des Schuldners, die letzteren gegen denselben.

10. Das Erbrecht könnte, streng genommen, zu den Vermögensrechten gezogen werden. Andere behandeln es im Familienrecht wegen der innigen Beziehungen, in denen es zur Familie steht. Gewöhnlich wird es jedoch wegen seiner mannigfachen Eigentümlichkeiten sowohl vom Familienrecht als vom Vermögensrecht getrennt und selbständig behandelt.

§ 3. Von der Pflicht.

1. Da dem Recht immer eine Pflicht entspricht, so kann es nicht vollständig begriffen werden ohne Einblick in das Wesen der Pflicht. Was ist Pflicht?

Spricht man von Pflicht rein abstrakt und ohne näheren Beisatz, so versteht man darunter die Verpflichtung zu irgend einer Handlung oder Unterlassung. In diesem Sinne redet man vom Handeln aus Pflicht. Nennt man aber konkret irgend etwas seine Pflicht, so versteht man darunter die Handlung oder Unterlassung selbst, zu der man verpflichtet ist. In diesem Sinne behauptet man, jemand sei pflichttreu, d. h. erfülle treu das, wozu er verpflichtet ist.

Da von der Pflicht im Sinne von Verpflichtung schon früher ausführlich gehandelt wurde (S. 352 ff), so bleibt uns nur die Pflicht im zweiten Sinne zu erörtern übrig.

Pflicht, sittliche Pflicht und Gewissenspflicht besagen dasselbe. Von einer Pflicht reden, die keine sittliche oder keine Gewissenspflicht wäre, hieße von einem runden Viereck reden. Nur deshalb dürfen wir um keines irdischen Vorteiles willen unsere Pflicht übertreten, weil dies gegen das Gewissen, mithin gegen Gottes Gebot verstößt und sündhaft ist. Nur ein vernünftiges Wesen ist der Pflicht fähig. Denn sie ist der Ausfluß eines Gesetzes, und nur einem vernünftigen, freien Wesen kann ein eigentliches Gesetz auferlegt werden.

2. Die Pflichten werden eingeteilt in natürliche und positive, je nachdem sie unmittelbar aus dem Naturgesetz oder einer positiven Quelle fließen.

Digitized by Google

Verbietet das Gesetz eine Handlung, so haben wir eine negative Pflicht, d. h. die Pflicht zu einer Unterlassung; gebietet es eine Handlung, so ist die Pflicht eine affirmative. Die affirmative Pflicht wird auch oft positive Pflicht genannt.

Je nach der Verschiedenheit der Personen, auf die sich die Pflicht bezieht, unterscheidet man Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Unter dem Nächsten wird hier jeder Nebenmensch verstanden. Man unterscheidet ferner absolute und hypothetische oder bedingte Pflichten. Die absoluten Pflichten ergeben sich notwendig aus dem Wesen des Menschen und sind daher allen Menschen unter allen Umständen gemeinsam, z. B. die Pflicht der Gottesverehrung, die Pflicht, dem Gewissen zu folgen. Auch die vom Naturgesetz auferlegten negativen Pflichten sind absolute Pflichten. Die hypothetischen Pflichten treten nur unter bestimmten Voraussetzungen ein, z. B. die Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Unterscheidung der Pflichten in juridische und nicht juridische Pflichten (Rechtspflichten und rein ethische Pflichten, reine Gewissenspflichten). Rechtspflichten sind diejenigen, die uns durch ein Rechtsgesetz auferlegt werden und denen von seiten derjenigen, gegen welche die Pflicht vorhanden ist, ein eigentliches Recht entspricht. Sie können nicht übertreten werden ohne Rechtsverletzung und umfassen alles, was die Tugend der Gerechtigkeit vorschreibt. Nur darf man unter Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende Gerechtigkeit verstehen.

Nicht juridische Pflichten sind solche, denen kein eigentliches Recht entspricht, deren Übertretung mithin noch keine Rechtsverletzung enthält. Dazu gehören die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Pflichten der Nächstenliebe, Dankbarkeit, Bescheidenheit u. dgl. Dieselben werden nicht selten rein ethische Pflichten genannt. Doch ist dieser erst durch die Kantische Schule aufgekommene Ausdruck sehr mißverständlich, weil er den Gedanken nahelegt, die Rechtspflichten seien in geringerem Grade sittliche Pflichten als die übrigen, oder sie enthielten ein Element, das mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen habe. Das ist aber nicht richtig. Man könnte der Rechtspflicht bloß aus einem doppelten Grund den Charakter der vollkommenen ethischen Pflicht bestreiten. Erstens, weil sie auf eine äußere, materielle Leistung gerichtet ist. Das gilt aber auch von vielen Pflichten, die von allen als rein sittlich bezeichnet werden, so z. B. von der Pflicht der Mäßigkeit, des Anstandes, der Barmherzigkeit u. dgl.

Oder will man die Rechtspflichten deshalb für nicht rein ethisch erklären, weil sie erzwingbar sind? Dies scheinen die Anhänger Kants zu meinen. Aber es gibt manche wahre Rechtspflichten, die ihrer Natur nach nicht erzwingbar sind, so z. B. alle Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit; ferner die Pflichten, welche uns verbieten, über andere, Lebende oder Verstorbene, frevelhaft zu urteilen.

Mag man also erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten unterscheiden, je nachdem die Pflicht auf eine Leistung gerichtet ist, welche man im Notfall erzwingen darf, oder auf eine Leistung, für die man andern nicht verantwortlich ist. Aber diese Einteilung ist nicht gleichbedeutend mit der

Digitized by Google

Einteilung in juridische und nicht juridische Pflichten. Außerdem sind die erzwingbaren Pflichten ebensogut sittliche Pflichten oder Gewissenspflichten als alle übrigen.

Kant mit seiner Schule unterscheidet die Rechtspflichten und ethischen Pflichten dadurch, daß bloß die letzteren die Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder machten. Aber um davon abzusehen, daß nach dieser Einteilung die Rechtspflichten keine ethischen (Gewissens-) Pflichten sein sollen: ist es denn wahr, daß die sittlichen Pflichten immer die Pflicht als Triebfeder vorschreiben? Ganz gewiß nicht. Ja man kann vielen sittlichen Pflichten sogar ohne einen sittlich guten Beweggrund genügen[1]. So z. B. genügt man den negativen sittlichen Geboten als solchen, wenn man unterläßt, was sie verbieten. Wer nicht lügt und nicht lügen will, genügt dem Verbot, die Unwahrheit zu sagen, auch wenn er es aus bloßer Menschenfurcht oder aus Stolz nicht tut. Wer ferner einem Armen in großer Not ein Almosen gibt, genügt dem Gebote des Almosengebens, auch wenn er es nur tut, um sich des lästigen Bettlers zu entledigen.

Allerdings, damit jemand die Tugend der Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit usw. übe, muß er die ihnen entsprechenden Handlungen aus den Beweggründen dieser Tugenden vollbringen; das gilt aber in ganz gleicher Weise von der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit übt nicht derjenige, welcher z. B. aus bloßer Furcht seine Schulden bezahlt, sondern derjenige, der dies aus Liebe zur Gerechtigkeit tut oder weil er verpflichtet ist, jedem das Seinige zu geben.

3. Noch ein Wort bleibt uns zu sagen von dem Widerstreit der Pflichten. Es kann geschehen, daß jemand in der Unmöglichkeit ist, mehreren Pflichten zugleich zu genügen. Das nennt man Kollision oder Widerstreit der Pflichten.

Dieser Widerstreit kann nur ein scheinbarer, nie ein wirklicher, objektiver sein. Denn jede Pflicht wurzelt wenigstens mittelbar im Naturgesetz bzw. im Willen Gottes. Gott kann aber nicht von uns verlangen, daß wir zugleich zweierlei vollbringen, wenn uns das unmöglich ist. Kein Gesetzgeber kann Unmögliches gebieten.

Es kann ferner nie ein Widerstreit eintreten zwischen mehreren rein negativen oder Unterlassungspflichten, weil es nicht unmöglich ist, mehreres gleichzeitig zu unterlassen, sondern nur zwischen negativen und positiven oder zwischen positiven untereinander.

Selbstverständlich hören beim Widerstreit nicht alle Pflichten auf, sondern man soll ihnen genügen, soweit man kann, und kann man nur eine Pflicht von mehreren erfüllen, so muß man die höchste und wichtigste den übrigen vorziehen. Um sich hierüber ein Urteil zu bilden, achte man auf drei Dinge, von denen der Charakter der Pflicht bedingt wird: erstens

[1] Wir sagen nicht, daß man allen Pflichten genügen oder das ganze Naturgesetz in seinem vollem Umfange erfüllen könne durch eine Handlung, die keinen sittlich guten Zweck hat. Das wäre unrichtig. Wohl aber kann man vielen einzelnen Geboten des Naturgesetzes durch derartige Handlungen genügen.

Digitized by Google

auf das Gesetz, von dem sie ausgeht; zweitens auf den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist; drittens auf die Person, gegen welche die Pflicht besteht.

a) Man frage sich also zunächst, welches das wichtigste und höchste unter den Gesetzen ist, von denen uns mehrere Pflichten gleichzeitig auferlegt werden. Das Naturgesetz steht höher als das positive, das göttliche höher als das menschliche; die negativen Gebote des Naturgesetzes stehen höher als die affirmativen; das Gesetz des höheren Gesetzgebers verdient den Vorzug vor dem des niedrigeren.

b) Man berücksichtige ferner den Gegenstand der Pflichten. Die Pflicht, welche einen höheren, wichtigeren, allgemeineren und notwendigeren Gegenstand hat, verdient an und für sich den Vorzug vor den übrigen. Die Pflichten in Bezug auf die Seele stehen über den Pflichten gegen den Leib und diese wieder über denen gegen äußere Güter. Die Pflichten gegen das allgemeine Wohl gehen den Pflichten gegen das Privatwohl vor, wenn sie in der gleichen Ordnung sich befinden. Zuerst kommt das Notwendige, dann das Nützliche und zuletzt das bloß Angenehme.

c) Endlich sehe man auf die Person, gegen die man verpflichtet ist. Die Pflichten gegen Gott kommen an erster Stelle, dann die sittlichen Pflichten gegen uns selbst, die sich auf geistliche Güter beziehen, weiterhin die Pflichten gegen diejenigen, die uns näher stehen, wie Eltern, Kinder, Pflegebefohlene usw.[1]

§ 4. Vom Träger des Rechtes.

Wir unterschieden (S. 549) im Rechtsverhältnis den Träger (Subjekt), den Gegenstand, den Titel und den Terminus des Rechtes oder die Person, auf die sich das Recht bezieht. Was der Rechtstitel im allgemeinen sei, ist früher (S. 450 u. 456) genügend erklärt worden. Auf welche Rechtstitel sich die einzelnen Rechte im besondern stützen, wird im speziellen Teil der Moralphilosophie zur Sprache kommen. Ebenso wird im zweiten Teil im einzelnen zu untersuchen sein, auf welche Gegenstände der Mensch ein Recht haben kann. Da sich endlich aus dem Begriff der Rechtspflicht von selbst ergibt, daß nur ein vernünftiges freies Wesen derselben fähig ist und mithin nur ein solches der Rechtsterminus sein kann: so bleibt uns nur noch zu untersuchen, wer Träger des Rechtes sein könne.

1. An die Spitze unserer Untersuchungen stellen wir den Grundsatz, daß Gott das höchste und vollkommenste Recht über alle geschaffenen Dinge, auch über den Menschen, hat.

a) Gott hat das höchste Eigentumsrecht (dominium proprietatis) an allen Geschöpfen. Gegenstand des Rechtes ist, was in besonderer Beziehung zu uns steht, so daß es vor allem zu unserem Nutzen oder unserer Verfügung gestellt ist und wir mithin im Gebrauch desselben vor allen andern den Vorzug haben. Alle Geschöpfe stehen aber im innigsten Verhältnis dieser Zu-

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 26. Meyer, Instit. iur. nat. I 479.

Digitized by Google

gehörigkeit zu Gott. Den Grund hiervon deutet das wunderbar tiefsinnige Wort des hl. Paulus an: „Aus ihm und durch ihn und in ihm (εἰς αὐτόν) ist alles.“ [1]

Aus ihm ist alles. Alle Dinge verdanken ihr Dasein Gottes Schöpferhand. Die Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache ist um so größer und allseitiger, je mehr die Wirkung alles, was sie ist und hat, einer einzigen Ursache verdankt. Die Abhängigkeit des Gefäßes vom Töpfer wäre gewiß viel größer, wenn es nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Tätigkeit des Töpfers verdankte, und zwar ohne die Mitwirkung irgend welcher Werkzeuge.

Nun aber verdanken alle Geschöpfe, der Mensch nicht minder als der Wurm der Erde, der Grashalm auf dem Felde und das Sandkorn am Meere alles, was sie sind und haben, wenigstens mittelbar einzig und allein dem Schöpferworte des Allmächtigen. Nur weil er sie von Ewigkeit her als möglich erkannt und freiwillig in der Zeit zu erschaffen beschlossen, deshalb sind sie. Keines Stoffes bedurfte er, um sie zu formen. Er sprach, und das Universum wurde und fing an sich nach den Gesetzen zu bewegen, die er ihm vorgeschrieben. Alle Dinge sind seiner Hände Werk und gehören schon deshalb ihm.

Durch ihn ist alles. Nicht genügte es, daß Gott die Dinge schuf. Wie sie auf seinen Wink ihr Dasein beginnen, so bedürfen sie auch beständig der Erhaltung durch ihn. Ohne dieselbe würden sie gleich wieder in dem Abgrund des Nichts verschwinden, aus dem er sie freiwillig gezogen. Alle Geschöpfe haben eben keinen Augenblick den Grund ihres Daseins in sich selbst. Nur von seiner erhaltenden Hand gestützt, vermögen sie ihr Dasein zu behaupten. Noch mehr. Nicht bloß die christliche Offenbarung, sondern auch die gesunde Philosophie vermag mit dem bloßen Lichte der natürlichen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß wir ohne göttliche Mitwirkung keiner Tätigkeit fähig sind. Wie unser Sein, so ist auch unser Handeln ein wesentlich abhängiges, bedingtes. Ohne ihn vermögen wir nichts. Und zwar muß Gott, wenn wir z. B. sehen oder hören, nicht bloß mit uns mitwirken, sondern auch mit all den übrigen Geschöpfen, deren wir bedürfen, damit ein Akt des Sehens oder Hörens zu stande komme.

Auf ihn hin ist alles. Alle Dinge sind vor allem für seine Verherrlichung geschaffen. Er ist der höchste und letzte Zweck aller Dinge. Sie können ihm zwar keinen Nutzen bringen, da er, der Unendliche, ihrer nicht bedarf, wohl aber sollen sie zu seiner Verherrlichung, zur Offenbarung seiner unendlichen Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit beitragen. Für die vernünftigen Wesen ist überdies Gott noch in besonderer Weise Ziel und Ende, weil sie ihn erkennen und lieben und dadurch in ihm jene vollkommene Glückseligkeit erreichen sollen, nach der die Seele unaufhörlich hungert und dürstet. Er ist der Mittel- und Ruhepunkt des rastlosen Sehnens und Strebens aller menschlichen Herzen.

Weil wir also mit jeder Faser unseres Seins und mit jedem Pulsschlag unseres Herzens aus Gott, durch Gott und für Gott sind, und zwar nicht

[1] Röm 11, 36.

Digitized by Google

bloß zufällig, sondern unserem innersten Wesen nach, so ist er der absolute, unumschränkte, wesentliche Herr über uns. Mit unendlich höherem Recht als der Töpfer das Gebilde seiner Hand, kann der Ewige jeden von uns sein nennen und ihn als sein volles Eigentum betrachten, über welches ihm wesentlich, immer und überall und unter allen Umständen jedes erdenkbare Verfügungsrecht zusteht, das mit seiner unendlichen Weisheit und Güte vereinbar ist.

Vielleicht könnte man gegen die eben vorgebrachte Beweisführung einwenden, daraus, daß Gott die Dinge geschaffen, folge nicht, daß er ihr Herr sei. Denn nach unsern früheren Ausführungen könne jeder nur das sein nennen, was für ihn, für seinen Nutzen bestimmt ist (S. 451). Daraus aber, daß Gott der Schöpfer der Dinge sei, folge nicht, daß sie für ihn und für seinen Nutzen bestimmt seien und er mithin ihr Herr oder Eigentümer sei. — Allein die wirkende Ursache und die Zweckursache hangen innig zusammen und der Zweck der wirkenden Ursache, insofern sie wirkend, ist der Wirkende selbst. Denn wir gebrauchen das, was wir hervorgebracht, für uns. Wir können allerdings auch für einen andern etwas hervorbringen oder bewirken, aber immer nur, weil dies uns selbst entweder nützlich oder angenehm oder endlich um seiner selbst willen angemessen ist, so daß wir selbst immer irgendwie der Endzweck unseres Schaffens sind. Da nun aber Gott mittelbar oder unmittelbar die bewirkende Ursache aller Dinge ist, so folgt gerade daraus, daß sie alle ihn zu ihrem letzten Endzwecke haben und er mithin als Eigentümer und Herr über sie verfügen kann [1].

b) Wie das höchste Eigentumsrecht über alles Geschaffene, so steht Gott auch die höchste Regierungsgewalt (dominium iurisdictionis) über alle vernünftigen Wesen zu. Eben weil sie sein eigen sind, kann er ihnen Gesetze geben, Rechte unter sie verteilen, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit gefällt. Jede irdische Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt, sei es die Gewalt des Herrn über seinen Knecht, des Vaters über seine Kinder, des Königs über seine Untertanen, ist nur ein matter Abglanz, eine geringe Teilnahme an der ewigen Regierungsgewalt Gottes über seine Geschöpfe.

Mit Recht wird deshalb Gott in auszeichnender Weise der Herr genannt, ja im vollkommensten und wesenhaften Sinne ist er allein Herr: Tu *solus* Dominus.

2. Durch göttliche Belehnung sind aber auch alle vernünftigen freien Wesen Rechtsträger.

Jeder Mensch tritt mit einer hohen Aufgabe betraut auf die Erde. Er hat Pflichten zu erfüllen und dadurch sein ewiges Ziel zu erreichen. Dazu bedarf er der nötigen Mittel und des Rechtes der freien, unabhängigen Verfügung über dieselben innerhalb der Schranken, die mit dem Gesellschaftsleben vernünftiger Geschöpfe geboten sind. Gott konnte ihm dieses Recht nicht vor-

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 17: Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarundam quidem immediate, quarundam autem mediate sive mediantibus aliis causis. . . . Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Digitized by Google

enthalten, ohne unweise zu handeln. Es darf deshalb kein vernünftiges Wesen von andern als einfaches Rechtsobjekt, dem keinerlei Rechte zustehen, behandelt werden. Das verstößt gegen seine Würde als Person und heißt, ihn zu einem bloßen Mittel für die Zwecke anderer Geschöpfe erniedrigen und so seiner ewigen Bestimmung entfremden.

3. So unbestreitbar auch im allgemeinen der Grundsatz ist, daß alle Vernunftwesen Träger von Rechten sind, so ließe sich doch noch zweifeln, ob auch die unmündigen Kinder schon vom ersten Augenblick ihres Daseins an im Besitze von natürlichen Rechten seien. Der eigentliche Zweck der Rechtsbefugnisse ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers. Beim Kinde kann aber von Freiheit und Unabhängigkeit keine Rede sein, weil ihm der Vernunftgebrauch fehlt. Derselbe Grund gilt auch in Bezug auf die unheilbaren Irr- und Blödsinnigen.

Trotzdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß auch die Genannten alle vom ersten Augenblicke nicht bloß ihrer Geburt, sondern ihres Daseins im Besitze gewisser Rechte sind, wie z. B. des Rechtes auf ihr Leben, ihre Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder usw.

a) Der Hauptgrund hiervon ist, weil das Kind vom ersten Augenblicke seines Lebens im Schoße der Mutter eine Person, d. h. ein vernünftiges, für sich bestehendes Wesen ist, das Gott zum höchsten Herrn und unmittelbaren Endzwecke hat. Fehlt ihm auch auf dieser Entwicklungsstufe der Gebrauch der Vernunft, so ist es doch von Gott bestimmt, zu demselben zu gelangen und dann in freier Betätigung die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es bedarf daher schon vom Anfang seines Daseins an des Rechtsschutzes, damit nicht andere Menschen es beliebig an der Erreichung seines Zieles hindern können. Hätte es keinerlei Rechte, so könnten es verkommene Eltern oder andere böswillige Menschen nach Belieben des Lebens berauben.

Man kann hierauf nicht erwidern, der Staat sei berufen, alle seine Untertanen zu schützen; er könne ihnen auch Rechte verleihen. Gerade der Beruf des Staates, die Kinder zu schützen, beweist, daß das Kind schon von Natur aus gewisse Rechte hat, zu deren Schutz eben die Staatsgewalt berufen ist. Denn worauf gründet sich die Pflicht der Obrigkeit, die Kinder zu schützen? Auf die angebornen Rechte der Kinder selbst. Übrigens hat es Familien gegeben, bevor es Staaten gab, und wir können nicht annehmen, daß damals der Kindsmord keine Rechtsverletzung gewesen. Auch gibt es Staaten, wie China und in früheren Zeiten Sparta, wo der Rechtsschutz für die Kinder entweder ganz fehlt oder wenigstens nicht ausreicht, und wo auch die Volkssitte die Geringschätzung eines Kindeslebens nicht mißbilligt. Sollen wir wirklich annehmen, daß in solchen Staaten die Kinder kein Recht auf ihr Leben haben? Man bedenke noch, wie unvermögend oft die Staatsgewalt ist, Verbrechen am Leben des Kindes zu verhindern! An diesem Beispiele sieht man recht konkret, zu welch unzulässigen Folgerungen die Leugnung jedes Naturrechtes führt.

b) Nicht bloß das Wohl des Kindes selbst und seine ewige Bestimmung, sondern auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft verlangt, daß die Kinder ein Recht auf ihr Leben und ihre Entfaltung haben, und zwar

Digitized by Google

nicht bloß deshalb, weil ohne beständige, sichere Rekrutierung durch die Kinder die Gesellschaft bald zum Aussterben verurteilt wäre, sondern auch weil die Rechtssicherheit und Rechtskontinuität in der Familie und der Gesellschaft, die zum öffentlichen Wohl so notwendig ist, ohne natürliche Rechtsfähigkeit der Kinder nicht bestehen könnte. Wer das Recht des Kindes, ohne persönliche Einwilligung Rechte zu erwerben, bestreitet, muß auch das Erbrecht der Kinder in Bezug auf die Rechte ihrer Eltern zum größten Teil leugnen oder es wenigstens vollständig von der staatlichen Gesetzgebung ableiten und mithin dieser auch das Recht zuerkennen, es unter Umständen gänzlich abzuschaffen, wie manche Sozialisten wollen.

Aber setzt denn die Rechtsbefugnis nicht die freie Selbstbestimmung als notwendige Bedingung voraus? Damit jemand Rechtsträger sein könne, ist erfordert, daß er Vernunft und freien Willen als *Fähigkeiten* besitze, aber nicht, daß er den *Gebrauch* dieser Fähigkeiten habe. Sonst müßte man, streng genommen, selbst den Betrunkenen, Schlafenden und mehr noch den Irrsinnigen die Rechtsfähigkeit absprechen. Es genügt also, daß jemand die *entfernte Fähigkeit der Selbstbestimmung* habe, wenn dieselbe auch infolge äußerer Hindernisse gewissermaßen schlummert. Diese fehlt den Kindern und Irrsinnigen nicht. Auch sie sind nach Gottes Absicht zu einem Zustande der Entwicklung bestimmt, wo sie den freien Gebrauch ihrer Fähigkeiten haben. Daß sie tatsächlich nicht in diesen Zustand gelangen, ist etwas Zufälliges und kann bei Beurteilung der allgemeinen Menschenrechte nicht in Betracht kommen. Die Zuteilung der Rechte durch das Naturgesetz richtet sich nicht nach dem, was zufällig und ausnahmsweise, sondern nach dem, was naturgemäß und durchschnittlich geschieht.

§ 5. Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein?

Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir jedem vernünftigen Wesen, sogar im embryonalen Zustande, natürliche Rechte zuerkennen, müssen wir *den Tieren und allen übrigen vernunftlosen Wesen jede Rechtsfähigkeit absprechen.*

1. Es gibt zwar heute nicht wenige — Pantheisten und Materialisten reichen sich hierin die Hand —, welche den Tieren Rechte zuerkennen. Schon J. J. Rousseau[1] redet von einem Rechte der Tiere, von den Menschen nicht mißhandelt zu werden. Ähnlich reden Bentham, Schopenhauer[2], v. Gizycki[3],

[1] In seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik II (§ 19, n. 7) 238: „Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Tiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz (!) angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier usw." Wir bemerken zu obigen für die Schopenhauersche Manier charakteristischen Worte nur: Daraus, daß der Mensch keine Pflichten gegen die Tiere hat, folgt noch nicht, daß sein Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei (conclusio latius patet).

[3] Grundzüge der Moral 110.

Digitized by Google

A. Fouillée[1] und andere. Daß so ziemlich die ganze Darwinistische Schule auf diesem Standpunkte steht, ist selbstverständlich und nur eine notwendige Folgerung ihrer Leugnung des Wesensunterschiedes zwischen Tieren und Menschen. Insbesondere sei H. Spencer angeführt, den Darwin „unsern Philosophen" nannte[2]. Ist der Mensch nur ein weiter entwickeltes Säugetier, warum sollte man ihm Rechte zuerkennen, die man den „jüngeren Brüdern" abspricht?

Dagegen haben nicht nur die christlichen Philosophen, sondern auch die Weisen des Altertums[3] und die Besonneneren aller Zeiten den Tieren jedes Recht abgesprochen[4].

Unsere Gegner werden schon genügend durch die Frage widerlegt, warum es denn bis heute noch keinem vernünftigen Gesetzgeber eingefallen sei, die Rechte der Tiere gesetzlich zu regeln und zu ihrer Sicherung eigene Gerichtshöfe einzusetzen? Übrigens reden wir an dieser Stelle nicht mehr mit solchen, die um jeden Preis das Tier dem Menschen wesensgleich machen wollen. Dies vorausgesetzt, sind die Beweise für die Rechtsunfähigkeit der Tiere kurz folgende.

a) Das Recht ist eine moralische, auf einem Gesetze ruhende Befugnis, die sich nur in einem Wesen finden kann, das Gesetz und Recht und die ihm entsprechende Verpflichtung zu erkennen die Fähigkeit hat. Eine solche Fähigkeit fehlt aber dem Tiere, weil es keine Vernunft besitzt.

---

[1] Critique des systèmes de morale contemporains 393. Fouillée ist übrigens so vorsichtig, das moralische Recht (droit moral) auf die Haustiere (!) zu beschränken, vielleicht um es mit den Liebhabern des edeln Weidwerkes nicht zu verderben.

[2] Der Kuriosität halber sei hier auch erwähnt die „Tier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Tier", Preisschrift von Landgerichtsrat Ignaz Bregenzer, Bamberg 1894. Die Schrift ist zwar wissenschaftlich wertlos, verdient aber Erwähnung, weil sie von dem „Verbande der Tierschutzvereine des Deutschen Reiches" preisgekrönt und auf seine Kosten herausgegeben wurde. Darin wird unter anderem behauptet: „Die Wissenschaft lehrt uns in den Tieren unsere wesensgleichen Brüder erkennen" (S. 315). „Sittlichkeit und Recht kommen allen geselligen lebenden Tieren zu" (S. 290). Die Tiere haben „Pflichtgefühl", „Gewissen", „Schamgefühl", „Liebe, Treue, Sanftmut und viele andern Tugenden". „Das Tierrecht ist zum größten Teil Strafrecht"; auch das „internationale Strafrecht fehlt bei höheren Tieren nicht" (S. 295), „bei manchen Tieren existiert auch eine Volksvertretung" usw. Die Tiere haben auch dem Menschen gegenüber Rechte, die der Staat schützen soll. Als „Grundrechte" der Tiere werden angegeben: Leben, Körperintegrität und Gesundheit. Die Pflichten des Menschen gegen die Tiere sind zahlreich; vor allem hat jeder die Pflicht der „Tierachtung" und der „Tierschonung". Gegen alle nicht ausgesprochen schädlichen Tiere haben wir die Pflicht, die „realen Grundgüter: Leben, Gesundheit, Körperintegrität" zu achten. Ferner haben wir bei höheren Tieren ihr „Eigentum" (Nester, Futtervorräte) zu respektieren, auch ihre „idealen Güter, namentlich Familiengefühle und Rechte". Bregenzer redet sogar von der Pflicht der „Altersfürsorge" für „abgängige" Tiere, von der Pflicht, „Asyle für obdachlose Hunde und Katzen" zu errichten u. dgl. Eine eingehendere Beurteilung dieser sonderbaren Preisschrift s. in unserem Artikel „Tierschutz und Humanität" (Stimmen aus Maria-Laach XLVIII 163 ff).

[3] Zahlreiche Zeugnisse s. in unserer Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus 75.

[4] Unter den Neueren sagt z. B. Stahl (Philos. des Rechts II, 1, 280, § 32): „Das Recht im subjektiven Sinne kann nur einer Persönlichkeit zukommen und nur kraft einer höheren Ordnung."

Digitized by Google

b) Der Zweck der Rechtsbefugnis ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers in Bezug auf alles, was die andern als das Seinige anerkennen müssen (S. 460). Nun aber fehlt dem Tiere, wie die Vernunft, so auch die Freiheit, die miteinander wesentlich zusammenhangen. Es fehlt ihm ferner dem Menschen gegenüber jede Selbständigkeit, weil es mit allem, was es ist und hat, zum Nutzen und Dienste des Menschen bestimmt ist. Es fehlen ihm also die notwendigen Voraussetzungen des Rechtes.

c) Nur wer ein Unrecht erleiden kann, ist fähig, Rechtsträger zu sein, nach dem allgemeinen Rechtsgrundsatz: Volenti non fit iniuria. Nun aber kann kein vernunftloses Tier Unrecht leiden, weil es überhaupt das Unrecht nicht zu erkennen und deshalb es auch nicht gegen seinen Willen zu erdulden vermag. Wenn man ein Tier töten oder verstümmeln will, wehrt es sich, es sucht sein Leben und seine Glieder zu bewahren, aber nicht das Recht auf dieselben, weil es vom Rechte keine Kenntnis hat. Deshalb kann das Tier auch nicht auf sein Recht verzichten oder eine Erlaubnis geben u. ä.

d) Endlich ist es auch deshalb unmöglich, daß das Tier Rechte besitze, weil es keine Pflichten hat. Kein geschaffenes Wesen hat Rechte ohne Pflichten. Die Pflicht ist die notwendige Voraussetzung des Rechtes. Nur deshalb mußte Gott dem Menschen Rechte verleihen, weil er ihm Pflichten auferlegt, in deren Erfüllung er von niemand gehindert sein soll.

2. Hat das Tier kein Recht, so hat der Mensch auch keine Rechtspflicht gegen dasselbe, und es ist unmöglich, daß der Mensch die Gerechtigkeit gegen das Tier verletze, weil Recht und Rechtspflicht sich gegenseitig bedingen. Wer das Tier seines Nachbarn mutwillig tötet, begeht kein Unrecht gegen das Tier, sondern schädigt bloß den Nächsten ungerecht.

Aber nicht bloß keine Rechtspflicht, sondern überhaupt keinerlei Pflicht hat der Mensch gegen das Tier. Er hat wohl Pflichten, deren Gegenstand vernunftlose Wesen sind, aber er hat keine Pflichten gegen sie selbst. So kann es Pflicht der Häuslichkeit und Sparsamkeit sein, daß man schonend mit seinen Kleidern umgehe. Aber das ist keine Pflicht gegen die Kleider, so daß das Kleid der Terminus der Pflicht wäre und sich über Verletzung beklagen könnte, wenn es Vernunft hätte. Der Mensch hat überhaupt keinerlei Schuldigkeit gegen die vernunftlosen Wesen. Wie sollten wir auch Pflichten haben gegen Wesen, die wir nach Belieben braten und verspeisen dürfen?[1]

---

[1] H. Schwarz schreibt (Das sittliche Leben 158): „Der Grundsatz der Billigkeit befiehlt, andere untereinander gleich zu werten, wo an ihnen selber kein Grund vorliegt, sie verschieden zu werten, und sie untereinander verschieden zu werten, wo in ihnen selber der Grund liegt, sie verschieden zu werten. Hat z. B. jemand Hunde, Kaninchen oder Vögel zu füttern und reicht seinem Lieblingstier immer das Beste oder auch nur immer zuerst, so ist er zu Gunsten dieses unbillig gegen die übrigen. Er nimmt seine größere Neigung für das betreffende Geschöpf zum Grunde, es vor den andern zu bevorzugen; man nennt das Parteilichkeit. An dem Tiere selbst ist nichts, was es würdiger machte, sein Futter früher oder reichlicher als die andern zu empfangen." Von der unseres Erachtens nicht richtigen Begriffsbestimmung der Billigkeit wollen wir absehen, aber jedenfalls haben wir keine Pflicht der Billigkeit, gleiche Tiere gleich zu behandeln. Wir sind überhaupt den Tieren in sich nichts schuldig und können sie behandeln, wie es uns gefällt, solange wir dadurch nicht eine Pflicht gegen uns selbst oder

Digitized by Google

Der innerste Grund hiervon ist, weil das Tier keine Person, d. h. kein vernünftiges, für sich selbst bestehendes Wesen, sondern ein bloßes Mittel für unsere Zwecke ist. Damit wir jemandem verpflichtet seien oder etwas schulden, sei es nun aus Gerechtigkeit oder irgend einer andern Tugend, muß er uns gegenüber irgendwie als selbständiges, unabhängiges, für sich selbst seiendes Wesen erscheinen, das wir als solches achten können und sollen. Das ist aber in Bezug auf das Tier und jedes andere vernunftlose Wesen nicht der Fall. Das Tier ist uns gegenüber kein selbständiges, für sich seiendes Wesen; es ist vielmehr bloß Mittel für uns, über das wir nach Belieben zu unserem Nutzen verfügen können.

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise beleuchten. Gleichwie nach der Lehre des Aristoteles ein Freundschaftsverhältnis nur zwischen zwei Personen obwalten kann, zwischen denen eine gewisse Gleichheit und Ebenbürtigkeit besteht, so setzt auch das Pflichtverhältnis zwischen zwei Wesen irgendwelche, wenn auch noch so entfernte Ebenbürtigkeit oder Gleichheit voraus. Denn die Pflichten der Liebe, Dankbarkeit und der übrigen Tugenden fußen auf der Achtung und Hochschätzung desjenigen, auf den sie gerichtet sind. Wahrhaft um seiner selbst willen achten und schätzen können wir nur ein vernünftiges Wesen, das eine wahre moralische Würde besitzt und uns irgendwie als Selbstzweck gegenübertritt. Dem vernunftlosen Wesen fehlt aber diese Würde. Denn es fehlen ihm Verstand und freier Wille, und es ist bloßes Mittel für die Zwecke anderer.

Auch der Mensch steht zwar unendlich tief unter Gott. Trotzdem trägt er wegen seiner Vernunft und seines freien Willens Gottes Ebenbild in seiner Brust. Es herrscht deshalb wenigstens irgendwelche Gleichheit zwischen beiden, auf Grund deren nicht nur der Mensch Pflichten gegen Gott, sondern auch Gott aus seiner Güte irgendwelche Schuldigkeit gegen den Menschen auf sich nehmen kann. Beide können durch gegenseitige Erkenntnis und Liebe in ein Freundschaftsverhältnis zueinander treten und ihre Güter einander mitteilen. Zu einem ähnlichen Verhältnis zwischen Menschen und Tieren fehlt aber jede Grundlage, jeder Angriffspunkt. Während der Mensch in beschränktem Sinne Selbstzweck ist, insofern er nicht für den Nutzen eines Höheren lebt, ist das Tier ganz den Zwecken des Menschen als dienendes Werkzeug und Mittel unterworfen.

§ 6. Schlußfolgerungen in Bezug auf die Vivisektionsfrage.

Im Anschluß an das im vorigen Paragraphen Gesagte ist es ein leichtes, die heutzutage so lebhaft besprochene Vivisektionsfrage zu lösen. Obwohl diese Frage, streng genommen, zum besondern Teil der Moralphilosophie gehört, so wollen wir sie doch an dieser Stelle erledigen, um nicht später noch einmal das Verhältnis des Menschen zum Tiere besprechen zu müssen.

a) Schon seit den Zeiten des Galenus sind Versuche und Operationen an lebenden Tieren zum Zwecke der Heilkunde vorgenommen worden, daher

gegen den Nächsten oder gegen Gott verletzen. Wenn übrigens jemand ein Tier einem andern vorzieht, wird er wohl auch einen Grund für diese Bevorzugung haben.

Digitized by Google

der Ausdruck experimentum in anima vili. In neuerer Zeit haben diese Experimente infolge des erhöhten Interesses, das man der Biologie und Physiologie zugewendet, bedeutend an Umfang zugenommen. Da durch den Zweck der Operationen an lebenden Tieren die Betäubung oder Unempfindlichmachung (Anästhesierung) meistens ausgeschlossen ist, so ist das Schneiden oder Brennen oft mit großen Schmerzen für die Tiere verbunden. Es erhoben sich deshalb bald von allen Seiten Stimmen gegen die Vivisektion. Ja in vielen Petitionen an die Volksvertretungen Englands, Deutschlands, Österreichs und anderer Länder, sowie in Flugschriften und größeren Werken wurde die Vivisektion geradezu als sittlich verwerflich gebrandmarkt. Namentlich eifern manche Tierschutzvereine unterschiedslos gegen jede Vivisektion[1]. Es existiert auch schon ein „Weltbund zur Bekämpfung der Vivisektion".

b) Wenn wir im Gegensatz zu dieser Bewegung die Vivisektion als an und für sich nicht unerlaubt verteidigen, so müssen wir doch die Vivisektion nach ihrem Wesen sehr wohl von den zufälligen Mißbräuchen unterscheiden. Wir leugnen gewiß nicht, daß die Vivisektionen nicht selten mit unerhörter, herzloser und unnützer Grausamkeit vorgenommen wurden und daß dergleichen Grausamkeiten noch vorkommen mögen. Kein vernünftiger Mensch wird solchen Unmenschlichkeiten das Wort reden. Solche Roheiten mögen für die Regierungen eine Aufforderung sein, die Vivisektionen zu überwachen und sie nach Möglichkeit auf die eigentlichen Berufskreise zu beschränken. Aber für uns handelt es sich hier nicht um solche zufälligen Ausschreitungen, sondern bloß um die Vivisektion an und für sich, d. h. um die Vivisektion, die zu einem vernünftigen Zweck unternommen wird und dem Tiere nur so viel Schmerzen zufügt, als zur Erreichung des Zweckes des Experimentes nötig ist[2].

c) Innerhalb der gemachten Einschränkungen läßt sich der Beweis für die Erlaubtheit der Vivisektion aus den oben dargelegten Grundsätzen auf folgende Weise erbringen:

Dem Menschen ist von Gott jeder Gebrauch der Tiere erlaubt und gestattet, welcher ihm nützlich ist und durch den er keine Pflicht gegen Gott, gegen sich selbst oder den Nebenmenschen verletzt. Nun aber ist die Vivisektion an und für sich und abgesehen von zufälligen Mißbräuchen dem Menschen nützlich, und es wird durch dieselbe keine der genannten Pflichten verletzt. Also ist sie an und für sich nicht unerlaubt.

Der Obersatz ist nur eine Schlußfolgerung aus den entwickelten Grundsätzen über die Stellung des Menschen zum Tiere. Der Mensch hat keinerlei Pflichten gegen das Tier (S. 563). Dieses ist ihm von Gott als Mittel gegeben, über das er zu seinem Nutzen nach Belieben verfügen kann, ohne andere Einschränkung als die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes. Es kann dem Menschen nicht erlaubt sein, ohne Nutzen und Zweck über die Ge-

---

[1] Über die Vivisektion vergleiche man die trefflichen Artikel von R. Marty S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XX 11 und 276; XXI 487.

[2] Unter Vivisektion begreifen wir nach dem üblichen Sprachgebrauch überhaupt jeden störenden und schmerzlichen Eingriff in den lebenden und empfindenden Organismus, mag nun derselbe durch Schneiden, Brennen, Schlagen oder durch Gift stattfinden.

Digitized by Google

schöpfe zu verfügen. Der Gebrauch derselben muß ein vernünftiger sein, wie er sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, mithin einem vernünftigen Zwecke dienen.

Im Untersatz behaupten wir, die Vivisektion sei dem Menschen nützlich und sie verletze keine sittliche Pflicht.

Sie ist dem Menschen nützlich. Denn sie dient als wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsmittel der Physiologie und Biologie. Die Einrichtungen und Funktionen vieler Organe lassen sich nur durch Experimente an lebenden und fühlenden Wesen ermitteln. Außerdem ist sie auch für viele medizinische Disziplinen von großer Bedeutung, so z. B. für die Chirurgie. Die Möglichkeit vieler Operationen an Menschen läßt sich nur durch Operationen an Tieren feststellen. Auch nur auf diesem Wege kann der Chirurg die erforderliche Geschicklichkeit und Sicherheit zu seinen Operationen erlangen. Endlich ist die Vivisektion wichtig für die Kenntnis der Wirkungen der Arzneien und Gifte und für die Kenntnis der Folgen krankhafter Veränderungen einzelner Organe und Funktionen usw. Die berufensten Autoritäten haben sich für die Nützlichkeit, ja Notwendigkeit der Vivisektion zu wissenschaftlichen und medizinischen Zwecken erklärt. Nicht weniger als achtzehn medizinische Fakultäten haben ihr Gutachten zu Gunsten der Notwendigkeit oder Nützlichkeit der Vivisektion abgegeben. Ihnen haben sich viele andere wissenschaftliche Größen ersten Ranges angeschlossen, so z. B. Professor R. Virchow u. a.[1]

Die Vivisektion verletzt ferner, wenn man von zufälligen Ungehörigkeiten absieht, keine Pflicht des Menschen gegen Gott, sich selbst oder den Nebenmenschen. Keine direkte Pflicht gegen Gott: denn Gott hat alle vernunftlosen Geschöpfe dem Menschen zu Füßen gelegt, damit er sie seinen Bedürfnissen dienstbar mache. Keine Pflicht gegen sich selbst: wir setzen ja voraus, daß dem Tiere keine unnützen Schmerzen zugefügt werden, sondern nur so viel, als der Zweck der Untersuchung erheischt. Keine Pflicht gegen den Nächsten: denn der Vivisektor nimmt seine Untersuchung an einem rechtmäßig erworbenen Tiere vor, so daß die Gerechtigkeit nicht verletzt wird. Die Liebe oder sonst eine andere Tugend verletzt er dem Nächsten gegenüber nicht, weil die Vivisektionen ja nicht öffentlich, sondern in Laboratorien vorgenommen werden, wo niemand gegen seinen Willen belästigt oder gestoßen wird.

Mit Entrüstung hören wir hier ein Mitglied eines Tierschutzvereins uns entgegenhalten: Darf denn der Mensch die Tiere grausam behandeln? Gewiß nicht. Aber ist etwa eine zu vernünftigen Zwecken unternommene Vivisektion, welche nur nach dem Maße der Notwendigkeit Schmerzen zufügt, grausam? Nur wer an unklaren Begriffen leidet, kann so etwas behaupten. Grausam ist derjenige, der ohne genügenden Grund oder über das notwendige Maß hinaus, also mutwillig dem Tiere Schmerzen zufügt. Ein solches mutwilliges Zufügen von Schmerzen ist eine sittlich verwerfliche Grausamkeit, jedoch nicht deswegen, weil sie eine Pflicht gegen das Tier verletzt, sondern weil sie der rechten Ordnung widerspricht, die der Mensch sich selbst in seinem Handeln schuldet, und zwar aus einem doppelten Grunde.

[1] Viele Zeugnisse s. bei Marty in den Stimmen aus Maria-Laach XX 18.

Digitized by Google

Der Schmerz ist immer ein Übel für das Tier, wenn auch ein Übel der physischen Ordnung. Nun ist es aber unvernünftig, ein physisches Übel um seiner selbst willen zu wollen und sich daran zu ergötzen [1]. Gott selbst kann das physische Übel nicht um seiner selbst, sondern nur um höherer Güter willen erstreben. In gleicher Weise ist es auch für den Menschen unvernünftig, daß er ein physisches Übel um seiner selbst willen verursache. Das geschieht aber, wenn man ohne vernünftigen Zweck das Tier mißhandelt und verstümmelt.

Der Hauptgrund liegt aber in der Natur des Menschen. Der Mensch ist nicht ein reiner Geist; er besteht aus Leib und Seele; er hat nicht nur ein geistiges Strebevermögen, sondern auch ein sinnliches Empfindungs- und Begehrungsvermögen (Gefühlsvermögen) [2]. Das sinnliche Gefühl des Menschen wird durch die Leiden der Tiere in Mitleidenschaft gezogen. Auch das Tier fühlt den Schmerz, und durch den Anblick dieser Schmerzen wird naturgemäß das sinnliche Mitleid im Menschen rege. Derjenige nun, der den Tieren in ihren Schmerzen vernünftiges Mitleid erzeigt, wird dadurch auch geneigter, sich seinem Nebenmenschen mitleidig und barmherzig zu erweisen; wer dagegen das Mitleid durch herzlose Behandlung der Tiere in sich abstumpft, wird auch in Bezug auf die Mitmenschen unempfindlich und grausam. Das bestätigt eine alte Erfahrung. Es ist deshalb Pflicht des Menschen, den Tieren ein vernünftiges Mitleid zu erzeigen und ihnen nie mehr Schmerzen zuzufügen, als zur Erreichung höherer Zwecke notwendig oder ersprießlich ist.

Wir sagten: ein vernünftiges Mitleid. Das Mitleid ist ein sinnliches Gefühl, eine Leidenschaft, welche wie alle Leidenschaften von der Vernunft geleitet und in den rechten Schranken gehalten werden muß. Wie es rohe, herzlose Grausamkeit gibt, so gibt es auch ein unzeitiges, übertriebenes und unvernünftiges Mitleid. Wollte ein Arzt aus Mitleid mit dem Kranken eine zwar schmerzliche, aber notwendige Operation unterlassen, oder eine Mutter ihr Kind aus Mitleid zur rechten Zeit nicht strafen: so wäre ein solches Mitleid unzeitig und töricht, ja geradezu grausam. Ganz ähnlich, nur in noch höherem Grade, wäre es ein unzeitiges, unvernünftiges Mitleid, ja geradezu eine Unmenschlichkeit, wollte jemand aus Mitleid alle schmerzlichen Operationen an Tieren verwerfen, da es doch durch das Zeugnis der Fachmänner feststeht, daß oft „ein einziger Versuch an einem Tiere Folgen haben kann, welche vielen Tausenden von Menschen zu gute kommen“ [3].

Bei vielen wurzelt tatsächlich ihr Abscheu gegen jede Vivisektion, ähnlich wie die mancherorts übertriebene Tierschutzmanie, in einer falschen Sentimentalität, die sich nicht durch vernünftige Erwägungen, sondern durch sinnliche Erregung leiten läßt; die vielleicht beim Anblick eines leidenden Tierchens Tränen vergießt, während sie trockenen Auges in der Zeitung liest, daß Tausende von Menschen in einer einzigen Schlacht ihren Tod gefunden haben oder daß unzählige Menschen in ihrer Nähe im größten Elend schmachten.

---

[1] Deshalb wäre es auch unvernünftig, Pflanzen zu zerstören ohne andern Zweck, als eben um zu zerstören.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 102, a. 6 ad 8.

[3] Aus dem Gutachten der medizinischen Fakultät in Zürich vom 10. Nov. 1876.

Digitized by Google

Bei andern hat die Antivivisektionsbewegung ihren Grund in unklaren und verworrenen oder verkehrten Ideen über das Wesen und die Stellung des Menschen. Es gibt leider schon weite Kreise, die, in den Ideen des radikalen Darwinismus befangen, ihren größten Ruhm darin finden, sich als weiter entwickelte Säugetiere zu betrachten. Sind aber die wesentlichen Grenzen zwischen Mensch und Tier beseitigt, so sieht man keinen Grund, warum man dem Menschen viel mehr Rücksicht schenken sollte als dem vernunftlosen Tiere[1].

[1] Als Kuriosum und zugleich als ein charakteristisches Zeichen unserer Zeit sei hier die Tatsache erwähnt, daß vor einigen Jahren ein Verein „gebildeter" Berliner Damen an alle Zeitungen einen „Aufruf zur Gründung eines Hospitals für arme Tiere" richtete, weil auch diese „sprachlosen" Geschöpfe „zur großen Kette sozialer Verbrüderung gehören, und zwar als keine der unwichtigsten Glieder". Also ein Spital für abgelebte Schoßhündchen in denselben Städten, in denen Tausende von Menschen in größter Not leben! Über den ganz unsinnigen „Hundekult in vielen Großstädten" vgl. Pastor bonus 1897, 82 ff.

Digitized by Google

Anhang.

Überblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Kultur- und Naturvölker.

Die richtige Methode der Moralphilosophie nimmt, wie anderwärts (S. 9) dargetan wurde, ihren Ausgangspunkt von der unleugbaren Tatsache, daß die uns umgebenden Menschen alle eine Summe von sittlichen Grundsätzen mit verpflichtendem Charakter anerkennen. Die Moralphilosophie hat diese Tatsache im Lichte der sichern Vernunftgrundsätze allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen.

Bei dieser grundlegenden Bedeutung der genannten Tatsache darf es uns nicht wundern, daß gerade sie vor allem der Gegenstand der heftigsten Kontroverse in unsern Tagen geworden ist. Natürlich! An dieser Tatsache müssen sich die Geister scheiden. Wer die ganze sittliche Ordnung nur für eine Erfindung und Einrichtung der Menschen hält, der kann nicht zugeben, daß es eine allgemeingültige, unwandelbare sittliche Ordnung gebe, die wir immer und überall wiederfinden. Man leugnet also das Vorhandensein unwandelbarer sittlicher Grundsätze, man leugnet auch, daß die Menschen von jeher sittliche Grundsätze anerkannt haben. Wie sich der Mensch erst allmählich aus dem Tiere emporgearbeitet haben soll, so muß er folgerichtig auch — ein Dogma hängt mit dem andern notwendig zusammen — erst allmählich sich zu sittlichen Grundsätzen emporgerungen haben. Diese Grundsätze ändern sich ferner mit Zeiten und Orten. Denn wie sollten auf dem Entwicklungswege alle Völker zu denselben sittlichen Grundsätzen gekommen sein?[1]

Wer die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Völkerkunde und der ältesten Geschichte mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle Untersuchungen in dieser „gebundenen Marschroute" sich bewegen. Was mit den Ansichten darwinistischer Entwicklung des Menschen nicht übereinstimmt, darf nicht Tatsache sein oder wird so zurecht gelegt, daß es mit den vorgefaßten Ansichten dieser „unbefangenen" Wissenschaft stimmt.

[1] „Wenn das Gewissen", gesteht Paul Rée (Die Entstehung des Gewissens [1885] 31), „von jeher dieselben Handlungen befohlen oder verboten hätte, so würde die Erklärung eines so allgemein auftretenden inneren Gesetzes kaum möglich sein oder, was dasselbe bedeutet, sie würde übernatürlich ausfallen. Denn fragt man, wie kommt nur das Herz aller Menschen zu diesem nämlichen seltsamen Bewohner, wer hat ihn da einquartiert? so wird man auf Gott geführt."

Digitized by Google

Diesem Moralpositivismus oder genauer Moralskeptizismus gegenüber werden wir aus Geschichte und Völkerkunde den Beweis erbringen, daß gewisse allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze ein Gemeingut aller Menschen sind, weil sie uns immer und überall begegnen.

Wir sagen: allgemeine sittliche Begriffe und Grundsätze. Denn etwas anderes sind diese allgemeinen Grundsätze in ihrer unbestimmten Fassung und etwas anderes die konkreten Schlußfolgerungen, zu denen man aus ihnen gelangt. Diesen wichtigen Unterschied übersehen viele unserer Gegner, die auf die tatsächlich herrschende Meinungsverschiedenheit in manchen sittlichen Fragen hinweisen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß es keine allgemeingültigen und unabänderlichen sittlichen Anschauungen gebe. Alle Menschen bilden sich gewissermaßen unwillkürlich bestimmte allgemeine sittlichen Grundsätze (S. 149 ff). Aus diesen allgemeinen Grundsätzen die Schlußfolgerungen zu ziehen, dieselben auf die konkreten Verhältnisse anzuwenden und danach das Leben im einzelnen zu regeln, ist die eigene Aufgabe der Menschen, in der sie sich auch durch gegenseitige Belehrung nachhelfen sollen. Hier kann mit oder ohne Schuld der Menschen eine große Verschiedenheit sich geltend machen, obwohl die obersten sittlichen Grundsätze dieselben sind.

Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, hier in einem Anhang eine erschöpfende Darstellung aller sittlichen Anschauungen aller Völker zu geben. Dazu wäre ein umfangreiches Werk notwendig, zu dem übrigens noch nicht alle nötigen Vorarbeiten vorliegen. Wir werden nur so viele Völker aller Zeiten und Länder aufführen, daß wir zu dem Schluß berechtigt sind, die uns hier begegnenden sittlichen Anschauungen seien ein unveräußerliches Erbteil der vernünftigen Menschennatur. Außerdem werden wir bloß folgende Punkte nachweisen, die zu unserem Zweck ausreichen:

a) Alle Völker ohne Ausnahme machen einen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster. Sie halten dafür, daß man das Gute tun, das Böse lassen müsse, sie loben und ehren die Guten, tadeln und verachten die Bösen. Die Tugend gilt als begehrenswert, das Laster als verabscheuungswürdig. Alle Völker haben den Begriff der Schuld, Strafe, Belohnung, der Sühne, der Reue und Buße.

b) Alle Völker betrachten die sittlichen Vorschriften als verpflichtende, die der Willkür der Menschen entzogen sind und unter der Sanktion unsichtbarer, überirdischer Mächte stehen, welche das Gute belohnen, weil es ihnen gefällt, und das Böse bestrafen, weil es ihnen mißfällt und sie erzürnt.

c) Bei allen Völkern finden wir wenigstens der Hauptsache nach den Dekalog wieder, wenn die Gebote desselben ganz allgemein und ohne Anwendung auf bestimmte, konkrete Verhältnisse ins Auge gefaßt werden: die Pflicht der Gottesverehrung, der gegenseitigen Liebe zwischen Eltern und Kindern, das Verbot, zu morden, zu stehlen, die Ehe zu brechen, zu lügen, zu verleumden und zu betrügen, sind allen Völkern bekannt.

Stehen diese drei Punkte fest, so ist bewiesen, daß alle Völker ohne Ausnahme eine sittliche Ordnung, eine Summe sittlicher Vorschriften und Gesetze anerkennen, die einen höheren Charakter beanspruchen als andere Menschen-

Digitized by Google

satzungen, sittliche Vorschriften, welche die Grundlage und Voraussetzung der menschlichen Gesetze bilden, die unbedingt verpflichten und für deren Beobachtung wir höheren Mächten verantwortlich sind.

Wir teilen die Völker der Erde in Kultur- und Naturvölker. Unter Naturvölkern verstehen wir nicht Völker, welche jeder Kultur und Gesittung bar sind, also im Sinne der Entwicklungslehre im reinen Naturzustand leben. Solche Völker gibt es nicht. Wir verstehen darunter vielmehr die kulturarmen Völker, bei denen die schöneren und edleren Fertigkeiten, Künste und Wissenschaften entweder gar nicht oder nur höchst dürftig entwickelt sind. Der Unterschied zwischen Kultur- und Naturvölkern ist also nur ein Unterschied dem Grade, nicht dem Wesen nach[1]. Da wir die sittlichen Anschauungen der Israeliten und der christlichen Völker wohl als bekannt voraussetzen dürfen, so nehmen wir auf sie in unserer Darstellung keine Rücksicht.

Erstes Kapitel.

Die Kulturvölker.

§ 1. Die Sittenlehre der alten Ägypter.

Schon Herodot rühmt die Ägypter als „überaus gottesfürchtig, mehr als irgendwelche andere Menschen“[2]. Sie waren ursprünglich Monotheisten und hatten einen reinen und erhabenen Gottesbegriff. Einer der kundigsten Erforscher der ägyptischen Altertümer schreibt darüber: „Das Studium der alten religiösen ägyptischen Schriften wird den Leser überzeugen, daß die Ägypter an einen Gott glaubten, der durch sich selbst existiert, unsterblich, unsichtbar, ewig, allwissend, allmächtig und unerforschlich ist; der Himmel, Erde und Unterwelt geschaffen, die Wolken und das Meer, Männer und Frauen, Landtiere, Vögel und die kriechenden Wesen, Bäume und Pflanzen, und die unkörperlichen Wesen, die als seine Sendboten seinen Wunsch und Befehl ausführen. . . . Die ganze Theologie und Religion des Ägypters ruhte auf dieser Idee.“[3]

Mit den religiösen Anschauungen gehen die sittlichen gewöhnlich Hand in Hand. Unter den Sittenlehren der alten Kulturvölker ist mit einziger Ausnahme des israelitischen Volkes wohl keine reiner und edler als die der alten Ägypter. Unter den anerkannten Ägyptologen herrscht darüber unseres Wissens nur eine Stimme[4]. So sagt z. B. Le Page Renouf von der Sammlung von Unterweisungen des Ptahhotep, des „ältesten Buches der Welt“, daß sie

---

[1] Devas (Studien über das Familienleben, Paderborn 1887, 105) gibt folgende Merkmale an, an denen man die Kulturvölker oder zivilisierten Völker von den unzivilisierten unterscheiden kann: 1. Städte, 2. eine obere Klasse, 3. eine organisierte Regierung, 4. ein gewisses Maß von Geschicklichkeit in den industriellen Künsten, 5. die dekorativen Künste, 6. Wissenschaft und Geschichte und 7. eine geschriebene Literatur.

[2] Hist. 2, 37.

[3] Wallis Budge, Egyptian Ideas of the future life², London 1900, 1.

[4] Vgl. Kayser, Ägypten einst und jetzt², Freiburg 1889, 44; Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient (1869) 506.

Digitized by Google

den Sprüchen Salomons sehr ähnlich seien. „Sie ermahnen zum Studium der Weisheit, zur Pflichterfüllung gegen Eltern und Vorgesetzte und zur Achtung des Eigentums. Sie schärfen die Vorzüge der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit und Genügsamkeit ein, ermahnen zur Freigebigkeit, Demut, Keuschheit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und legen die Schlechtigkeit und Torheit des Ungehorsams, der Streitsucht, der Anmaßung, Faulheit, Unmäßigkeit, Unkeuschheit und anderer Laster dar." [1]

Ein anderer Ägyptologe sagt, vielleicht nicht ohne Übertreibung, über die Sittenlehre der alten Ägypter: „Keine der christlichen Tugenden wird in diesem Sittengesetze vergessen. Frömmigkeit, Milde, Nächstenliebe, Selbstbeherrschung in Wort und Tat, Ehrerbietung gegen Vorgesetzte, Achtung vor dem Gut des Nächsten bis auf die unbedeutendsten Dinge, alles das wird in ihm in erhabener Sprache erwähnt." [2] „Trotz aller die Sprache und den Text betreffenden Schwierigkeiten", schreibt Wallis Budge [3], „ist von der ägyptischen Religion genug bekannt, um mit Sicherheit zu beweisen, daß die Ägypter vor mehr als 6000 Jahren eine Religion und eine Moral besaßen, welche, von allen verkehrten Zutaten befreit, hinter keiner von denen zurücksteht, welche die größten Nationen der Welt hervorgebracht haben."

Diese Behauptungen lassen sich leicht durch viele Texte erhärten. So beschreibt z. B. eine Inschrift einen Verstorbenen: „Ich war gerecht und aufrichtig ohne Hinterhalt, trug Gott in meinem Herzen, stets bereit, seinen Willen zu erkennen. Ich bin in die Stadt derer gekommen, die in der Ewigkeit wohnen; ich tat Gutes auf Erden; ich beging kein Übel, kein Verbrechen; ich billigte nichts Niedriges und Böses, meine Freude war es, die Wahrheit zu reden. . . . Ich bin ein Sahu, mit Freude am Rechttun, meine Richtschnur war übereinstimmend mit den Gesetzen des Tribunals der doppelten Gerechtigkeit. Ich habe nie jemand niederen Standes unterdrückt; denen, welche die Götter ehrten, habe ich kein Leid zugefügt. Die Güte und Wahrhaftigkeit, die in den Herzen meiner Eltern waltete, hat meine Liebe ihnen zurückgegeben. Nie habe ich sie (diese Güte) durch meine Handlungsweise gegen Vater oder Mutter von meiner frühesten Jugend an verletzt. Obwohl ich einer der Hochgestellten war, handelte ich doch stets, als ob ich einer der Niederen gewesen wäre. Ich drängte keinen zurück, der würdiger war als ich. Mein Mund war stets offen, um Wahrheit zu sprechen, nie, um Streit zu erheben. Was ich hörte, wiederholte ich gerade so, wie es gesagt ward." [4]

Besonders häufig werden die Werke der Barmherzigkeit gerühmt. „Indem ich", sagt eine Inschrift, „das Rechte tat und das Böse haßte, war ich für den Hungrigen Brot, für den Dürstenden Wasser, für den Nackten Kleidung, für den, der in Not war, eine Zuflucht, und das, was ich ihm tat, das hat mir der große Gott vergolten."

---

[1] Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter, Leipzig 1882, 71.

[2] Chabas bei Le Page Renouf a. a. O. 67. Vgl. Brugsch, Geschichte Ägyptens 25.

[3] Egyptian Ideas of the future life, preface.

[4] Le Page Renouf a. a. O. 69.

Digitized by Google

Wie lebhaft man von dem Zusammenhang des sittlichen Lebens mit dem ewigen glücklichen Leben im Jenseits und der einst abzulegenden Rechenschaft überzeugt war, zeigen folgende Worte, die ein Harfner in einem Liede ausspricht: „Sei eingedenk des Tages, an dem du die Reise nach dem Lande, in das man geht, von dem man aber nicht zurückkehrt, antreten wirst. Dann wird es dir frommen, ein gutes Leben gehabt zu haben; sei deshalb gerecht und hasse das Unrecht, denn der, der die Tugend liebt, wird triumphieren." [1]

Nichts gewährt aber einen tieferen Einblick in die sittlichen Anschauungen der alten Völker im Niltale als das 125. Kapitel des berühmten „Totenbuches", das zu den ältesten bekannten Gesetzbüchern mit sittlichen Vorschriften für das öffentliche und Privatleben gehört. Dem Totenbuche zufolge konnte niemand in die seligen Wohnungen der Toten eingehen, der nicht vor Osiris im Gericht bestanden hatte. Der Verstorbene mußte vor die Göttin Maät [2] hintreten, welche in der einen Hand das Zepter hielt und in der andern das Symbol des Lebens. Das Herz wird vor dem als Totenrichter auf dem Throne sitzenden Osiris gewogen: auf der einen Schale liegt das Herz und auf der andern das Bildnis der Maät. Horus beobachtet die Zunge der Wage, und Tehuti, der Gott der Schrift, zeichnet das Resultat auf. Über der Wage sind in einer Reihe 42 Gottheiten, welche ebenso viele Arten von Sünden zu bestrafen haben. Das Verhör des Toten bezieht sich hauptsächlich auf diese Sünden und die entgegengesetzten Tugenden. Das ganze Kapitel zerfällt in vier Teile: 1. Anrede des Verstorbenen an Osiris beim Eintritt in die Halle der Gerechtigkeit; 2. das Bekenntnis des Verstorbenen vor den einzelnen der 42 Totenrichter; 3. die Wägung des Herzens zur Prüfung seiner Aussagen; 4. Reden und Unterhandlungen mit den Türhütern beim Verlassen der Halle.

Aus der Anrede zitieren wir folgende Stellen: „Gepriesen sei der große Gott, der Herr der zwiefachen Gerechtigkeit! Ich bin gekommen zu dir, meinem Herrn . . . ich kenne dich, ich kenne die Namen der 42 Götter, die da sind mit dir in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, die da leben in Obwacht der Sünder und trinken von ihrem Blute an diesem Tage der Abwägung des Wandels vor dem ‚guten Wesen' (Osiris). . . . Nicht tat ich Arges an den Menschen. Nicht tötete oder quälte ich jemand. Nicht tat ich Schandbares am Sitze der Gerechtigkeit. Nicht kannte ich Lügen. Nicht tat ich Schlechtigkeiten. Nicht ließ ich als Vorgesetzter den ganzen Tag die Dienstleute arbeiten für mich. Nicht kam mein Name zu der Barke des Allerhöchsten. Nicht kürzte ich einen Gott (bei den schuldigen Leistungen). Nicht verkleinerte ich. Nicht setzte ich herab. Nicht tat ich, was die Götter verabscheuen. Nicht ließ ich mißhandeln einen Sklaven von seinen Vorgesetzten. Nicht ließ ich hungern. Nicht machte ich weinen. Nicht tötete ich. Nicht gebot ich zu töten. . . . Nicht brach ich die Ehe. Nicht tat ich Unkeusches. Nicht unterschlug ich.

[1] Ebd. 66. Vgl. auch Kaiser, Ägypten einst und jetzt, Freiburg 1889, 44.

[2] „Maät ist Gesetz, nicht im gerichtlichen Sinne einer Verordnung . . ., sondern im Sinne jener unfehlbaren Ordnung, die das Weltall, mag man es nun vom physischen oder auch vom moralischen Standpunkt betrachten, regiert. Dies ist sicher eine große und edle Vorstellung." Le Page Renouf a. a. O. 114. Dem Maät entspricht das altindische Rita; s. Stimmen aus Maria-Laach XXIII 17.

Digitized by Google

Nicht verringerte ich am Getreide. Nicht verringerte ich an dem Maß. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht verkleinerte ich das Zünglein der Wage.... Nicht fing ich weg die reinen Vögel der Götter. . . . Nicht zerstörte ich den Damm der Wasserleitungen.... Rein bin ich, rein bin ich.... Nicht gibt es Schlimmes für mich in diesem Lande und in der Halle der zwiefachen Gerechtigkeit, dieweil ich kenne die Namen der Götter, die in ihr sind." [1]

In dem eigentlichen Gericht fängt der Angeklagte an zu zagen und sucht sich durch eine Anrede an sein Herz zu ermutigen. Bald schöpft er neuen Mut und beteuert nun den einzelnen Totenrichtern seine Unschuld, er habe nicht unrecht getan, nicht entwendet, nicht getötet, nicht vergewaltigt, nicht gelogen, nicht beschimpft, sich nicht am Eigentum der Götter vergriffen usw. — Das eingehende Sündenverzeichnis beweist, daß die Ägypter einen hohen Grad sittlicher Erkenntnis hatten. Da werden nicht nur Gewalttätigkeiten, Betrug und Diebstahl, sondern auch Ehebruch und verschiedene Versündigungen gegen die Keuschheit, nicht nur Verleumdung und Lüge, sondern auch Prahlen und eitles Geschwätz verdammt. Wer seinen König, seinen Vater oder seinen Gott lästert, wer Bösem sein Ohr leiht und taub bleibt gegen die Worte der Wahrheit und Gerechtigkeit, wer Leid zufügt seinem Nächsten oder die Götter geringschätzt in seinem Herzen, der kann nicht eingehen in die Wohnungen der seligen Toten [2].

Bei allen Tugenden begnügte man sich nicht mit dem bloßen Schein, sondern verlangte die rechte innere Gesinnung [3]. Wer die Prüfung vor Osiris bestand, ging ein in die Seligkeit des Osiris, wo ein Leben voller Wonne seiner wartete. Die verurteilten Seelen der Bösen aber wurden auf die Erde zurückgejagt, um in einem Tierleib ein niedriges Dasein zu beginnen, oder in die Qualen der Hölle versetzt oder in die Luft getrieben, um dort gepeinigt zu werden, bis ihnen eine neue Probezeit auf Erden bewilligt wird [4].

§ 2. Die Babylonier und Assyrier.

Vom Niltal wenden wir uns zu den großen Kulturvölkern am Euphrat und Tigris: den Babyloniern und Assyriern. Beide Völker sind in Bezug auf Geschichte und Kultur so innig miteinander verbunden, daß man sie nahezu als ein Volk betrachten kann [5].

---

[1] V. v. Strauß und Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen (1889) 478—479. Über das Totenbuch vgl. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I 86 ff.

[2] Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter, Leipzig 1882, 184. Stimmen aus Maria-Laach XLIV 482 ff u. 597.

[3] Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I (1887) 307.

[4] S. Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele, Freiburg 1878, 12—13.

[5] Auf dem 9. Orientalistenkongreß hat Fr. Hommel nachgewiesen, daß die ägyptische und die babylonische Göttergenealogie bis ins kleinste eine so auffallende Ähnlichkeit haben, daß sie notwendig derselben Quelle entstammen müssen. Daraus folgert er, daß auch die ganze Kultur beider Völker dieselbe Quelle habe. Vgl. Transactions of the IX internat. Congress of Orientalists II, London 1893, 218 ff.

Digitized by Google

Das sittliche Leben scheint zwar in Assur und Babylon recht tief gestanden zu haben; nichtsdestoweniger lassen die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Keilinschriften keinen Zweifel daran übrig, daß die beiden Völker in Bezug auf die sittlichen Grundsätze den übrigen Kulturvölkern nahe verwandt sind. Daß der Verkehr der Mesopotamier mit den überweltlichen Mächten ein sehr reger war, beweisen die zahlreichen Loblieder auf die Götter und ebenso die Bitt-, Buß- und Dankgebete, in denen sich ein tiefes Schuldbewußtsein, ein lebhaftes Gefühl der menschlichen Abhängigkeit von den Göttern kundgibt. Manche ihrer Hymnen und Gebete sind so innig und fromm, daß sie an die Psalmen erinnern[1].

Den meisten Aufschluß über die sittlichen Begriffe Babylons geben uns wohl „die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon" um 2250 v. Chr., die bei den Ausgrabungen in Susa in den Jahren 1897—1899 auf einer in Stein gemeißelten Inschrift entdeckt wurden und wohl „das älteste bekannte Gesetzbuch der Welt" sind. Sie sind zuerst von dem berühmten Assyriologen P. V. Scheil, O. P. veröffentlicht und erklärt worden. Seither hat sie auch Professor Dr Winkler im Anschluß an P. Scheil übersetzt und herausgegeben[2].

In dieser Inschrift wird der König als der oberste Schirmherr von Gesetz und Recht hingestellt und das Recht als etwas über der Willkür des Königs Stehendes aufgefaßt, über dessen Beobachtung die Götter wachen und auch die Könige zur Rechenschaft ziehen. Die Stele, welche die Inschrift enthält, zeigt über derselben das Bild Hammurabis, wie er vom Sonnengott seine Gesetze empfängt. Der Anfang der Inschrift lautet: „Als Anu, der Erhabene, der König der Anunnaki, und Bel, der Herr von Himmel und Erde, welcher festsetzt das Schicksal des Landes, Marduk, dem Herrscherssohne Eas, dem Gotte des Rechtes, die irdische Menschheit zuerteilt hatten, unter den Igigi ihn groß gemacht hatten, Babylon mit seinem hehren Namen nannten, auf Erden es groß machten, in ihm (Babylon) ein ewiges Königtum, dessen Grundlagen wie Himmel und Erde festgelegt sind, begründeten — damals haben mich, Hammurabi, den hohen Fürsten, der Gott fürchtet, um dem Recht im Lande Geltung zu verschaffen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Starke den Schwachen nicht schade, damit ich wie Shamash über den Schwarzköpfigen aufgehe, das Land erleuchte, Anu und Bel um das Wohlbefinden der Menschen zu fördern, mit Namen berufen" usw. Es werden dann die Großtaten aufgezählt, die Hammurabi, der Liebling der Götter, der mächtige, gerechte, weise und kluge, „der Hirt der Untertanen", „der das Recht verkündet und das Gesetz leitet", vollbracht. „Als Marduk, die Menschen zu regieren, dem Lande Rechtsschutz zuteil werden zu lassen, mich entsandte, da habe ich Recht und Gerechtigkeit in . . . gemacht, das Wohlbefinden der Untertanen geschaffen." Unstreitig zeugen diese Worte von einer hohen und erhabenen Auffassung der Aufgaben eines Herrschers.

---

[1] Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte (1880) 87.

[2] Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr. Übersetzt von Dr H. Winkler, Leipzig 1902.

Digitized by Google

Es folgen dann 282 Gesetzesparagraphen, von denen jedoch einige (ca 35) fehlen. Aus andern Inschriften wissen wir, daß von den Richtern täglich ein neuer Eid gefordert wurde, um sie zu gesetzmäßigem Verhalten zu verpflichten. Das Gesetzbuch ahndet besonders Frevel gegen die Götter, ungerechte Schädigung anderer am Leben und Eigentum und Verbrechen innerhalb des Familienlebens. Es unterscheidet an sozialen Ständen den „Hof" (die Regierung), die „Freigelassenen", welche Freigelassene des Hofes zu sein scheinen und die Stelle des Adels einnehmen, die „Freien" und die „Sklaven". Falsche Anklagen vor Gericht werden strenge bestraft, unter Umständen mit dem Tod (§ 1—4 u. § 11), ebenso ungerechte Urteile der Richter (§ 3—5). Wenn jemand den Tempel oder den Hof bestiehlt, soll er und ebenso der Hehler getötet werden (§ 6). „Wenn jemand den unerwachsenen Sohn eines andern stiehlt, so wird er getötet" (§ 14). „Wenn jemand Raub begeht und ergriffen wird, so wird er getötet" (§ 22). Die Eigentums-, Erbschafts- und Schuldverhältnisse sind überhaupt in den Gesetzen sehr eingehend geregelt, „Wenn jemand eine Ehefrau nimmt, aber keinen Vertrag (vor den Richtern) abschließt, so ist dieses Weib nicht Ehefrau" (§ 128). Zur Strafe für den Ehebruch soll die Frau ins Wasser geworfen werden (§ 129). „Wenn jemand die Ehefrau eines andern, welche einen Mann noch nicht erkannt hat und noch im Hause des Vaters lebt, schändet und bei ihr schläft und man ihn ertappt, so soll dieser Mensch getötet werden, das Weib aber schuldlos sein" (§ 130). Der Mann konnte in vielen Fällen die Frau entlassen, doch mit mancherlei Einschränkungen (§ 137 ff). Blutschande wurde mit Tod oder Verbannung geahndet (§ 154 ff). Die Pflichten gegen die Eltern werden eingeschärft. „Wenn ein Sohn seinen Vater schlägt, so soll man ihm die Hand abhauen" (§ 195).

Am Schlusse der Gesetze spricht dann noch Hammurabi u. a.: „Die großen Götter haben mich berufen, ich bin der heilbringende Hirt (Herrscher), dessen Stab (Zepter) gerade (gerecht) ist, der gute Schatten (Schirm), der über meine Stadt gebreitet ist; an meiner Brust hege ich die Einwohner des Landes Sumer und Akkad (Babylon), in meinem Schutz habe ich sie ausruhen lassen, in meiner Weisheit sie geborgen. Daß der Starke dem Schwachen nicht schade, um Waisen und Witwen zu sichern, habe ich in Babylon . . . das Recht des Landes zu sprechen, die Streitfragen zu entscheiden, die Schäden zu heilen, die kostbaren Worte auf meinen Denkstein geschrieben, vor meinem Bildnisse, als des Königs der Gerechtigkeit, aufgestellt. . . . In Sagil (Tempel des Marduk in Babylon) . . . soll mein Name auf ewig genannt werden, der Bedrückte, der eine (Rechts-) Sache hat, soll vor mein Bildnis als König der Gerechtigkeit kommen . . ., die Inschrift soll ihm seine Sache zeigen (aufklären), sein Recht soll er sehen (finden), sein Herz froh werden (so daß er sagt): ‚Hammurabi ist ein Herr, der wie ein Vater für die Untertanen ist, dem Worte Marduks hat er Ehrfurcht verschafft . . . und Wohlbefinden den Untertanen für immer geschaffen, und das Land hat er in Ordnung versetzt.' Wenn er die Urkunde gelesen, soll er vor Marduk, meinem Herrn, und Zarpanit, meiner Herrin, mit vollem Herzen beten" usw.[1]

Die bei einem Rechtsfall ergangenen Entscheidungen wurden für die Folge als Gesetzesbestimmungen angesehen und mußten darum von den Rechtskundigen auswendig gelernt werden.

Auf einem Tontäfelchen, das eine Art Sittenspiegel enthält, lautet der Schluß: „Wenn der König nicht dem Gesetze gemäß Recht übt, so geht das

[1] Winkler, Die Gesetze Hammurabis 39—40.

Digitized by Google

Volk zu Grunde und das Land wird entvölkert. Wenn er nicht nach dem Gesetze des Landes Recht handhabt, so ändert der Gott Ea, der König aller Verhängnisse, sein Geschick und ersetzt ihn durch einen andern. . . . Wenn er nach dem Gesetzbuch das Recht handhabt, so sieht er sein Land in Gehorsam. Wenn er gemäß der Schrift des Gottes Ea Recht übt, so verleihen die großen Götter ihm dauernde Regierung und den Ruhm der Gerechtigkeit. Wenn er einen Bürger der Stadt Sippara schlagen läßt und als Sklaven verschenkt, so wird der Sonnengott, der Himmel und Erde richtet, einen andern Richter in seinem Lande bestellen und einen gerechten Fürsten und einen gerechten Richter statt des ungerechten berufen. Wenn die Bürger der Stadt Nipur sich ihm zu Gerichte stellen und er Geschenke annimmt und sie schlagen läßt, so führt der Gott Bel, der Herr der Welt, einen fremden Feind gegen ihn." Dann folgen noch weitere Drohungen für den Fall, daß etwa die Bürger von Babylon Silber bringen und Bestechung üben und der Richter ihnen willfährig ist, oder daß die Bürger ihre Kinder den Schlachtrossen vorwerfen und von ihnen zerreißen lassen, oder daß Heere und Feldherr, des Königs rechte Hand, ihre Dienstpflicht treulos verlassen. „Fürst oder Priester oder Feldherr, wer immer zu Sippara, Nipur und Babylon als Tempelhüter bestellt ist, soll die Ehrfurcht vor den Tempeln der großen Götter verbreiten. Sind die großen Götter erzürnt und verlassen die Gottheiten ihre Heiligtümer, so soll er nicht in ihre Schreine eindringen." [1] In einem kurzen Spruche heißt es: „Wer nicht fürchtet seinen Gott, wird dem Rohre gleich abgeschnitten."

Wie sehr man die Götter als die obersten Schützer von Recht und Gerechtigkeit ansah, geht auch aus dem Umstande hervor, daß die Rechtsentscheidungen, deren eine große Anzahl uns erhalten sind, im Tempel abgegeben wurden. Kaulen teilt folgende interessante Rechtsentscheidung aus der Regierungszeit Hammurabis (23. Jahrh. v. Chr.) mit, die uns auch einen Einblick tun läßt in die Eigentumsbegriffe der alten Mesopotamier: „Zininana und Tribasin hatten einen Rechtsstreit, zu dessen Schlichtung sie einen Richter erwählten und in den Tempel des Samas eintraten. Im Tempel des Samas gab er das Urteil: ‚Der Sklave Lussamar-Samas und die Sklavin Lislima gehört Tribasin; der Sklave Ipsinan und die Sklavin Ilamanna-Lamazi gehört Zininana.' Im Tempel des Samas und im Tempel des Sin ward die Verordnung ausgerufen: ‚Bruder und Bruder sollen sich lieben; Bruder und Bruder sollen sich nicht entzweien, sollen nicht streiten; in Bezug auf das Vermögen soll Bruder gegen Bruder großherzig sein, nicht alles soll einer haben wollen.'" Dann folgen die Anrufung der Götter, der Schwur der Streitenden, sich dem Entscheide zu fügen, und endlich die Namen der Zeugen und des Richters [2].

---

[1] Kaulen, Assyrien und Babylonien[5], Freiburg 1899, 194. Interessante Aufschlüsse über das Rechtsleben der Babylonier gibt J. Kohler in seinem „Jurist. Exkurs", den er in den „Babylonischen Verträgen" von F. E. Peiser, XXXII ff, veröffentlichte.

[2] Kaulen a. a. O. 195.

Digitized by Google

Daß die Assyrier und Babylonier an ein ewiges Leben, an die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen im Jenseits glaubten, unterliegt keinem Zweifel mehr. So heißt es in einem Gebete für den König[1]:

Und nach dem Leben dieser Zeit
Möge bei den Festen der Silberhöhen,
Des himmlischen Hofes,
Im Lande der Seligen
Und in dem Lichte
Der [glücklichen Gefilde]
Er ein Leben führen,
Ewig, heilig
Vor dem Antlitz
Aller der Götter,
Die Assyrien bewohnen.

Nicht minder klar ist der Glaube an das unsterbliche Leben der Guten im Jenseits in folgendem Gebet für einen Sterbenden ausgesprochen:

Die Seele des Mannes, der ruhmvoll verscheidet,
Wird strahlend erscheinen wie Goldes Glanz.
Diesem Manne
Gebe die Sonne [neues] Leben!
Und Merodach, des Himmels Erstgeborner,
Verleih' ihm eine selige Wohnung!

Recht innig klingt das folgende Bittgebet:

Gott, du mein Schöpfer,
Meine Arme ergreife!
Meines Mundes Hauch leite,
Meine Hände regiere,
O Herr des Lichts![2]

Reichen Aufschluß über den Glauben der Assyrier und Babylonier an den ewigen Lohn der Guten und die ewige Strafe der Bösen gibt uns auch das von dem berühmten Assyriologen George Smith entdeckte Epos „Izdubar" (Nimrod?). Izdubar, der Held des Epos, befreit die Göttin Istar, Königin von Sumir, von ihren Feinden; diese bietet ihm dafür ihre Hand an, wird aber von Izdubar trotzig zurückgewiesen. Empört über diese Weigerung steigt Istar hinauf in den Himmel und bittet ihren Vater Anu um Hilfe gegen Izdubar. Aber ihre Pläne gehen fehl, und sie beschließt nun, in die Hölle hinabzusteigen, um deren Mächte gegen Izdubar anzurufen.

Nach dem Hades, dem dunkeln Lande, wende ich mich,
Breite aus wie ein Vogel meine Flügel.
Ich steige hinab zum Hause der Finsternis,
Zur Wohnung des Gottes Irkalla,
Zu dem Hause, das einen Eingang hat ohne Ausgang,
Nach der Straße, auf der niemand kann umwenden,
Der Heimat von Finsternis und Hunger,
Wo Staub die Nahrung ist, die Speise Kot,
Licht nimmer geschaut wird, im Dunkel alles weilt ꝛc.

[1] Kaulen, Assyrien und Babylonien 171. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig 1900, 31—82. [2] Kaulen a. a. O. 173.

Digitized by Google

Von Ninkigal, der Beherrscherin der Unterwelt, wird sie mit Drohungen empfangen:

Leuchtet auf, ihr verzehrenden Flammen, leuchte auf, feurige Lohe,
Ihr Teil soll sein bei dem der Gatten, die ihre Frauen verlassen,
Ihr Teil bei dem der Frauen, die von ihres Gatten Seite sich schieden,
Ihr Teil bei dem der Jugend, die ehrlos gelebt.

Istar wird ihres Schmuckes beraubt und mit Krankheiten geschlagen. Doch während ihrer Abwesenheit ist die Welt ohne Liebe, und die gesellschaftliche Ordnung ist aufgehoben. Deshalb schicken die Götter des Himmels einen Boten und erwirken die Befreiung Istars, die mit dem Wasser des Lebens übergossen und entlassen wird.

Noch erwähnt sei die im Epos vorkommende Beschreibung der Sündflut, die dem biblischen Berichte in vielen Stücken auffallend ähnlich ist, wie sich denn überhaupt in der chaldäischen Literatur viele Anklänge an die Berichte der Heiligen Schrift finden; so namentlich an den Fall der Engel, die wegen ihres Aufruhrs verstoßen wurden[1]. Endlich sei noch der Trauer Izdubars um seinen Freund Heabani erwähnt, der in der Unterwelt weilt. Er fleht um dessen Versetzung ins Reich der Seligen. Die Götter lassen sich erweichen, und Heabanis Geist erhebt sich gleich einem Gefangenen von der Erde. „Bringe mich zurück", fleht der Geist, „von dem Hades, dem Lande, das ich verkostet, von dem Totenreiche, vom Hause, aus dem man nicht wiederkehrt . . . zu dem Orte der Seligen, wohin ich nun eingehen will, wo die mit Diademen geschmückt thronen, welche vor alters die Erde beherrscht haben . . . zu dem Orte, wo aus nie versiegenden Poren Wasser in Fülle hervorquillt."[2]

Die Babylonier hatten auch ihren Dekalog. Wir ersehen das aus einer Art Exorzismus, den ein Priester an einer Person vornimmt. Mitten in dieser Beschwörung fragt er den Gott, warum diese Person gestraft worden sei (mit irgend einem Übel, das man als Folge der Sünden ansah). Er zählt alle die Sünden auf, welche die Ursache sein könnten, warum der Gott die Person mit Unglück heimgesucht. Es ist ein förmlicher Beichtspiegel. Er fragt:

Hat er gesündigt gegen Gott?
Ist seine Schuld gegen eine Göttin?
Oder ist es eine Missetat gegen seinen Meister?
Haß gegen seinen älteren Bruder?
Hat er Vater oder Mutter verachtet?
Seine ältere Schwester beschimpft?
Hat er zu wenig gegeben?
Hat er zu viel zurückbehalten?
Für „nein" „ja" gesagt?
Für „ja" „nein" gesagt?

Hat er falsche Gewichte gebraucht?
Hat er einen unrichtigen Betrag genommen?
Nicht genommen die richtige Summe?
Hat er eine falsche Grenze festgesetzt?
Hat er die Grenze entfernt oder . . .?

[1] Kaulen a. a. O. 164. [2] Stimmen aus Maria-Laach X 395 ff.

Digitized by Google

Hat er das Haus seines Nachbars in Besitz genommen?
Hat er mit der Frau seines Nächsten Umgang gehabt?
Hat er das Blut seines Nächsten vergossen?
Hat er des Nächsten Kleid gestohlen?

War er offen und frei im Sprechen,
Aber falsch im Herzen?
Hieß es „ja" auf seinen Lippen,
Aber „nein" in seinem Herzen?

Die Gebete, mit denen Sünder um Vergebung ihrer Sünden flehen, sind oft sehr innig und erinnern nicht selten an die Psalmen Davids[1].

§ 3. Die Perser.

Das heilige Religionsbuch der Perser ist die Avesta, als deren Verfasser Zoroaster (Zarathustra), der Religionsstifter der Iranier, gilt. Nach der Avesta ist das irdische Leben ein Kampf gegen das Böse. Jeder gute Mensch kämpft mit Ahuramazda (Ormuzd) gegen das Böse, gegen Akem-Mano (Ahriman), den bösen Geist. Schon in dieser Welt erhält Gutes und Böses zum Teil seinen Lohn, aber erst im Jenseits folgt die vollkommene Ausgleichung. Nach der Trennung vom Leibe muß die Seele drei Tage und drei Nächte noch auf Erden weilen, „Heil für sich erbittend". Nach Ablauf dieser Zeit erhebt sich von Süden ein wohlriechender Wind, und von ihm getragen kommen der Seele des Gerechten ihre guten Werke entgegen in Gestalt einer lichten und reizenden Jungfrau. An diese richtet die Seele die Frage: „Was für eine Jungfrau bist du, die schönste, die ich je geschaut?" Und die Antwort lautet: „Ich bin, o Jüngling, dein gutes Denken, Sprechen und Handeln; ich bin das Gesetz, das du in deinem Körper befolgt. Durch die Werke, die du getan, bin ich so groß, so schön, so duftend, so siegreich, so leidlos." — Ebenso erscheint der Seele des schlechten Mannes ein böses Wesen, um ihm seine Sünden vorzuhalten[2].

Die Scheidung zwischen Guten und Bösen findet bei der Brücke Chiuvat statt, über welche die guten Seelen und Genien ins Paradies geführt, während die bösen von den Dävas in die Hölle hinabgestürzt werden. Doch damit ist der volle Kampf zwischen gut und bös noch nicht beendet. Dreitausend Jahre nach dem Auftreten Zoroasters findet der große Kampf und die Auferstehung der Toten statt. Ahriman wird für immer besiegt. Die Guten ziehen kämpfend in den Himmel, die Gottlosen werden mit Schmach in die Hölle gestürzt. Doch werden schließlich auch die letzteren durch Feuer gereinigt und in den Himmel eingelassen[3].

Was die einzelnen Pflichten angeht, nennt die Avesta als todeswürdige Verbrechen unter andern den Mord eines reinen Mannes, Ehebruch, Knaben-

[1] Vgl. Morris Jastrow, The Ethics of Babylonians and Assyrians, im Scientific American. Supplement No. 1206, New York 1899, 19336.

[2] So im letzten Teil der Avesta, genannt Khorda-Avesta, bei Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen III (1852—1863) 187 ff. S. ebd. Einleit. LXXIV.

[3] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg 1886, 29.

Digitized by Google

liebe, Straßenräuberei und Selbstmord[1]. Sonstige Verbrechen waren: Unzucht, Onanie, Zorn, Neid, Diebstahl, Raub, Betrug, Hochmut, Lästerung Verstorbener, Unzufriedenheit mit den Anordnungen Gottes[2]. Als eines der schrecklichsten Verbrechen gilt der Meineid.

Unter den positiven Pflichten steht obenan die Pflicht der Wahrhaftigkeit[3] und der Treue in Einhaltung eingegangener Verträge; ferner die Pflicht der Gottesverehrung. Dem Parsi sind unzählige Reinigungen und Gebete zu den überirdischen Wesen, besonders zu Ormuzd, vorgeschrieben, welch letzterer als der Allherrscher und Allwissende gilt, „der da immer war, ist und immer sein wird", als der Schöpfer, Erhalter und Beaufsichtiger[4]. Durch wahre, werktätige Reue und reuiges Bekenntnis konnte man Verzeihung seiner Sünden erlangen. Eigentlich soll abends niemand einschlafen, ohne die große Reueformel („Patet") hergesagt zu haben. Wir teilen einige Stellen daraus mit. „Ich preise die guten Gedanken, Worte und Werke mit Gedanken, Worten und Werken. Ich verfluche die schlechten Gedanken, Worte und Handlungen. . . . Alle Arten von Sünde, alles schlechte Denken, alles schlechte Sprechen, alles schlechte Handeln, alle Margerzâns, namentlich alles böse Zurückbleiben (von Schuld, wenn sie nicht völlig gesühnt ist) . . ., wodurch die Menschen zu Sündern werden und in die Hölle kommen können — wenn ich dadurch Sünder geworden bin, auf welche Art ich auch gesündigt habe, gegen wen ich auch gesündigt habe, wie immer ich gesündigt habe, so bereue ich es mit Gedanken, Worten und Werken; verzeihe!" Dann folgt ein langes Register von Sünden durch Unterlassung der religiösen Vorschriften, durch Berührung von unreinen Dingen u. dgl. „Betrug, Mißachtung, Götzenverehrung, Lüge bereue ich. Ich bereue Päderastie, Umgang mit menstruierenden Frauen, Hurerei, widernatürlichen Umgang mit Tieren. Hochmut, Verachtung, Spott, Rachsucht und Begierde bereue ich. Alles, was ich hätte denken sollen und nicht gedacht habe, was ich hätte sprechen sollen und nicht gesprochen habe, was ich hätte tun sollen und nicht getan habe, verzeihe, ich bereue es mit Patet". . . .

„Ich glaube an das Dasein, die Reinheit und die Unzweifelhaftigkeit des guten mazdayaçnischen Glaubens und an den Schöpfer Ormuzd und die Amschaspands, die Forderung der Rechenschaft und an die Auferstehung und den neuen Leib."[5]

In einem andern Patet bereut der Parsi „Diebstahl, Lüge, falsches Zeugnis, gewaltsames Richten, Unverschämtheit, Stolz, Undankbarkeit, Unersättlichkeit, Selbstüberhebung, Ungehorsam gegen das Gesetz, Streitsucht, Hartherzigkeit, Zornmütigkeit, Rachsucht, Neid, übermäßige Trauer, Billigung der Sünde,

---

[1] Spiegel a. a. O. II LX. [2] Ebd. III 224 ff.

[3] Ebd. II LV. Schon Herodot sagt (1, 138): „Für das Schändlichste gilt den Persern die Lüge."

[4] Spiegel a. a. O. III 19.

[5] Ebd. III 215—218. Eine kurze und treffliche Übersicht der Religion und Moral des Parsismus mit Benutzung der neuesten Quellen gibt P. Schanz, Der Parsismus (im Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1895, 393 ff). Schanz meint, die Moral des Zoroaster sei „die reinste und vernünftigste, die man im Heidentum findet" (ebd. 397).

Digitized by Google

Mißbilligung einer guten Tat, Freundschaft mit Sündern, Feindschaft mit den Guten, Eigensinn, Zauberei, Ehebruch, Unzucht" ꝛc.[1]

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß neben diesen vernünftigen sittlichen Vorschriften die Avesta unsäglich viel Albernes und Abergläubisches enthält.

Wir lassen noch eine Stelle aus Xenophons Cyropädie (1, 2) folgen, die uns einen interessanten Einblick in die sittlichen Zustände Persiens zur Zeit des Darius gewährt: „Die Knaben wurden öffentlich und gemeinsam erzogen. Ihre Hauptbeschäftigung war die Erlernung der Gerechtigkeit, die ihnen als Zweck des Schulbesuches gilt, wie bei uns das Lesen und Schreiben. Ihre Vorsteher sprechen ihnen den größten Teil des Tages Recht. Denn auch unter Knaben wie unter Männern kommen Beschuldigungen wegen Diebstahls, Raub, Gewalttätigkeit, Betrug, Schmähung usw. vor, wie zu erwarten ist. Wer in einem dieser Punkte schuldig erfunden wird, den strafen sie. Sie bestrafen aber auch die, deren Klagen als unbegründet erscheinen. Ihre Gerichtsbarkeit dehnen sie auch auf ein Verbrechen aus, das zwar den bittersten Haß unter Menschen erzeugt, aber am wenigsten vor Gericht gezogen wird, ich meine den Undank. Von wem nur bekannt wird, daß er im stande war, Dank zu erstatten, es aber unterlassen hat, der wird nachdrücklich gestraft. Sie gehen hierbei von der Meinung aus, daß der Undankbare auch die Pflichten gegen Götter, Eltern, Vaterland und Freunde vernachlässige. Auch ist wohl im Gefolge der Undankbarkeit stets die Schamlosigkeit: und diese ist die gefährlichste Führerin zu allem Schändlichen. Sie lehren die Knaben auch ein geordnetes, besonnenes Benehmen, und dazu trägt das Beispiel der Älteren, die sie den ganzen Tag über in Ordnung sehen, viel bei. Auch zum Gehorsam gegen die Obrigkeit . . ., zur Mäßigkeit im Essen und Trinken werden sie angehalten" ꝛc.

§ 4. Die Inder.

Obwohl die älteste Geschichte Indiens vielfach noch in tiefes Dunkel gehüllt ist, so scheint doch durch die bisherigen Forschungen über den Rigveda, die heilige Schrift der Inder, die an Alter die Bibel vielleicht noch übertrifft, so viel festgestellt zu sein: auf der ältesten Entwicklungsstufe der vedischen Religion erscheint Varuna als der eine Gott der Inder, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Gesetzgeber über alles Geschaffene und der Vergelter von gut und bös hier auf Erden und im Jenseits. „Im Naturleben ist er der Urheber der ewigen Gesetze, nach welchen die Welt lebt und welche kein Gott und kein Sterblicher anzutasten wagt. . . . Die Bewunderung der nie wankenden, unverletzlichen Ordnung im Leben der Natur wie des Geistes hat die alten Frommen zur Verherrlichung des Gottes geführt, dessen Weisheit sie diese Gesetze zuschreiben, und sie können nicht satt werden, diese Unantastbarkeit, Ewigkeit und innere Wahrheit seiner Satzungen, die unerschütterlich sind, als wären sie auf einem Gebirge gegründet, zu preisen."[2]

Varuna ist allgegenwärtig, allwissend, allweise, er ist heilig und gerecht, belohnt das Gute, bestraft das Böse und verzeiht dem Reuigen die Sünde. „Wie eine Kette löse von mir die Sünde. . . . Hinweg von mir, Varuna, schaffe die Furcht, nimm mich gnädig auf, o Heiliger, König. . . . Anbetung wollen wir dir aussprechen, wie ehemals, so jetzt, o gewaltig Geborner, und

[1] Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen III (1852—1863) 224.

[2] R. Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. VI 70 ff. Ähnlich drückt sich Graßmann in der Einleitung zur Übersetzung des Rigveda aus.

Digitized by Google

künftig; auf dich sind wie auf einen Berg gestellt deine unerschütterlichen Gesetze, o Unbetörbarer. Die Verschuldungen, die ich mir zugezogen, sende weithin; nicht möge ich büßen, was ein anderer getan hat." [1]

In einem andern Loblied auf Varuna, den Allherrscher, der alles ordnet und leitet, heißt es: „Was dem Verschwägerten wir, dem Befreundeten, o Varuna, oder jemals dem Bruder oder dem, der fortwährend Hausgenosse, oder dem Fremden an Bösem getan, das löse; was wir Spieler beim Spiele Schlechtes getan haben, sei es erhärtet, oder daß wir es nicht wissen, all das wie lockere (Bande) löse, o Gott, so mögen wir dir, Varuna, lieb sein." [2]

Und wiederum: „Ich frage um diese meine Sünde, o Varuna, bei denen, die sehen, an; die Kundigen geh' ich an zu fragen; ein und dasselbe sagten mir auch die Weisen: Dieser Varuna ist dir gram. Was war denn das Vergehen, o Varuna, daß den vorzüglichen, befreundeten Sänger du töten willst? Sprich es mir aus, Unbetörbarer, Göttlicher; sündelos, stark möchte ich zu dir mit Anbetung kommen. Laß uns nach, was unsere Väter Untreues getan und was wir selber in eigener Person. . . . Das ist die eigene Neigung nicht, o Varuna, das ist Betörung, Berauschung, Zorn, der Würfel, die Torheit; ein Höherer ist (auch manchmal) bei des Kleineren Fehltritt, aber auch Schlaf (Trägheit) ist der Schlechtigkeit Urheber. Wie ein Sklave will ich dienen dem Schenkenden, sündelos ich, dem zornigen Gott." [3]

Über die Stellung Varunas zu den Menschen sagt mit Recht ein Vedaforscher: „Zweierlei ist im Menschen vereint, Physisches und Ethisches, und somit tragen die Gesetze des Allherrschers (Varuna) auch diesen zwiefachen Charakter: er ist Herr über Leben und Tod, Kranksein und Wohlsein; aber er ordnet auch das sittliche Leben der Menschen, und wie deren Gedanken, Worte und Taten gut oder schlecht sind, so fordern seine Gebote das Gute, verbieten und bestrafen das Böse. . . . Wie Varuna des Tages sich freundlich zu den Menschen wendet, abends aber zürnend über ihre Fehler sie verläßt . . ., so liegt in seiner Lichtnatur seine Freundschaft für alles dem Lichte Nachlebende begründet und seine Feindschaft gegen die Werke der Finsternis; somit bestehen auch die Vorschriften des Aditisohnes in dem Fernhalten von schlechten Gedanken, Worten und Taten und in dem Gebot vom rechten Wandel auf den Wegen des Lichtes. Und stößt er jene aus dem Reiche des Glanzes und straft sie mit schwerer Fessel, mit Tod, Krankheit und Ungemach aller Art, überläßt er sie den bösen Geistern der Finsternis, so schirmt er die andern, gibt ihnen volles Lebensalter usw." [4]

Der Glaube an die Unsterblichkeit und die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen findet sich im zehnten Teil des Rigveda sehr deutlich ausgesprochen. Zum Belege mögen folgende Stellen dienen. In einem Hymnus heißt es:

„Wo nicht schwindendes Licht, in die Welt, wo Svar hingesetzt, dahin bring mich, Pavamâna, in die unsterbliche, unvergängliche Welt. . . .

---

[1] So in einem Hymnus an Varuna VII 86 bei Ludwig, Der Rigveda I 100.
[2] Ebd. 102. [3] Ebd.
[4] Hillebrandt, Varuna und Mitra, Breslau 1877, 74.

Digitized by Google

Wo des Königs Vivisvân Sohn, wo des Himmels Verschluß, wo jene jugendlichen Wasser, dort mache mich unsterblich. Wo nach Wunsch der Wandel ist, auf des dreifachen Himmels dreifachem Gewölbe, wo die lichtreichen Welten, dort mache unsterblich mich. . . . Wo die Wünsche, wo die Sehnsucht, wo des Rotstrahlenden Ort, wo Svadha und Befriedigung . . ., wo Entzücken, Freude und Lust, wo Ergötzungen vereint sind, wo des Verlangens Wunsch erfüllt, dort mache unsterblich mich."[1]

Yama, der Stammvater der Menschen, wird im Jenseits König seiner Nachkommen. In dem schön belaubten Baume zusammen mit den Göttern trinkt er[2]. Dort hält er mit den Ahnen Gastmahl und ist mit Varuna vereint.

„Vorwärts, vorwärts geh auf den Pfaden von ehedem, auf denen hinweggegangen unsere Väter vor alters; beide Könige, die an der Svadha sich freuen, wirst du sehen, Yama und Varuna, den Gott. Vereine dich mit den Pitar (Ahnen) und mit Yama, mit dem, was an Gutem du vollbracht, als Gebotenes und als Freiwilliges, am höchsten Himmel, den Tadel zurücklassend kehre in deine Wohnung ein; strahlend vereinige dich mit deinem neuen Leibe. Geht hinweg, geht auseinander, trennt euch hinweg, von hier haben Raum diesem die Pitar gemacht, eine mit Tageshelle, mit Wassern, mit Strahlen verherrlichte Einkehr gibt Yama diesem."[3]

Als König des Totenreiches besitzt Yama zwei Hunde, die den Eingang zur Wohnung der Seligen bewachen.

„Entlauf den beiden Hunden der Saramâ, den vieräugigen, fleckigen, auf glücklichem Pfade und nahe den Pitar, den eng verwandten, die mit Yama zusammen ihr Gelage halten. Die beiden Hunde, die dein, die Wächter, die vieräugigen Hüter des Pfades, die auf die Menschen achten, vor diesen schütze ihn, o König; Heil und Gesundheit verleih ihm."[4]

Während die Guten in den Lichthimmel des Yama kommen, fallen die Seelen der Bösen in tiefe Finsternis[5] und werden vom Feuer aufgezehrt[6].

Ihrem Charakter entsprechend berühren die Lieder des Rigveda die einzelnen sittlichen Pflichten des Menschen fast nur im Vorbeigehen und wie zufällig. Wir dürfen deshalb hier nicht eingehende Auseinandersetzungen über die einzelnen sittlichen Pflichten erwarten, wie sie in einem Gesetzbuche vorkommen. Doch läßt sich aus dem wenigen, das uns geboten wird, die völlige Übereinstimmung der Inder mit den schon erwähnten Völkern entnehmen. Treue, Freigebigkeit und Milde werden hochgepriesen, ebenso der Gehorsam gegen die Satzungen der Götter. Den Freunden der Götter werden Reichtum, Ehre, zahlreiche Nachkommenschaft versprochen. Die Diebe, Räuber, Treulosen und die Lügner werden unter den Gottlosen aufgeführt, ebenso die Männer, die ihren Frauen feind sind, und die Frauen, die ihre Gatten hassen, von schlechtem Wandel, sündhaft, ungesetzlich, untreu sind[7]. Durch reumütiges Bekenntnis kann der Mensch Verzeihung seiner Sünden und Nachlaß der göttlichen Strafen erlangen.

[1] IX 113 bei Ludwig, Der Rigveda II, n. 945.
[2] X 135 bei Ludwig a. a. O. II, n. 1000.
[3] X 14 bei Ludwig a. a. O. II, n. 940.
[4] Ebd. II 940. [5] Vgl. Muir, Sanscrit 5, 308 309.
[6] IV 5 bei Ludwig a. a. O. I 358. [7] Ebd.

Digitized by Google

Eingehender erklärt uns die sittlichen Anschauungen der Inder das „Gesetz Manus", das eigentliche Gesetzbuch des Brahmanismus. Dasselbe ist viel jünger als der Rigveda und bezeichnet mit seinen vielen ungereimten Fabeln im Vergleich zu den ältesten Teilen des Rigveda einen Niedergang der religiösen Anschauungen; aber immerhin kann es als Zeuge aufgerufen werden für die Übereinstimmung der Inder mit der gesamten Menschheit in Bezug auf die allgemeinen sittlichen Begriffe. Als böse Menschen, deren Umgang der Brahmane meiden soll, nennt das Gesetz Manus: den Brahmanen, der gestohlen oder sich großer Verbrechen schuldig gemacht hat, den Aszeten, der das Gelübde der Keuschheit verletzt, den Sohn einer Ehebrecherin, den Brandstifter, den Giftmischer, den Heuchler, den Sohn, der ohne Grund Vater und Mutter verläßt oder mit ihnen im Streite lebt, den Verführer junger Mädchen, denjenigen, der seine Pflicht nachlässig verrichtet, und endlich denjenigen, der von den guten Leuten verachtet ist [1].

„Der ungerechte Mensch", heißt es an einer andern Stelle, „der sein Vermögen durch falsche Zeugnisse erworben oder sich beständig an bösem Tun gefällt, kann nicht glücklich werden hienieden. In welcher Not man auch bei der Übung der Tugend sich befinden mag, nie darf man seinen Sinn auf Ruchloses richten, denn schnell ändert sich die Lage der Ungerechten und Bösen." [2] „Ein Brahmane soll immer die Wahrheit und Gerechtigkeit, ehrbare Sitten und Reinheit lieben, seine Schüler nach Verdienst strafen, seine Reden, seinen Arm und sein sinnliches Begehren in Ordnung halten. Den Reichtümern und Vergnügen soll er entsagen, wenn sie nicht mit dem Gesetz übereinstimmen." „Wer die Tugend zur Schau trägt, immer gierig ist, wer betrügt, wer die Leute treulos hintergeht, wer grausam ist und jedermann verleumdet, der hat die Gewohnheiten einer Katze." [3]

Oft wird in den Gesetzen Manus auf die Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben als Grund zur Beobachtung der gegebenen Vorschriften hingewiesen. „Wer die Vorschriften der Lehre und Überlieferung beobachtet, erlangt Ehre in dieser Welt und in der andern eine vollkommene Glückseligkeit." [4] Die Verbrecher kommen für zahlreiche Jahresreihen „in den fürchterlichen Ort der Hölle", doch werden sie am Ende der jetzigen Weltperiode zu Wanderungen verurteilt. Ein der Trunksucht ergebener Brahmane z. B. wird als Insekt, Wurm, Heuschrecke usw. wiedergeboren. Durch solche Wanderungen werden die Gottlosen endlich von der Qual befreit.

§ 5. Die Buddhisten.

Ungefähr ein Viertel der Menschheit bekennt sich zum Buddhismus. Doch darf man unter diesem Namen nicht ein einziges, einheitliches Religionssystem verstehen. Der Buddhismus ist vielmehr ein Kollektivname für alle Anhänger Buddhas, wie verschieden im übrigen ihre religiösen Ansichten sein mögen. Immerhin macht es diese großartige äußere Erscheinung begreiflich, warum die neuesten Gegner des Christentums auf die Idee verfallen konnten, den Buddhis-

[1] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions I (éd. Migne, Paris 1858) 360. [2] Ebd. 374. [3] Ebd. 375. [4] Ebd. 333.

Digitized by Google

mus dem Christentum gegenüberzusetzen — und als vorzüglicher hinzustellen. Namentlich lobpries man die buddhistische Sittenlehre als der christlichen vollkommen ebenbürtig. Das ist nun allerdings in Anbetracht der vielen Albernheiten, die sie enthält, ein vergebliches Bemühen[1].

Aber so viel ist gewiß, und damit allein haben wir es hier zu tun, daß die allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze, die nun einmal ein dauerndes Erbe der Menschheit sind, im Buddhismus nicht fehlen.

Buddha, von dem die uns beschäftigende Form des Aberglaubens den Namen hat, bedeutet der Weise oder Erkennende und ist eigentlich nicht ein Eigenname, sondern eine allgemeine Bezeichnung für alle diejenigen, die in den Zustand des Nirvana, d. h. der Befreiung von allem Elende des Daseins, gelangt sind. Nach den meisten Buddhisten gibt es unzählige Buddhas und hat deren schon längst vor Beginn des Buddhismus gegeben. Weil aber Siddharta, ein königlicher Prinz von Kapilavastu im Nepalesischen, aus dem Stamme Gotama und aus dem Geschlechte der Shakya (Çakya) (623—543 v. Chr.), zuerst die Menschen den rechten Weg in das Nirvana gelehrt hat, wird er mit Auszeichnung Buddha oder auch Gotama Buddha genannt. Aber auch alle seine Anhänger sollen Buddhas werden oder zur Buddhaschaft (Buddhawürde) gelangen.

Die Grundlage und Voraussetzung des buddhistischen Systems ist der Glaube an die Seelenwanderung und das Elend des Daseins in dieser Welt. Schon bevor der Mensch sein gegenwärtiges Leben begann, hat er gelebt und viele Umwandlungen als Mensch oder Tier durchgemacht. Auch nach dem Tode wird er ähnliche Umwandlungen durchzumachen haben. Das ganze Dasein in diesen Umwandlungen ist aber voll Elend, Qual und Jammer, und der Mensch kann nur glücklich werden durch Vernichtung dieses Daseins und Eintreten in das Nirvana.

Das höchste Ziel irdischen Strebens ist also Erlangung des Nirvana oder Befreiung vom Elende des Daseins. Dazu ist aber notwendig, daß der Mensch sich in die Betrachtung der Wahrheit vertiefe und die Begierde, die Grundwurzel alles Übels, in sich ertöte. Das Mittel hierzu ist die Aszese oder die Selbstbeherrschung und Losschälung von allem Irdischen.

Die Gebote, in denen Buddha die Pflichten seiner Anhänger zusammenfaßt, sind nichts als eine Anleitung über die Art und Weise, wie der Mensch dem Irdischen entsagen und sich zum Empfang des Nirvana geeignet machen soll.

Es gibt drei Arten von Sünden in Bezug auf den Leib: 1. das Töten eines lebenden Wesens, wofern es absichtlich und mit Bewußtsein geschieht; 2. Diebstahl; 3. Ehebruch und überhaupt jeder geschlechtliche Umgang mit einer Frauensperson, die unter dem Schutz eines andern steht.

Es gibt ferner vier Arten von Zungensünden: 1. Lüge, 2. Ehrabschneidung, 3. Beschimpfung, 4. unnützes Reden[2].

Weiterhin gibt es drei Arten von Sünden des Geistes (innere Sünden): 1. Die Begierde nach fremdem Gut, 2. Böswilligkeit, 3. Unglaube (Skeptizismus).

---

[1] Vgl. Chr. Pesch, Stimmen aus Maria-Laach XXXIII 17 ff.

[2] Vgl. Spence Hardy, A Manual of Buddhism², London 1880, 477.

Digitized by Google

Außerdem sind noch folgende Übel zu vermeiden: 1. Genuß berauschender Getränke, 2. Spielen, 3. Trägheit, 4. Umgang mit schlechten Menschen, 5. der Besuch von Vergnügungsplätzen zum Tanzen, Singen u. dgl.

Dieses sind die allgemeinen Pflichten der Buddhisten. Außerdem gibt es aber noch besondere Standespflichten: 1. Die Kinder sollen ihre Eltern mit Ehrfurcht behandeln und ihnen beistehen. Die Eltern sollen ihre Kinder anhalten zur Beobachtung der Gebote und zum Rechttun, ihnen die nötigen Kenntnisse verschaffen und einen Teil vom Familienvermögen zukommen lassen. 2. Die Schüler sollen den Lehrern in allem gehorchen und sie ehren. Die Lehrer dagegen sollen für das Wohl ihrer Schüler sorgen, sie unterstützen, nicht über ungehörige Dinge mit ihnen reden ꝛc. 3. Dem Hausvater wird Ehrfurcht gegen den Priester eingeschärft und diesem die Pflicht, die andern in der Religion zu unterweisen und zur Übung derselben anzuleiten. 4. Auch den Ehegatten werden die gegenseitigen Pflichten vorgehalten[1].

Für die Priester im besondern gelten folgende zehn Verbote: 1. nicht zu töten; 2. nichts zu nehmen, was ihnen nicht gegeben wird; 3. keinen geschlechtlichen Umgang zu pflegen; 4. nicht zu lügen; keine berauschenden Getränke zu genießen; 6. nach Mittag keine feste Nahrung zu sich zu nehmen; 7. den Tanz-, Musik- und ähnlichen Vergnügungen nicht beizuwohnen; 8. den Leib nicht mit Blumen zu schmücken und keine wohlriechenden Salben zu gebrauchen; 9. keine Stühle oder Betten zu haben, welche die vorgeschriebene Höhe überschreiten; kein Gold oder Silber anzunehmen.

Die positiven Pflichten gegen andere wurzeln nicht in eigentlicher Nächstenliebe, sondern im Mitleid. Da Elend und Qual wie eine große Kette alles Lebende umschlingen, so muß es das Bestreben des Buddhagläubigen sein, der Menschen Elend zu lindern. Deshalb wird Barmherzigkeit, Milde und Freigebigkeit gegen alle empfohlen.

Die Gebote für Priester können nach Belieben auch von Laien zeitweilig oder für die Dauer übernommen werden. Die Beobachtung der Gebote, wenn sie freiwillig ist und aus guter Absicht hervorgeht, reinigt von den Sünden. Doch muß sie mit Beschämung und der Furcht, unrecht zu tun, verbunden sein, sonst nützt sie nichts[2].

Aber wie steht es mit der Sanktion des Sittengesetzes? Nach buddhistischer Anschauung wirken Verdienst und Mißverdienst eines früheren Daseins auf das spätere fort. Wenn der Mensch in einem niedrigen Stande geboren wird, so ist das die Folge des Mißverdienstes in einem früheren Leben. Wer im gegenwärtigen Leben Böses tut, wird schon hienieden gestraft, kommt dann in die Hölle, wo er langwierige und schreckliche Qualen auszustehen hat, und wird endlich als niedriges Geschöpf wiedergeboren, bis er geläutert von Stufe zu Stufe die Daseinsweisen durchlaufen hat und endlich im vierten nnd höchsten Himmel die oberste Stufe der Wiedergeburt erreicht, wo alle Schuld getilgt und das Verdienst so angehäuft ist, daß die Begierde, die Wurzel alles Übels, aufgehoben erscheint.

---

[1] Eine ausführliche Erklärung dieser Pflichten nach buddhistischen Quellen gibt Hardy a. a. O. 494 ff.

[2] Ebd. 510.

Digitized by Google

Was ist das Nirvana, welches das Ziel alles sittlichen Strebens bildet? Darüber sind schon endlose Kontroversen geführt worden. E. v. Schlagintweit erkundigte sich bei unterrichteten Buddhisten angelegentlich über die Bedeutung des Nirvana und erfuhr, daß bei den Gebildeten noch immer die absolute Zerstörung als das höchste Ideal betrachtet werde, daß aber für den Laien und selbst für den weniger gebildeten Lama die niedrigeren Stufen der Seligkeit in der Form der Aufnahme in die ewige Seligkeit, in die ewige Freude, wo man keiner Wiedergeburt mehr bedürfe, den einzigen Gegenstand der Hoffnungen ausmachen[1].

Damit stimmt, was uns schon die ersten Glaubensboten von dem Buddhismus in Japan berichten. Dort unterschieden die Gelehrten eine doppelte buddhistische Lehre: eine innere oder Geheimlehre für die Gebildeten und eine äußere für die große Masse des Volkes. Nach der Angabe der Missionäre war die erstere selbst nicht einmal allen Bonzen bekannt. Nach ihr ist das Nichts das Ende aller Dinge. Dem Volke dagegen wurde gepredigt, es gebe einen Himmel für die Guten und eine Hölle für die Bösen, weil es nur durch solche Wahrheiten im Zaum gehalten werden könne[2].

Diese Auffassung scheint auch in Siam und Ceylon die herrschende zu sein. Das Nirvana wird die „Stadt des Friedens“[3] genannt. Buddha selbst wurde, nachdem er das Nirvana erlangt hatte, als lebend gedacht; sonst wäre es ja sinnlos, daß man seinen Reliquien die größten Wunder zuschrieb und ihn selbst nach dem Tode zu ehren suchte[4]. Viele bringen seinen Statuen, Tempeln und heiligen Bäumen Opfer dar[5]; die buddhistischen Mönche wünschen denen, von welchen sie Almosen erhalten, den Segen Buddhas[6].

Bei den Siamesen wird das Nirvana genannt „ein Ort des Wohlergehens, wo keine Sorge ist“. „Lieblich ist das herrliche Reich des Nirvana“, es ist „ein mit Juwelen geschmücktes Reich“, es wird geradezu das „unsterbliche Nirvana“ genannt[7].

Nach den neuesten Forschungen J. Dahlmanns[8] ist die Idee des Nirvana aus brahmanischen Quellen in den Buddhismus übergegangen und bedeutet nach diesen Quellen die ewige, vollkommene Glückseligkeit. „Nirvana erreichen“ und „Brahma werden“ sind gleichbedeutend.

Noch ein dunkler Punkt in der buddhistischen Sittenlehre bleibt uns zu erörtern. Sind die Gebote Buddhas wirklich als von ihm erlassene, durch seinen Willen verpflichtende Gesetze aufzufassen, oder sind es nur Anweisungen,

---

[1] Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XVIII 357.

[2] Vgl. Charlevoix, Histoire du Japon I (1754) 220.

[3] Hardy, A Manual of Buddhism[2], London 1880, 355.

[4] Ebd. 365. Die Übertragung der Asche Buddhas vom Orte seines Todes nach einer entfernten Stadt geschah so langsam und ehrfurchtsvoll, daß sie buddhistischen Berichten zufolge sieben Jahre, sieben Monate und sieben Tage in Anspruch nahm (ebd.).

[5] Ebd. 52. Auch Burnouf (in der Revue des deux Mondes LXXXVIII [1889] 343) sieht das Nirvana als die ewige Ruhe an in demselben Sinne, wie wir Christen davon reden. [6] Kathol. Missionen 1894, 270.

[7] Alabaster, The wheel of the Law. Buddhism illustrated from Siamese sources, London 1871, 165. Schwerer zu sagen ist, was Buddha selbst über das Nirvana gelehrt hat. Man vgl. Edkins, Chinese Buddhism, London 1880, 46 ff.

[8] Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus, Berlin 1896.

Digitized by Google

wie man das Nirvana erreichen könne? Nach der urſprünglichen Lehre Buddhas ſcheint das letztere der Fall zu ſein. Denn jedes lebende Weſen kann Buddha werden. Buddha iſt alſo nicht ein Gott. Aber wie kommt es denn, daß die Beobachtung der Anweiſungen Buddhas das einzige Mittel zur Erlangung des Nirvana iſt? Wer knüpft denn das Nirvana an dieſe Bedingung? Eine Art objektiven Verhängniſſes, das im Grunde nur auf einem mehr oder weniger bewußten Pantheismus beruhen kann. Hierin verleugnet der Buddhismus ſeinen Urſprung aus dem Brahmanismus nicht, aus dem er, wie die Lehre von der Seelenwanderung, ſo auch die pantheiſtiſchen Anſchauungen herübergenommen.

Hält man an dieſer urſprünglichen Bedeutung des Buddhismus feſt, die auch heute noch in den Kreiſen der Gebildeten feſtgehalten zu werden ſcheint, ſo ſtellt er ſich als ein wahrhaft troſtloſes, düſter peſſimiſtiſches Syſtem dar. Das Daſein iſt nur Elend, und aus dieſem Elend gibt es nur einen Ausweg: die völlige Vernichtung. Von Gebet kann ſelbſtverſtändlich in dieſem Syſtem keine Rede ſein, und in den älteſten buddhiſtiſchen Quellen geſchieht auch des Gebetes keine Erwähnung. Ebenſowenig kann von Liebe zu Gott, Gottvertrauen, Erhebung des Herzens zur ewigen Wahrheit und Liebe die Rede ſein. Wenn der Buddhagläubige ſelbſt bis zum Heroismus duldet, ſich verleugnet und abquält, ſo kann es immer nur aus dem Beweggrund der Selbſterlöſung, der Erlangung des Nirvana geſchehen. Dies ſelbſtſüchtige Motiv iſt das einzige nach der Lehre Buddhas zuläſſige ſittliche Motiv.

Die große Maſſe des Volkes konnte ſich natürlich mit einer ſolchen Anſchauung nie vollſtändig befreunden. Sie iſt bloß gut für hochmütige, ſkeptiſche, mit Ekel an der Welt erfüllte Philoſophen und „ſtarke Geiſter“. Das buddhiſtiſche Volk behandelt tatſächlich den Buddha vielfach als Gott, zu dem es betet, wie andere Völker zu ihren Götzen beten.

Von Vorderindien aus verbreitete ſich der Buddhismus bald über den größten Teil von Aſien: über Ceylon, Siam, Annam, Tibet, China und Japan, und veränderte faſt überall ſeine Geſtalt, indem er ſich vielfach mit den ſchon vorhandenen religiöſen Anſchauungen verquickte. Seine Sittenlehre, mit der wir es hier allein zu tun haben, iſt weſentlich dieſelbe geblieben[1].

§ 6. Die Chineſen.

Ein beſonderes Intereſſe für die Löſung der Aufgabe, die wir uns geſtellt, beanſpruchen die Chineſen, und zwar nicht nur deshalb, weil ſie einen ſo großen Bruchteil der geſamten Menſchheit bilden, ſondern auch wegen der eigenartigen, von den Ereigniſſen der andern Völker wenig berührten Entwicklung des großen Reiches der Mitte. Hierzu kommt, daß die geheiligten Bücher der Chineſen vielleicht älter ſind als die aller übrigen Kulturvölker mit Ausnahme der Ägypter und uns ſomit einen ziemlich ſichern Rückſchluß auf die älteſten religiöſen und ſittlichen Anſchauungen der Menſchheit geſtatten.

---

[1] In Bezug auf den ſiameſiſchen Buddhismus verweiſen wir auf das ſchon genannte Werk von Alabaſter: The wheel of the Law; in Bezug auf China vgl. man das ebenfalls ſchon angeführte Werk von Edkins: Chinese Buddhism c. IX, The Buddhist Moral System 188 ff.

Digitized by Google

Drei Religionen teilten sich seit uralten Zeiten in das Reich der Mitte: der Konfuzianismus, die offizielle Staatsreligion, der Taoismus und der Buddhismus, dessen Sittenlehre wir schon dargelegt haben und den wir deshalb nicht weiter zu berücksichtigen brauchen.

I. Der Konfuzianismus.

Es kann heute als sicheres Resultat der neueren Forschungen angesehen werden, was der bedeutende Sinologe Viktor v. Strauß in den Worten ausspricht: „Immer haben die Chinesen nur eine weltbeherrschende höchste Macht verehrt, immer waren sie Monotheisten, und der Polytheismus war ihnen bis in die ältesten Zeiten hinauf gänzlich unbekannt.“[1] Ebenso sagt ein anderer Chinaforscher: „Es ist somit endgültig festgestellt, daß China ursprünglich dem Monotheismus huldigte und daß das chinesische Volk, ohne tiefer dem Ursprunge aller Dinge nachzuforschen, an einen höchsten Herrn der Welt glaubte, der im Himmel wohnt, die Welt regiert, den Völkern und Fürsten seine Gesetze gibt, die Tugend belohnt, das Laster bestraft.“[2]

Wenn wir im folgenden die chinesische Sittenlehre darstellen, so verstehen wir darunter die vom chinesischen Volke öffentlich anerkannte, welche von den Kaisern in ihrer Regierung befolgt und den Untertanen eingeschärft wurde.

Nach chinesischer Anschauung ist der Kaiser der Vater seines Volkes, der ebenso unumschränkt über seine Untertanen wie der Vater über seine Familie herrscht. Aber die Gewalt ist ihm nur zum Guten verliehen, sie ist ein Geschenk des Himmels, für dessen Gebrauch er dem höchsten Herrn aller Dinge verantwortlich ist. Tut er das Gute, so gedeiht sein Reich; unterdrückt er aber seine Untertanen und verleitet er sie zum Bösen, so entzieht ihm der Himmel seine Gewalt. Seine Hauptpflicht ist es, den Untergebenen die Grundsätze der Tugend einzuschärfen und sie zur Übung derselben anzuhalten[3].

Die Grundlage aller sittlichen Pflichten ist der Wille des Himmels, der die Natur bestimmt. Die Natur ist die Satzung des Himmels. Das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen vom Himmel ist die Grundlage jeder Autorität. Der Mensch soll in seinem Verhalten vor allem den Himmel nachahmen. „Die Sittenlehre der Chinesen anerkennt diese Prinzipien der Gerechtigkeit, die uns nach dem Ausdrucke Ciceros angeboren sind, und erklärt das Verhalten Gottes im Lichte derselben. Der Herr haßt die Ruchlosigkeit und straft sie früh oder spät; er liebt die Tugend, befiehlt, ermutigt und belohnt sie.“[4]

Die Pflichten gegen Gott bestehen nach der chinesischen Moral in der Anbetung, dem Opfer, dem Gehorsam und der Nachahmung in der Übung

[1] Laò-Tsè's Taò Tè King, aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert (1870) LX; ferner desselben Schi-King, das kanon. Liederbuch der Chinesen (1880) 6.

[2] De Harlez, La religion primitive des Chinois, in der Zeitschrift Controverse I (1884) 574.

[3] De Harlez, La morale dans la Chine antique, in Controverse I (1884) 575. Im folgenden halten wir uns im wesentlichen an die Darstellung dieses berühmten Sinologen.

[4] Ebd. 576.

Digitized by Google

der Tugenden. Dem Himmel selbst kann ausschließlich nur der Kaiser opfern, den untergeordneten Geistern dagegen jeder Chinese, und diese Opfer sind zahlreich [1].

Unter den Pflichten gegen die Mitmenschen steht in der Sittenlehre Chinas obenan die Pflicht der Kinder gegen die Eltern. Diese bildet die Grundlage und das Musterbild aller übrigen sittlichen und bürgerlichen Pflichten. Zuerst werden dem Kinde die Pflichten gegen die Eltern, dann die Pflichten gegen den Stellvertreter Gottes und den Vater des ganzen Reiches beigebracht. Außerdem werden die Pflichten der jüngeren Geschwister gegen die älteren, der Schüler gegen die Lehrer, der Untergebenen gegen die Vorgesetzten, der Jugend gegen das Alter, der Ehegatten gegeneinander eingeschärft. Ebenso werden aber auch die Pflichten, welche den Eltern, dem Fürsten, den Vorgesetzten ihre Stellung auferlegt, nachdrücklich betont. Die Pflicht der Treue unter den Ehegatten ist von seiten der Frau eine unbeschränkte, dem Manne dagegen war es gestattet, neben der Hausfrau mehrere Nebenfrauen in untergeordneter Stellung zu halten. Wenn auch die Stellung des Weibes nach den alten Gesetzesbüchern der Chinesen eine sehr untergeordnete ist, so bleibt sie doch immer noch eine würdigere als bei den meisten andern orientalischen Völkern. Namentlich wird auch dem Manne Liebe, Achtung und Vertrauen gegen seine Frau anbefohlen. Die Eifersucht wird als eine der schlimmsten Quellen von Übeln gebrandmarkt.

Die Pflichten gegen sich selbst lassen sich in die Worte Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung zusammenfassen. Das Kind soll frühzeitig die Tugenden kennen lernen und sie durch Übung zu erwerben suchen. Da das Herz das Prinzip der guten und bösen Neigungen ist, so muß dieses vor allem geordnet werden. Der Wille soll angeleitet werden, die Neigungen des Herzens zu beherrschen. Deshalb muß man dem Herzen Liebe zur Bescheidenheit, Mäßigkeit, Eintracht, Hingabe, Gerechtigkeit und Wohlwollen einpflanzen, ebenso wie die Furcht, andere durch Worte und ungünstige Urteile zu verletzen. Dazu ist Kampf gegen die Selbstliebe, den Stolz, den Neid und alles, was uns zur Schädigung anderer oder zur Pflichtverletzung verleiten kann, nötig. Die Wahrhaftigkeit in Wort und Tat gilt als eine wesentliche Pflicht, nicht minder die Geduld, Nachsicht und Höflichkeit im Umgang mit andern.

Nur eine große Lücke scheint die Moral der Chinesen aufzuweisen. Während nämlich die Belohnung der Guten in diesem und im jenseitigen ewigen Leben außer Frage steht, bleibt es sehr zweifelhaft, welches Los den Bösen im Jenseits zu teil wird. Die den Bösen angedrohten Strafen beziehen sich alle auf dieses irdische Leben. Über das Los der Gottlosen im Jenseits herrscht sowohl im Schu-king, der „chinesischen Bibel", als den klassischen Büchern Stillschweigen.

[1] Mit Recht bemerkt V. v. Strauß (Schi-King ꝛc. 11): „Man hat gemeint, Häufigkeit der Opfer, eine feste Opferordnung und ein reich ausgebildetes Opferzeremoniell müsse stets Erfindung einer Priesterschaft sein, die damit wohl auch allerlei eigennützige Zwecke verfolgt habe. Dies wird durch die alten Chinesen widerlegt. Denn während sie jene Dinge im vollsten Maße besaßen, hat es bei ihnen nie einen Priesterstand oder auch nur einzelne Priester gegeben. Alles priesterliche Tun war Sache des Hausvaters."

Digitized by Google

Vielleicht verhinderte der abergläubische Ahnenkult den Glauben an die jenseitigen Strafen oder gebot wenigstens Stillschweigen über diesen Punkt[1].

Wir lassen jetzt noch einige Auszüge aus dem Schu-king, dem eigentlichen heiligen Buche der Chinesen, folgen, welche die obige Darstellung bestätigen und ergänzen sollen. Wir folgen der französischen Übersetzung, die P. Gaubil S. J.[2] zuerst veranstaltet und G. Pauthier neu durchgesehen und herausgegeben hat[3].

Von dem ältesten Beherrscher Chinas, Yao (2357 v. Chr.), mit dem die Chinesen ihre historische Zeit beginnen, erzählt der Schu-king, er sei tugendhaft und klug gewesen und habe durch das Beispiel seiner Tugenden den Frieden in seiner Familie, die Ordnung unter seinen Beamten und die Eintracht unter seinen Untertanen hergestellt. „Diejenigen, welche bis dahin schlecht gelebt, besserten sich, und der Friede herrschte überall." Als man ihm auf sein Begehren der Reihe nach mehrere Mitregenten vorschlug, wies er den ersten zurück, weil er unredlich und zänkisch sei; den zweiten, weil er viel Unnützes rede und unter dem Schein von Bescheidenheit viel Stolz verberge; den dritten, weil er den Widerspruch liebe, nicht zu gehorchen wisse und andere mißhandle. Endlich wählte er zu seinem Mitregenten und Nachfolger den tugendhaften Schun, dem die kaiserlichen Räte kindlichen Gehorsam gegen seine Eltern nachrühmten, obwohl sein Vater blind und beschränkt, seine Mutter aber böse sei und ihn mißhandle. Schun wollte anfänglich die ihm zugedachte Würde aus Bescheidenheit ablehnen, weil er sich nicht für tugendhaft genug hielt[4].

Nach seiner Thronbesteigung erließ Schun weise Gesetze. Er verordnete, daß man gewöhnliche Vergehen nur mit der Peitsche oder dem Bambusrohr ahnde, Fehler, die aus Zufall und nicht aus Bosheit begangen seien, verzeihe, dagegen die Unverbesserlichen, die ihre Gewalt mißbrauchen, unerbittlich strafe. Einem seiner Beamten empfiehlt er Milde und Nachsicht, einem andern die strenge Bestrafung der Mörder, Diebe und sittenlosen Menschen; wieder einem

---

[1] De Harlez, La morale dans la Chine antique, in Controverse I (1884) 589. „Unangezweifelt", schreibt V. v. Strauß (Schi-King ꝛc. 8), „bestand der Glaube an die persönliche Fortdauer der menschlichen Geister nach dem Tode. Von ihnen heißt es: sie sind aufgestiegen, sie sind droben, sie sind im Himmel, — wobei dann der Himmel . . . nur die überirdischen Räume und nicht etwa den höchsten Herrn bezeichnet. Aber sie sind mit diesem in unmittelbarer Verbindung. . . . Ein Näheres über den jenseitigen Zustand der Abgeschiedenen erfahren wir nicht; wie denn auch von einer Unseligkeit oder Bestrafung der Bösen im Jenseits nirgends geredet wird. Belohnung und Bestrafung wurden so sehr in das Diesseits verlegt, daß man wohl die Strafen der Bösen bei ihrem Tode schon für abgebüßt ansah. Vielleicht verhielt man sich auch solchen Fragen gegenüber aus Pietät naiv ablehnend."

[2] P. Gaubil war volle 36 Jahre als Missionär in China tätig und nach dem Zeugnisse der übrigen Missionäre der vollkommenste Kenner der chinesischen Sprache und Literatur.

[3] Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions I (éd. Migne, Paris 1858) 46 ff. Wir haben übrigens die Übersetzung Gaubils mit der neueren englischen Übersetzung von J. Legge (The sacred books of the east translated by various oriental scholars and edited by M. Müller, vol. III: The sacred books of China translated by James Legge, Oxford 1879) verglichen. Wenn auch im einzelnen die Übersetzungen voneinander abweichen, so führen uns doch in unserer Frage beide Übersetzungen im wesentlichen zum selben Ergebnis.

[4] Chou-King p. I, ch. 1 bei Pauthier-Brunet a. a. O. 46—48.

Digitized by Google

andern legt er ans Herz, die Kinder der Fürsten und Großen durch weise Erziehung zu aufrichtigen, liebevollen, nachsichtigen, dienstfertigen und ernsten Männern heranzubilden. „Lehre sie Festigkeit ohne Härte und Grausamkeit, Klugheit ohne Stolz.“ [1] Schun haßte die Menschen mit böser Zunge, welche Zwietracht säen und die Taten der Guten hindern.

Seinem Nachfolger Yu erklärt Schun, die Tugend sei die Grundlage einer guten Regierung. Der Regent soll über sich selbst wachen, sich unaufhörlich bessern, die Gesetze und Gewohnheiten des Landes aufrecht erhalten, die Ergötzungen fliehen, sich nicht der sinnlichen Lust überlassen, die schlechten Leute von sich fern halten, sich nicht mit den Vorschriften der Vernunft in Widerspruch setzen, um die Volksgunst zu erwerben. Der Fürst soll nicht bloß für die leiblichen Bedürfnisse der Untertanen sorgen, sondern auch bestrebt sein, sie tugendhaft zu machen. „Das Herz des Menschen ist voll von Klippen, das Herz des Tao (der höchsten Vernunft) ist einfach und unerforscht. Sei rein, sei einfach und halte immer die rechte Mitte ein.“

Von Tsching-tang (1766 v. Chr.) berichtet der Schu-king folgende schönen Worte: „Der erhabene Schang-ti (oberster Herr, Name Gottes) hat dem Menschen die natürliche Vernunft gegeben; wenn der Mensch derselben folgt, so wird sein Wesen bestehen bleiben; wenn er derselben nicht folgt, so ist es der Fürst allein, der ihn dazu anhalten soll.“ „Die ewige Vernunft des Himmels macht die tugendhaften Menschen glücklich, die lasterhaften und sittenlosen unglücklich. Deshalb hat der Himmel, um die Verbrechen Hias zu offenbaren, alle Arten von Mißgeschick über die Familie Hia kommen lassen. Darum habe ich, trotz meiner Unwürdigkeit, geglaubt, mich den offenkundigen und furchtbaren Anordnungen des Himmels unterwerfen zu sollen. . . . Der höchste Himmel liebt aufrichtig und beschützt die Völker. Deshalb hat der große Verbrecher die Flucht ergriffen und sich unterworfen. Die Anordnung des Himmels kann sich nicht ändern.“ [2]

Zu dem Könige Kao-tsong (1324) spricht ein weiser Ratgeber die schönen Worte, die auch einem Christen Ehre machen würden: „Der Himmel [3] beobachtet die Menschen hienieden und will, daß sie nur das tun, was der Vernunft und der Gerechtigkeit entspricht . . . nicht der Himmel verdirbt die Menschen, sondern die Menschen verderben sich selbst durch Übertretung seiner ewigen Gesetze. Wenn die Menschen nicht nach Tugend streben und nicht ihre Fehler bekennen, tut ihnen der Himmel seinen Willen kund, um sie zu bessern.“ [4]

Von Vu-vang ist uns das schöne Wort aufgezeichnet, das wir der Aufmerksamkeit unserer Staatsmänner besonders empfehlen möchten: „Des Volkes wegen gibt es einen König, Fürsten und Statthalter. Diese sollen es nicht mißhandeln oder schädigen. Sie sollen auf die Armen acht haben, die Waisen,

[1] Chou-King p. I, ch. 1, § 24 bei Pauthier-Brunet a. a. O. 52.

[2] p. III, ch. 3, § 2—6 bei Pauthier-Brunet a. a. O. 71.

[3] Himmel ist die Bezeichnung für Gott, den höchsten Herrn der Welt (vgl. Legge, The three religions of China, in den Transactions of the IX intern. Congress of Orientalists II, London 1893, 567.

[4] Chou-King p. III, ch. 9, § 2—3.

Digitized by Google

die Witwen und die schutzlosen Mädchen unterstützen. In einem Reiche sollen alle sich nach den Grundsätzen der Vernunft richten und alle das zu ihrem Stande Notwendige haben." [1]

Doch wir würden kein Ende finden, wollten wir all die schönen und erhebenden Stellen aus dem Schu-king hier zusammentragen, die uns fast vergessen lassen, daß wir nicht ein christliches Werk, sondern das Grundgesetzbuch eines heute tief im Aberglauben versunkenen Volkes vor uns haben [2]. Wir fügen nur noch einige Stellen aus dem Ta-hio, einem der klassischen Bücher Chinas, bei, welches Konfuzius und dessen Schüler Tscheng-seu zu Verfassern hat. Der Ta-hio ist nicht mehr ein Geschichtswerk oder eine Sammlung weiser Sittensprüche, sondern eine Art Lehrbuch, das den Schüler in die Wissenschaft der Moral und Politik einführen soll. Seinem philosophischen Charakter entsprechend, beginnt es gleich mit einer Begriffsbestimmung: „Das Gesetz des großen Studiums oder der praktischen Lebensweisheit (Philosophie) besteht in der Entwicklung und Klarlegung des lichtvollen Prinzips der Vernunft, die wir vom Himmel empfangen haben, sowie in der Erneuerung des Menschen und darin, daß man seine endgültige Bestimmung in die Vollkommenheit oder das höchste Gut verlegt." [3]

„Vom höchstgestellten bis zum niedrigsten und unbekanntesten Menschen ist es gleiche Pflicht für alle, seine eigene Person zu verbessern, und sich selbst zu vervollkommnen ist die Grundlage jedes Fortschrittes und jeder sittlichen Entwicklung." [4] Um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, soll man über seine geheimsten Absichten wachen, dieselben läutern und seine Leidenschaften bemeistern.

Noch ein Spruch des chinesischen „Philosophen" möge diese Übersicht schließen, weil sie uns über seine Ansicht in Betreff der Norm des Sittlichen Aufschluß gibt. „Der Philosoph hat gesprochen: Der rechte Weg oder die Richtschnur des Verhaltens, die man befolgen soll, ist nicht fern von den Menschen. Wenn die Menschen eine Richtschnur bilden, die fern von ihnen ist, d. h. die ihrer eigenen Natur nicht entspricht, so darf dieselbe nicht als Richtschnur des Handelns angesehen werden." ... „Derjenige, dessen Herz gerade ist und der gegen andere dieselben Gesinnungen hegt wie gegen sich selbst, der entfernt sich nicht vom Sittengesetz der Pflicht, das den Menschen durch ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist. Er tut andern nie etwas, was er selbst von andern nicht zu erdulden wünscht." [5]

Es ist kein Zweifel, daß die chinesische Reichsreligion im Laufe der Zeit viel von ihrer ursprünglichen Reinheit verloren hat und trotz der Bemühungen der Regierung heutzutage im Volke mit vielen abergläubischen Bestandteilen

---

[1] Chou-King p. IV, ch. 11 bei Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions I (éd. Migne, Paris 1858) 103.

[2] Schon die alten Jesuitenmissionäre, P. Ricci u. a., sind voll des Lobes der reinen Moral des Konfuzius und teilen große Auszüge daraus mit, die eng mit der christlichen Sittenlehre verwandt sind. Man vgl. Iuvencius, Historia Societatis Iesu V 527 ff.

[3] Pauthier-Brunet a. a. O. 155. [4] Ebd.

[5] Tschung-thung bei Pauthier-Brunet a. a. O. 166.

Digitized by Google

vermengt erscheint[1]. Trotzdem bleibt sie auch heute noch als Staatsreligion anerkannt, was immerhin für die religiösen und sittlichen Anschauungen der Chinesen bedeutungsvoll ist.

II. Der Taoismus.

Als Gründer der Religion des Taoismus gilt der Philosoph und Zeitgenosse des Konfuzius Lao-tse (geb. ca 604 v. Chr.), doch beruft sich dieser auf ältere Lehrer seines Glaubens und wahrscheinlich hat die Tao-Genossenschaft schon lange vorher bestanden. Lao-tse hat seine Anschauungen niedergelegt in dem Werke Tao-te-king[2].

Unter Tao versteht Lao-tse den absoluten Urgrund und das Prinzip alles Seins, die Gottheit. In seiner Absolutheit ist Tao noch nicht bestimmtes Sein, daher namenlos. Aus diesem Übersein tritt er in das Sein ohne aufzuhören, der Erste, ewig Überseiende zu sein. Er ist nun eine Zweiheit. „Der Erste in dieser Zweiheit ist Urheber der Welt (Himmels und der Erde), der Zweite Bildner und Hervorbringer aller gestalteten Wesen, und wie in ihnen der ewig untrügliche Geist als der Dritte ist, so sind sie in ihrer unergründlichen Tiefe auch alles Geistigen Ausgang (Pforte). Dergestalt gehen in Tao Einheit, Zweiheit und Dreiheit hervor, welche letztere alle Wesen hervorbringt." [3]

Alle Wesen sind, ehe sie ins Dasein treten, in Tao. Er bringt sie hervor, und zwar nicht durch Emanation, sondern durch Schöpfung[4]. „Tao bringt sie hervor", so heißt es im 51. Kapitel des Tao-te-king, „seine Güte erhält sie, sein Wesen gestaltet, seine Kraft vollendet sie; daher von allen Wesen keins, das nicht huldige Tao und verehre seine Güte." Die von Tao ausgehende Bewegung besteht in der „Zurückführung der Geschöpfe" zu ihrem Ursprung. Das ist für den Menschen nicht so zu verstehen, als ob er etwa in einer allgemeinen Weltseele aufgehe, sondern „in dem Maße, als er mit Tao eins geworden und bereits das Ewige angezogen, teilt er in persönlicher Fortdauer auch dann das ewige Leben Taos und verliert nicht bei der Leibeszerstörung" [5].

Die Sittenlehre Lao-tses nennt V. v. Strauß geradezu „bewunderungswürdig". Sein sittliches Ideal ist „der heilige Mensch". Heilig ist aber der Mensch durch Teilnahme an Tao, Vereinigung mit ihm und Wandel mit ihm. Die gewöhnlichen Menschen verlieren sich in der Sinnenwelt, den heiligen Menschen aber beschäftigt sein Inneres. Den Ewigen kennen, heißt erleuchtet sein. Das Ewige nicht kennen, macht unglücklich. Wer das Ewige kennt, ist umfassend, daher gerecht. Er kommt zur inneren Einheit und Geradheit und lautern Selbstlosigkeit. Sein Verhalten wird durch Tao bestimmt, dem er daher nachahmt, auch ohne es zu wollen. „Wie Tao unermüdlich alle Wesen hervorbringt, versorgt, ernährt, ausbildet, vollendet, beschützt und mit Wohltaten segnet, so

[1] Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, Freiburg 1888, 1. Hälfte, 39 ff.

[2] Über den Taoismus vgl. Legge in den Transactions of the IX intern. Congress of Orientalists II, London 1893, 563; ferner V. v. Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft (1879) 75 ff, und desselben: Lao-tses Tao-te-king, übersetzt und kommentiert (1870).

[3] V. v. Strauß, Essays ꝛc. 111. [4] Ebd. 87—88. [5] Ebd. 111.

Digitized by Google

muß der heilige Mensch ihm darin ähnlich sein; weshalb denn auch er sich aller liebevoll annimmt, allen hilft, allen wohltut, keinen Menschen, ja kein Geschöpf verläßt." Selbst durch sein bloßes Dasein wirkt der heilige Mensch veredelnd, weil das Häßliche und Böse den Menschen zum Bewußtsein kommen, wenn sie das Schöne und Gute am heiligen Menschen sehen. Der heilige Mensch ist nach Lao-tse bescheiden, begierdenlos, behutsam, vorsichtig, friedfertig und nachgiebig, sparsam, um barmherzig sein zu können, genügsam, unscheinbar vor der Welt, aufrichtig, „vergilt Feindschaft mit Wohltun".

V. v. Strauß meint: da Lao-tse dieselben Tugenden kennt, die auch wir preisen, und zwar als Ausflüsse der Einigung der Seele mit Gott, so wird man fast an die evangelische Ethik erinnert. Doch scheint uns der „heilige Mensch" Lao-tses ein bißchen an den stoischen Weisen zu erinnern, der in Selbstgenügsamkeit sich schließlich nur mehr durch die Zeit von Gott unterscheidet. Auch tritt im Tao-te-king eine gewisse Verachtung der gewöhnlichen Verrichtungen des Alltagsmenschen hervor.

Von den Verhaltungsregeln Lao-tses für die Regierenden heben wir folgende heraus. Die Regierenden sollen frei sein von Herrschsucht, sich nicht überheben, denn „Adel macht das Geringe zu seiner Wurzel, Hoheit macht das Niedrige zu seiner Grundlage. Daher nennen sich die Fürsten und Könige nach altem Brauch Wenigkeiten, Unwerte. Von solchen Regierenden fühlt sich das Volk nicht bedrückt, ihnen gehorcht es gern. — Liebt der Herrscher das Volk, sorgt er für dessen Leben, Wohlsein, Unterhalt, ohne nach Besitz, Ehre, Gewalt zu streben, entsagt er großen Taten und aller Vielregiererei, so ist er ohne Tun und doch fehlt es nicht an gutem Regiment. Milde und Nachgiebigkeit vermögen mehr als Härte und Stärke. Nur mit Redlichkeit regiert man ein Land. Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; ‚je mehr Gesetze und Verordnungen verkündigt werden, desto mehr Diebe und Räuber gibt es'. Ist der Regierende nicht redlich, so werden die Redlichen zu Schelmen, die Guten zu Heuchlern." Der heilige Mensch ist „gerecht und nicht verletzend, bieder und nicht beleidigend, ehrlich und nicht willkürlich, leuchtend und nicht blendend" [1].

Auch über die Todesstrafe spricht sich Lao-tse aus. Beides, meint er, verlange Mut, sowohl den Verbrecher zu töten als ihn leben zu lassen, und beides sei bald nützlich bald schädlich. Dem heiligen Mann werde es schwer, „sich im gegebenen Fall für eines von beiden zu entscheiden, zumal der Himmel bei aller Langmut doch den Verbrecher zu finden wisse und nicht entkommen lasse. Als Grundsatz tastet er aber die Todesstrafe nicht an. Denn fürchtet das Volk nicht das Furchtbare, dann kommt das Furchtbarste" [2]. Allein das Todesurteil soll der zuständigen Behörde überlassen bleiben.

Im Hinblick auf die Eroberungssucht vieler Fürsten der Lehnstaaten, aus denen das chinesische Reich bestand, sagt Lao-tse:

„Kein größrer Frevel, als Gelüst erlaubt zu nennen,
Kein größres Unheil, als Genügen nicht zu kennen,
Kein größres Laster, als auf Mehrbesitz zu brennen." [3]

[1] V. v. Strauß, Essays ꝛc. 104. [2] Ebd. 105.
[3] Derſ., Lao-tses Tao-te-king Kap. 46.

Digitized by Google

§ 7. Die Japaner.

Das „Reich der aufgehenden Sonne" steht seit uralter Zeit unter dem Einfluß chinesischer Kultur und Sitte. Schon aus diesem Umstande dürfen wir schließen, daß auch die Japaner im Besitze jener sittlichen Anschauungen sind, deren allgemeines Dasein wir nachzuweisen unternommen. In der Tat hat Konfuzius in Japan viele Anhänger. Hierzu kommt, daß schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der Buddhismus weite Verbreitung in Japan gefunden und seine Sittenlehre nach jenen äußersten Grenzen Asiens verpflanzt hat.

Die einheimische Religion der Japanesen, die vor Einführung des Buddhismus die ausschließliche gewesen zu sein scheint, ist der Sintoismus (Geisterreligion) oder die Religion der Kamis[1]. Kamis ist der Name der sieben himmlischen Geister, aus denen die erste Dynastie Japans besteht, ferner der fünf Halbgötter der zweiten Dynastie und aller derjenigen Herrscher, die vom regierenden Kaiser in die Reihe der Kamis erhoben wurden. Der Gründer der zweiten Dynastie heißt Tensio-Daizin, d. h. „der große, die Himmel erleuchtende Geist" (die Sonne). Von ihm wollen alle Japanesen abstammen. Er wird von allen Göttern am meisten verehrt, weil man die übrigen für zu erhaben hält, als daß sie sich noch mit der Erde beschäftigten. Es scheint kein Zweifel zu sein, daß die Japaner über allen genannten Göttern ein höchstes und erstes Wesen anerkennen, doch haben sie einen sehr unklaren Begriff von demselben und erweisen ihm keine besondern Ehrenbezeigungen[2]. Außer den genannten Göttern werden auch unzählige andere Wesen, nicht nur die verstorbenen Kaiser, sondern auch die Seelen von Vorfahren, die sich durch Heiligkeit oder Verdienste um das Vaterland ausgezeichnet, ferner verschiedene Naturkräfte als Kamis verehrt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an die jenseitige Vergeltung ist unter der großen Masse des Volkes seit den ältesten Zeiten allgemein. Alle Menschen müssen himmlischen Richtern Rechenschaft ablegen über ihr Leben. Der Lohn der Tugendhaften ist das Paradies, die Strafe der Lasterhaften und Bösen die Hölle (Neno-Buni)[3].

Die Berichte der alten Missionäre sind voll des Lobes für den aufrichtigen Eifer, mit dem sich die noch heidnischen Japaner um das ewige Leben im Jenseits bemühten. „Diese guten Leute achten das gegenwärtige Leben für nichts und haben keine größere Sorge, als sich ein echtes und dauerndes Glück in der andern Welt zu verschaffen, d. h. zu verdienen, in das Paradies des Gottes aufgenommen zu werden, dem sie sich auf besondere Weise geweiht haben; denn jede Gottheit hat ihr eigenes Paradies. Es gibt eines in der Luft, eines auf dem Meeresgrund, eines in der Sonne, im Mond und in allen Lichtkörpern, welche die Erde beleuchten. Jeder wählt sich seinen Gott je nach dem Paradies, das ihm am besten gefällt, und spart dann nichts, ihm seine Anhänglichkeit zu beweisen."[4]

---

[1] Sinto und Kami bedeutet dasselbe, nämlich einen Geist.
[2] Charlevoix, Histoire du Japon I 170.
[3] Mohnike, Die Japaner, Münster 1872, 52.
[4] Charlevoix a. a. O. 170.

Digitized by Google

Eine Hauptpflicht der Sintoisten ist das Streben nach Reinheit von jeder körperlichen und geistigen Befleckung. Deshalb ist vor jedem Tempel Wasser zur Reinigung. Mit Ehrfurcht und gesenkten Augen soll man dem Tempel nahen. Im Tempel selbst ist ein Metallspiegel aufgestellt, und zwar so, daß man sich beim Eintreten in den Tempel darin erblickt. Dadurch soll der Eintretende gemahnt werden, zu bedenken, daß, wie man alle seine Züge und Flecken im Spiegel sehen kann, so auch die Unsterblichen alle Flecken und geheimsten Gesinnungen seines Herzens wahrnehmen[1].

Zweimal im Jahre werden Papierfiguren in den Fluß geworfen zum Zeichen, daß das Volk von den Sünden der letzten sechs Monate reingewaschen sei. Zuweilen vollzieht der Priester an seiner Person für das ganze Volk den sinnbildlichen Akt der Abwaschung[2]. Die Akte der äußeren Gottesverehrung bestehen besonders in Opfern, Gebeten, Feier der vorgeschriebenen Feste.

Der Taiho-ritsu-rio, das älteste japanische Strafgesetzbuch, verfaßt um 702 nach Christus, nennt folgende als besonders strafbare Handlungen: Verbrechen gegen Kaiser und Reich, Landesverrat, Mord an Eltern und Geschwistern, sonstigen Mord und schwere Körperverletzung; Unehrerbietigkeit gegen Kaiser und Religion, Unehrerbietigkeit gegen Eltern usw.; die übrigen strafbaren Handlungen werden eingeteilt in Verbrechen gegen die Religion, gegen Gesundheit und Leben, gegen das Eigentum (Diebstahl und Raub), Brandstiftung, Verbrechen gegen die Sittlichkeit, Verleumdung usw.

Schon aus der Zeit vor Abfassung dieses Gesetzbuches werden die Todesstrafe, Verbannung, Entziehung des Grundeigentums als Strafen für Verbrechen gegen Religion, Kaiser und Kaiserin und die Eltern erwähnt[3].

Da uns kaum etwas einen tieferen Einblick in die sittlichen Anschauungen eines Volkes gewährt als seine Art zu beten, so lassen wir einige japanesische Gebetsformeln folgen. Eigentlich betet der Mikado für das ganze Volk, ähnlich wie der Kaiser von China für sein Reich. Denn sein Gebet hat einen viel höheren Wert als das der gewöhnlichen Menschen, weil er ein Sohn der Götter ist. Ein solches Gebet des Mikado lautet: „O Gott, der du in der hohen Ebene des Himmels wohnst, der du göttlich bist deinem Wesen und Verstand nach und mächtig, Schutz zu verleihen gegen Schuld und Strafe, die Unreinheit zu verbannen und uns von Befleckung zu reinigen — ihr Scharen der Götter, neiget euer Ohr und höret unsere Bitten."

Daß aber auch die gewöhnlichen Japaner ihre Pflicht, zu beten, erfüllen, geht daraus hervor, daß es genaue Anweisungen gibt, wie man seine täglichen Andachtsübungen verrichten solle. Das erste Gebet am Morgen lautet: „Aus der Ferne verehre ich in Demut und Unterwürfigkeit Ame-no-Mi-haschira und Kumi-no-Mi-haschira (den Gott und die Göttin des Windes). . . . Ich sage voll Ehrfurcht: Würdiget euch, mich zu segnen, indem ihr die unfreiwilligen Vergehen gut macht, in welche ich, gesehen und gehört von euch, gefallen bin, und indem ihr wegblaset und beseitigt das Übel, welches die bösen Götter

[1] Charlevoix, Histoire du Japan I 175.
[2] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit 51.
[3] Globus 1894, 75 ff: Strafrechtspflege in Japan.

Digitized by Google

mir antun könnten, und indem ihr mir helfet, lange zu leben wie der harte und dauernde Fels, und indem ihr den Göttern himmlischen Ursprungs und den Göttern irdischen Ursprungs die Bitten wiederholt, die ich jeden Tag vortrage, mit eurem Atem, auf daß sie dieselben vernehmen mögen mit der Scharfhörigkeit des schnell rennenden Füllens." [1]

„Bekümmere dich nie", heißt es in einem andern Gebet, „um Lob und Tadel deiner Mitmenschen, sondern handle so, daß du dich nicht zu schämen brauchst vor den Göttern des Unsichtbaren. Wenn du wahre Tugend zu üben wünschest, dann lerne die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren; das wird dich abhalten, Böses zu tun. Mache ein Gelübde zu dem Gott, der das Unsichtbare regiert, und pflege das Gewissen, das dir eingepflanzt ist. Du kannst höchstens hoffen, hundert Jahre zu leben; da du aber nach dem Tode in das unsichtbare Reich des Oho-kuni-nuschi eingehen und seiner Herrschaft untertan sein wirst, so lerne beizeiten, vor ihm dich zu beugen."

Unter den sittlichen Eigenschaften der Japaner ragen besonders Vaterlandsliebe und Tapferkeit hervor, die sich nicht selten zu heldenmütiger Todesverachtung steigern. Der Heroismus, den die Japaner in der großen Christenverfolgung bewiesen, hat kaum seinesgleichen in der Geschichte. Selbst zarte Frauen und Kinder aus den edelsten Familien gingen mit der größten Standhaftigkeit in den qualvollsten Tod. Außerdem wird dem Japaner Geduld und Sanftmut, Gastfreiheit, Mildtätigkeit gegen die Armen, Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, Treue und Freundschaft nachgerühmt [2]. Grobe Verbrechen, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, kommen selten vor. Dies ist die Folge der schonungslosen und unparteiischen Strenge, mit der die Rechtspflege gehandhabt wird. Hierzu kommt die den Japanern eigentümliche gesetzliche Bestimmung, daß für die Verbrechen eines Individuums nicht nur die Bewohner desselben Hauses, sondern sogar die der nächsten Nachbarhäuser haften müssen.

Eine merkwürdige sittliche Anomalie des japanischen Volkes ist die Selbsttötung durch Bauchaufschlitzen (Harakiri). Die Erscheinung scheint sich daraus zu erklären, daß die Todesstrafe bis in die neueste Zeit sehr häufig war und für den Japaner mit seinem entwickelten Ehrgefühl nichts für schimpflicher gilt, als durch Henkers Hand zu sterben. Außerdem wurden die Güter der Hingerichteten vom Staate beschlagnahmt. So nahmen denn alle, welche die Todesstrafe fürchteten, um dem Henker zuvorzukommen, ihre Zuflucht zum Harakiri [3]. Dadurch retteten sie ihre Verwandten und Nachbarn vor Nachteil und Schande.

§ 8. Die alten Griechen.

Nachdem wir von Ägypten ausgehend die Kulturvölker Asiens durchwandert, kehren wir zurück nach Europa zu jenem merkwürdigen kleinen Volke, das wie kein anderes bestimmend in die Kulturentwicklung der Menschheit eingegriffen hat.

Der Olymp, den sich das phantasiereiche Hellenenvolk im Laufe der Zeit zusammengedichtet, ist zwar wenig geeignet, uns Achtung und Ehrfurcht ein-

[1] Pesch a. a. O. 52 nach Redd, Japan I 44.
[2] Vgl. Charlevoix a. a. O. 76 ff. Mohnike, Die Japaner 38 ff.
[3] Charlevoix a. a. O. 120.

Digitized by Google

zuflößen. Aber es ist schon mehrfach mit Recht hervorgehoben worden, man darf diese dichterischen Gestalten nicht ohne weiteres für die Götter des Volksglaubens nehmen. Anders erscheint Gott im religiösen Bewußtsein der Hellenen und anders in der Mythe. „Der Zeus, zu dem der Athener oder Spartaner in der Not des Lebens die Hände erhob, unterschied sich wesentlich von dem Liebhaber der Jo und der Semele, und wer in einen Tempel des Hephästos oder der Aphrodite eintrat, dachte diese Gottheiten anders, als das achte Buch der Odyssee sie schildert. Aber noch fühlbarer als die Differenz zwischen den Göttern der Dichtermythologie und denen, die man im Gebete anrief, ist die zwischen jenen und den Hütern der sittlichen Gesetze in den Schicksalen der Menschheit. Bereits in den homerischen Gedichten ist dieselbe unverkennbar. Hier sind die Götter als einzelne nicht bloß mit manchen Schwächen und Leidenschaften behaftet, sondern auch mit ihren persönlichen Interessen vielfach in das Treiben der sich bekämpfenden menschlichen Parteien verwickelt; aber als Gesamtheit stehen sie als erhabene Rächer und Richter über dem Tun der Sterblichen, und diese Doppelseitigkeit wird besonders in dem fühlbar, der ihr Wollen in seinem gewaltigen Willen zusammenfaßt, in Zeus." [1]

Diese Unterscheidung muß man beständig vor Augen haben, wenn man die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche lösen will, die der Gottesbegriff in den Schriften der Dichter aufweist. Wir haben es hier nur mit dem Verhältnisse zu tun, in dem nach der allgemeinen Volksanschauung der Hellenen die Gottheit zur sittlichen Ordnung unter den Menschen steht. Hierüber läßt sich behaupten: „Zu den festesten Voraussetzungen, von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft. So verschieden man auch über die Entstehung der Homerischen Gedichte denken mag, so ist doch so viel gewiß, daß ihr wesentlicher Inhalt ganz von diesem Gedanken durchzogen ist. Die Troer sind der Strafe der Götter verfallen, weil einer von ihnen freventlich das Gastrecht verletzt hat, und steigern ihre Schuld durch den Bruch eines feierlich beschworenen Vertrages; Achilleus büßt das Übermaß seiner Rachsucht; noch deutlicher zeigt die Odyssee, wie das Laster seiner Sühne nicht entgeht und die Tugend zuletzt ihren Lohn findet. In dem Geschichtswerk des Herodot wird durchweg das Walten der göttlichen Gerechtigkeit über den Schicksalen der Völker und der Königsgeschlechter zur Darstellung gebracht; nicht minder läßt die Tragödie, die ohne dasselbe dem Zwecke poetischer Befriedigung kaum genügen könnte, es auf das mannigfaltigste hervortreten. Und überaus zahlreich sind die einzelnen Stellen der Dichter wie der prosaischen Schriftsteller, die auf dieses Walten entweder hinweisen oder von ihm als einem Selbstverständlichen und durchgängig Angenommenen ausgehen." [2]

---

[1] L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I (1882) 48. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theologie[2] (1861) 38; Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums 41 ff.

[2] Schmidt a. a. O. I 47.

Digitized by Google

Nach griechischer Anschauung werden alle Geschicke der Menschen von den unsterblichen Göttern geleitet. Diese sehen und wissen alles, demgemäß wird auch das Schicksal als eine Göttin *(Τύχη)* aufgefaßt, welche die Menschen leitet und regiert. Es war die Göttin des Gelingens, gewissermaßen die Repräsentantin des himmlischen Segens, der die menschlichen Handlungen begleiten muß. Ewig und unwandelbar sind die Gesetze, nach denen die Götter die Menschen leiten[1].

Die Götter schützen das Recht und belohnen das Gute. Dieser Gedanke liegt der Odyssee zu Grunde. Hesiod entwickelt in seinen „Werken und Tagen" wiederholt denselben Gedanken[2]. So sagt er an einer Stelle, Zeus bescheere dem Glück, der gerecht richte, und eine bessere Nachkommenschaft sei dem eidetreuen Manne beschieden als dem, der es nicht sei[3]. Häufig wird der Tugendhafte *θεοφιλής*, der von den Göttern geliebte, genannt.

Viel schärfer wird uns die Strafgerechtigkeit der Götter bezeichnet. Die Homerischen Heldengedichte sind voll von Beweisen der göttlichen Strafgerichte. Agamemnon wird von Zeus wegen seines stolzen Benehmens gegen Achilles mit Schlachtenunglück und furchtbarer Gefahr des Schiffslagers bedroht. Die Troer werden gezüchtigt, weil sie den beschworenen Vertrag gebrochen. Im neunten Buch bekennt Odysseus, Zeus und die übrigen Götter hätten ihn bestraft, weil er sich an seinen Gästen vergangen habe[4]. An ihren Kindern wird Niobe bestraft, weil sie der Leto gegenüber mit denselben geprahlt. Phineus wird durch die Harpyen gequält, welche die ihm vorgesetzten Speisen verunreinigen, weil er die ihm verliehene Sehergabe mißbrauchte; Lykurgos, der sich der Verehrung des Dionysos widersetzte, sieht dafür seine Lebensdauer verkürzt. Diejenigen, welche sich gegen die Majestät vergingen, traf der Blitzstrahl, ebenso diejenigen, welche sich des Meineids schuldig machten. Eine Gesellschaft frivoler Spötter wählte mit absichtlicher Verhöhnung der väterlichen Religion gerade die letzten Tage des Monats, welche als unheilig und verwünscht galten, zu ihren Schmausereien und legte sich deshalb den Namen Kakodämonisten bei; dafür wurde der Tonangeber von einer langwierigen Krankheit heimgesucht, daß er an jedem Tage von neuem zu sterben schien[5].

Sophokles verleiht nur der allgemeinen Anschauung der Hellenen Ausdruck, wenn er singt: „Wenn ihr dort die Götter ehret, mißachtet hier auch nicht die Macht der Götter und vergesset nie: Sie sehen, wo sich fromm bewährt ein Sterblicher; sie sehen das Tun der Bösen, und für Frevel ja gab's auf der weiten Erde kein Entrinnen noch."[6] Und von den Meineidigen sagt Xenophon: „Wenn einer mit den Göttern in Streit gerät, so weiß ich nicht, wie er schnell genug fliehen oder an welch verborgenen Ort er entrinnen oder

---

[1] S. die schon oben S. 342 mitgeteilten Stellen.

[2] Opera et dies 256—262 und besonders 225—239.

[3] Andere Stellen bei Schmidt a. a. O. I 61, und in Bezug auf Homer bei Nägelsbach a. a. O. 63.

[4] Nägelsbach a. a. O. 349 und Schmidt a. a. O. I 49 u. 63.

[5] Viele ähnliche Beispiele stellt Schmidt zusammen a. a. O. I 63 ff.

[6] Oed. Col. 272.

Digitized by Google

an welch festen Platz er entweichen könnte; denn überall ist er den Göttern untertan, und überall beherrschen dieselben gleichmäßig alles." [1]

Nicht unmittelbar folgt die Strafe der Götter dem Vergehen, oft kommt sie spät, aber sie kommt immer. Agamemnon sagt bei Gelegenheit der Treulosigkeit des Pandaros: wenn Zeus die Gerechtigkeit nicht sofort vollziehe, werde es doch später geschehen, und die Troer würden mit ihren Häuptern, Weibern und Kindern den Frevel büßen [2]. Solon sagt, die Dike wisse schweigend um das Geschehene und das schon Geschehene, aber mit der Zeit trete gewiß die Strafe verhängend ein. Ein oft erwähnter Vers eines unbekannten Dichters lautet:

„Spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch";

und ein anderer ebenfalls sprichwörtlich gewordener:

„Erst spät sieht Zeus der Menschenschuld Register ein." [3]

Lohn und Strafe der Götter sind aber nicht auf das irdische Leben beschränkt, sondern reichen über das Grab hinaus. Mögen die Anschauungen der Hellenen in Bezug auf den Charakter des jenseitigen Lebens noch so schwankend sein, so viel ist gewiß, daß das Volk als Ganzes an die Unsterblichkeit glaubte. Ein strenges Gericht wartet aller Menschen nach dem Tode. Die Guten gehen in die Freuden des Elysiums, die Gottlosen werden im Schattenreiche gestraft. Schon der Vater der epischen Dichtung setzt den Glauben an die jenseitige Vergeltung als etwas Selbstverständliches voraus. Wir erinnern nur an die Schilderung der Gestalten aus dem Hades im elften Buch der Odyssee, besonders an Tityos, Tantalus und Sisyphus [4]. Dem Menelaos verheißt Proteus die Aufnahme ins Elysium, wo mühelos und glücklich die Menschen leben und der linde Zephyr ewig weht [5]. Nach Agamemnon wird der Meineid auch nach dem Tode noch gebüßt [6].

Hesiod preist in seinen „Werken und Tagen" die Inseln der Seligen, wo Saturnus herrscht [7]. Wir erinnern ferner an die Sage von Ixion, der in der Unterwelt an ein feuriges Rad gefesselt ist zur Strafe für seine Frevel; an die Danaiden, die unablässig Wasser in ein durchlöchertes Faß schöpfen müssen, weil sie ihre Gatten in der Brautnacht ermordet. „Ein rechtschaffener, tugendhafter Mann", singt Pindar [8], „kann über sein dereinstiges Los beruhigt sein. Die Seelen der Gottlosen aber erleiden, wenn sie aus dem Leben scheiden, Strafe. Drunten unter der Erde spricht einer, dem das Gericht durch Notwendigkeit auferlegt ist, das Urteil über alle Übertretung und Schuld, die im Reiche des Zeus begangen worden ist. Die Guten führen dort ein Leben ohne Tränen . . ., die andern aber haben ein Dasein, zu schrecklich, als daß man es sehen könnte." [9]

---

[1] Anab. 2, 5, 7. [2] Il. 4, 160.
[3] Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (1882) I 69. [4] Od. 11, 576 ff.
[5] Od. 4, 561. [6] Il. 3, 278. [7] Opera et dies 169 ff. [8] Olym. 2.
[9] Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1877) 297; Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit 21.

Digitized by Google

Doch wenden wir uns jetzt zu den sittlichen Geboten, deren Beobachtung nach dem Glauben Altgriechenlands die Gottheit von den Sterblichen fordert.

1. Pflichten gegen die Götter. Da die Götter als Wächter und Schirmer der sittlichen Ordnung gedacht werden, so ergibt sich daraus, daß es indirekte Pflicht gegen die Götter ist, diese Ordnung einzuhalten. Man kann die sittlichen Gebote nicht verachten, ohne sich gegen die Götter zu vergehen. Außer dieser indirekten Pflicht ist es aber nach dem Glauben der Hellenen direkte Pflicht der Menschen, den Göttern ehrfurchtsvolle Hingabe (εὐσέβεια) zu erweisen — durch dankbare Gesinnung, Opfer, Gebete, Chortänze und Prozessionen. Die Teilnahme am öffentlichen Kult galt als unverbrüchliche Pflicht[1].

Dieser positiven Pflicht des Frommsinns gegen die Götter entspricht die negative Pflicht, Tempelraub, Verhöhnung der Tempel, der Kultgegenstände und -Handlungen zu unterlassen. Die Vergehungen gegen die Götter werden als die größten aller Frevel angesehen und mit den härtesten Strafen bedroht. In Athen wurde ein Bürger hingerichtet, weil er einen heiligen Vogel des Asklepios getötet hatte.

Mit dieser Scheu vor jedem Frevel gegen die Gottheit hängt es innig zusammen, daß der Meineid und der Eidbruch als die schrecklichsten Frevel galten, welche die Götter in diesem und im jenseitigen Leben ahnden. Daher auch die heilige Scheu vor dem Eide und die uns wiederholt begegnenden Warnungen vor leichtfertigen Eiden.

2. Der Vater war verpflichtet, die Kinder zu erziehen, nichts Schlechtes an ihnen zu dulden und besonders seinen Söhnen kein schlechtes Beispiel zu geben. Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern werden analog behandelt wie die Pflichten der Menschen gegen die Götter. Auf dieser Voraussetzung beruht auch die aristotelische Zusammenstellung der Pietät gegen die Götter und gegen die Eltern. In der Rede gegen Leokrates behauptet Lykurgos, daß die Fürsorge der Götter unter allen Dingen am meisten die Pietät gegen die Eltern, gegen die Verstorbenen und gegen sie selbst im Auge habe, weil es der größte Frevel sei, sich denen nicht zu widmen oder sich gegen die zu vergehen, denen man den Ursprung des Lebens und so viele andere Wohltaten verdanke. In Athen mußten die angehenden Beamten den Beweis erbringen, daß sie gegen ihre Eltern die Kindespflichten erfüllten, und nach Äschines verlor derjenige das Recht, in der Volksversammlung zu reden, der seinen Vater oder seine Mutter schlug und ihnen nicht Nahrung und Wohnung gewährte[2].

Das Verhältnis der Ehegatten zueinander wurde als ein heiliges, inniges angesehen. Die Göttin Here bewahrt nach dem Ausdruck des Aristophanes die Schlüssel der Hochzeit, und ihre Verbindung mit Zeus gilt als Vorbild jeder menschlichen Ehe. Die Frau soll dem Manne untertan sein, der Mann die Frau achten[3]. Scharf wird die Untreue unter den Ehegatten verurteilt, besonders die der Frau; aber die Ehescheidung war ziemlich leicht zu erreichen.

---

[1] Schmidt a. a. O. II 19. [2] Ebd. II 144 ff.
[3] Ebd. II 179.

Digitized by Google

Den Mitmenschen gegenüber anerkennt der Hellene vor allem die Pflicht der Gerechtigkeit. Hesiod hebt unter den Tugenden in erster Linie die Gerechtigkeit hervor. „Achte auf das Recht und begünstige nicht übermütige Gewalt.“ [1] „Die Fremden und Bürgern ihr gebührendes Recht gewähren und kein Unrecht tun, denen blüht die Stadt.“ [2] Dann empfiehlt er, nicht fremdes Eigentum zu rauben, sei es mit der Hand oder mit der Zunge (durch Lüge und Betrug). Demjenigen zürnt Zeus, der den Flehenden oder den Gast schlecht behandelt, der sich mit der Frau seines Bruders frevelnd vergeht oder die greisen Eltern mit rauhen Worten anfährt oder die Waisen beraubt [3]. „Suche nicht schlechten Gewinn, denn schlechter Gewinn kommt dem Schaden gleich.“

Theognis klagt in seinen Elegien bitter darüber, daß er Zweideutigkeit, Hinterlist, Untreue, Freundschaftsbruch, Lüge und Betrug selbst von seiten derer gefunden, von denen er Besseres erwarten durfte. Chilon, einer der sieben Weisen, gebot unter anderem: Lästere den Nächsten nicht, drohe niemand, verlache nicht den Unglücklichen, sei mild, wenn du stark bist, damit man dich ehre, nicht fürchte.

Schon aus mehreren der angeführten Stellen geht hervor, daß die Pflichten der Gerechtigkeit die Pflichten gegen den Nächsten nicht erschöpfen. Auch Wohlwollen sollte demselben entgegengebracht werden. Unter dem Nächsten wurde aber nicht nur das Glied derselben Familie und desselben Stammes, sondern jeder hilfsbedürftige Fremde verstanden. Buzyges soll zuerst die einfachsten Pflichten, die jeder Mensch dem andern schuldet, zusammengestellt und deren Übertreter mit Flüchen bedroht haben, weshalb sie die Flüche des Buzyges genannt werden [4]. Diese Pflichten sind: den unbestatteten Leichnam mit Erde zu bedecken, dem Bittenden Feuer und Wasser zu gewähren, dem Verirrten den rechten Weg zu zeigen und niemand etwas zu raten, was man selbst für nachteilig hält. Nach Aristoteles [5] verknüpft von Natur aus ein Band gegenseitiger Zuneigung alle Menschen, und deshalb loben wir die Menschenfreunde *(φιλανθρώπους)*.

Doch wir würden die Grenzen unseres Überblicks weit überschreiten, wenn wir auch nur einen geringen Teil der Stellen anführen wollten, in denen uns die Wortführer des reichbegabten Volkes die Pflichten der Gerechtigkeit und des Wohlwollens gegen die Mitmenschen vor die Seele führen. Vielleicht kein anderes heidnisches Volk ist sich der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe so bewußt geworden als das hellenische. Allerdings bis zu der christlichen Anschauung, die im Nebenmenschen das Ebenbild Gottes, das Glied derselben großen Gottesfamilie erkennt und den Nächsten um Gottes willen zu lieben befiehlt wie sich selbst, hat sich das Hellenentum auch in Tagen seiner höchsten Blüte nie emporzuschwingen vermocht, und die Praxis blieb unendlich weit hinter der Theorie zurück.

Als oberster Grundsatz, nach dem der Mensch sein Verhalten in Bezug auf sich selbst regeln soll, gilt dem alten Griechen der Grundsatz der Selbst-

---

[1] Opera et dies 211. [2] Ebd. 220. [3] Ebd. 225.
[4] Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II 279 [5] Ethic. Nic. 8, 1, 1155 a.

Digitized by Google

beherrschung und Mäßigung. Der Mensch soll Harmonie und Ebenmaß in seinem ganzen Auftreten und Verhalten zur Schau tragen. Daher der Solonische Grundsatz: *Μηδὲν ἄγαν.* Das ist der Grundton der Lehren Hesiods und Theognis', der bei allen späteren Dichtern und Rednern wiederkehrt und im Grunde nur eine sozusagen instinktartige Erkenntnis der richtigen Norm des sittlich Guten enthält. Nicht umsonst verband man mit dem Gebot des rechten Maßhaltens das Gebot der Selbsterkenntnis *(γνῶθι σαυτόν).* Denn die Erkenntnis seiner selbst oder dessen, was sich für uns nach unserer Natur geziemt, ist die Voraussetzung des richtigen Maßhaltens im Begehren und Genießen, in Freude und Trauer, im Handeln und Leiden.

§ 9. Die Römer.

Die Grundlage des römischen Gemeinwesens und der römischen Politik war die Furcht vor den Göttern und die Achtung vor der Religion. Das war so allgemein bekannt, daß Cicero sich rühmen konnte, an Frömmigkeit, Religiosität und an Glauben an das Walten der Götter über die Geschicke der Menschen übertreffe das römische Volk alle andern Völker und Nationen [1]. Die Religion galt als das Fundament und Bollwerk jedes Staates [2]. Auch Valerius Maximus sagt: „Immer war es Grundsatz unserer Stadt, der Religion vor allen andern, auch den höchsten und ruhmreichsten Gütern den Vorzug zu geben." [3]

Fast unzählig sind die Götter, denen die Römer huldigten; über allen steht der Herrscher der Götter, Jupiter, der „allmächtige Vater der Götter und Menschen", in dem der ursprüngliche Monotheismus noch seine Spur hinterlassen; außer Jupiter wurden besonders Mars und Quirinus (Romulus) verehrt. Daneben gab es Gottheiten für alle wichtigeren Angelegenheiten und Ereignisse im öffentlichen und privaten Leben. Schon aus der ältesten römischen Zeit liegt ein Verzeichnis der öffentlichen und benannten Festtage vor. Dem Jupiter waren alle Vollmondstage (idus) heilig, außerdem die Weinfeste usw.; dem Mars das Neujahr des 1. März, an dem die Kriege unternommen wurden. Nach Beendigung der Feldzüge folgte im Herbste, am 19. Oktober, wieder ein Marsfest: die Waffenweihe (armilustrium). Dem Quirinus galten die Quirinalia am 17. Februar. Auch die nährende Erde (Tellus) und die Göttin des Wachstums (Ceres) hatten ihre Feste und Opfer. Nach vollendeter Arbeit und eingebrachten Feldfrüchten wurden Dankfeste zu Ehren des Consus und der Ops gefeiert. Die Hirten, Ackerbauer, Handwerker usw. hatten ihre eigenen Gottheiten, die sie durch Feste und Opfer verehrten.

Auch die Seelen der Verstorbenen, an deren Unsterblichkeit man allgemein glaubte, waren Gegenstand des Kultes. Die Seelen der Guten wurden als

---

[1] De Harusp. resp. n. 29: Nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos . . ., sed pietate ac religione atque una sapientia, quod Deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes nationesque superavimus.

[2] Cicero, De nat. Deorum 1, 2, 4: Pietate adversus Deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollitur.

[3] Lib. 1, c. 1.

Digitized by Google

Gottheiten (dii manes, lares) verehrt, die der Bösen irrten unstät als Nachtgeister oder Gespenster (larvae, lemures) umher; um sie zu versöhnen und fernzuhalten, feierte man am 9. Mai das Fest der Lemuria [1].

Wie die meisten Gottheiten ihre eigenen Feste hatten, so besaßen sie auch vielfach ihre eigenen Tempel, Opfer und Priester. Von letzteren seien erwähnt der Opferpriester des Mars (flamen Martialis) und der Opferpriester des Jupiter (flamen Dialis). Zu Ehren der Vesta mußten Jungfrauen das heilige Feuer unterhalten. Dieselben mußten 30 Jahre jungfräulich bleiben. Auf der Verletzung der Keuschheit während dieser Zeit stand der Tod: die Vestalin wurde lebendig begraben. Die Auguren sollten aus dem Fluge der Vögel den Willen der Götter erforschen. Die Pontifices hatten die allgemeine Aufsicht über den römischen Gottesdienst, sie hatten den Kalender (fasti) festzusetzen und zu entscheiden, ob eine Ehe, ein Testament, ein Vertrag dem göttlichen Rechte widerspreche oder nicht.

Daß die Götter von den Römern als Hüter der sittlichen Ordnung aufgefaßt wurden, geht aus unzähligen Tatsachen hervor. Wir haben schon öfters Gelegenheit gehabt, die herrlichen Zeugnisse anzuführen, in denen der größte römische Redner und Philosoph von dem unwandelbaren Sittengesetze spricht, das Jupiter selbst allen Menschen in die Seele geschrieben und von dem uns keine irdische Macht, weder der Senat noch das ganze Volk, entbinden kann [2]. Wer dieses Gesetz nicht beobachtet, verfällt der Strafe des bösen Gewissens, auch wenn kein menschlicher Richter den Frevler ereilt [3]. Die Furien sind nach Cicero die strafende Gerechtigkeit der Götter, sie strafen besonders die Eltern- und Verwandtenmörder. Die Opfer sollten hauptsächlich die Götter versöhnen. „Wohl liegt der tief sittliche Zug des Menschen, irdische Schuld und irdische Strafe auf die Götterwelt zu beziehen und jene als ein Verbrechen gegen die Gottheit, diese als deren Sühnung aufzufassen, im innersten Wesen der latinischen Religion. Die Hinrichtung des zum Tode verurteilten Verbrechers ist ebenso ein der Gottheit dargebrachtes Sühnopfer wie die im gerechten Kriege vollzogene Tötung des Feindes; der nächtliche Dieb der Feldfrüchte büßt der Ceres am Galgen wie der böse Feind der Mutter Erde und den guten Geistern auf dem Schlachtfeld. Auch der tiefe und furchtbare Gedanke der Stellvertretung begegnet uns hierbei: wenn die Götter der Gemeinde zürnen, ohne daß auf einen bestimmten Schuldigen gegriffen werden kann, so mag sie versöhnen, wer sich freiwillig hingibt (devovere se), wie denn giftige Erdspalten sich schließen, halbverlorene Schlachten sich in Sieg wandeln, wenn ein braver Bürger sich als Sühnopfer in den Schlund oder in die Feinde stürzt." [4]

---

[1] Übrigens bemerkt Mommsen (Römische Geschichte I⁷ [1881] 172): „Von Gespensterglauben, Zauberfurcht und Mysterienwesen finden sich bei den Römern verhältnismäßig sehr geringe Spuren."

[2] S. oben S. 343. [3] S. oben S. 350.

[4] Mommsen a. a. O. I 172—173. Man vgl. auch Lasaulx, Studien des klassischen Altertums (1854) 233: „Die Sühnopfer der Griechen und Römer." Lasaulx zeigt eingehend, wie das öffentliche und private Leben der Griechen und Römer durch zahlreiche Opfer geweiht und geheiligt wurde.

Digitized by Google

Die Verletzung der sittlichen Ordnung war ein Frevel gegen die Götter, der den Fluch derselben auf den Frevler herabzog. „Wenn der Mann die Ehefrau, der Vater den verheirateten Sohn verkaufte, wenn das Kind oder die Schnur den Vater oder den Schwiegervater schlug, wenn der Schutzvater gegen den Gast oder den zugewandten Mann die Treupflicht verletzte, wenn der ungerechte Nachbar den Grenzstein verrückte oder der Dieb sich bei nächtlicher Weile an der dem Gemeinfrieden anvertrauten Halmfrucht vergriff, so lastete fortan der göttliche Fluch auf dem Haupte des Frevlers. Nicht als wäre der also Verwünschte (sacer) vogelfrei gewesen. . . . Nicht dem einzelnen Bürger oder gar dem völlig machtlosen Priester kommt die Vollstreckung solchen göttlichen Fluches zu. Zunächst ist der also Gebannte dem göttlichen Strafgericht anheimgefallen, nicht der menschlichen Willkür, und schon der fromme Volksglaube, auf dem dieser Bannfluch fußt, wird selbst über leichtsinnige, bösartige Naturen Macht gehabt haben. Aber die Bannung beschränkt sich nicht darauf; vielmehr ist der König befugt und verpflichtet, den Bann zu vollstrecken und, nachdem die Tatsache, auf welche das Recht die Bannung setzt, nach seiner gewissenhaften Überzeugung festgestellt worden ist, den Gebannten der verletzten Gottheit gleichwie ein Opfertier zu schlachten (supplicium) und also die Gemeinde von dem Verbrechen des einzelnen zu reinigen. Ist das Vergehen geringerer Art, so tritt an die Stelle der Tötung des Schuldigen die Lösung durch Darbringung eines Opfertieres oder ähnlicher Gaben. So ruht das ganze Kriminalrecht in seinem letzten Grunde auf der religiösen Idee der Sühnung." [1]

Daß die Sanktion der sittlichen Ordnung nach dem Glauben der Römer über dieses Leben hinausreicht, beweist der Tartarus, die Unterwelt, in der die Gottlosen nach diesem Leben ewig gestraft werden. Virgil schildert uns im sechsten Buche des Äneis diese Unterwelt, in der die Selbstmörder, die Frevler gegen die Gottheit, die Verräter des Vaterlandes und die Blutschänder ewig gepeinigt werden [2].

Mit den Opfern hängt innig zusammen das Gebet. Sowohl bei den Griechen als bei den Römern nahm das Gebet eine hohe Stelle ein. Nicht nur mit den religiösen, mit allen wichtigen Handlungen des Lebens waren Gebete verbunden. Der fromme Römer betete beim Anbruch und beim Schlusse des Tages, bei den Mahlzeiten, bei sonstigen wichtigen Ereignissen. Bevor er in den Krieg zog und nach vollendetem Feldzug verrichtete er öffentliche Gebete. Die Gebete bestanden meist in kurzen heiligen Formeln. Die Römer pflegten

[1] Mommsen a. a. O. 175. Mommsens Römische Geschichte ruht ohne Zweifel auf umfassenden Quellenstudien, aber die Methode dieses Geschichtschreibers halten wir für völlig verkehrt. Mommsen trägt ganz moderne Anschauungen in die alte Geschichte hinein, und zwar Anschauungen, die oft höchst problematischer Natur sind. So hat er z. B. seine Ideen über den Ursprung der Religion, und diese müssen sich in der römischen Geschichte wieder finden und werden dem Leser sozusagen bei jeder Gelegenheit aufgedrängt.

[2] Vgl. hierüber Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften (1897) 70: „Unzertrennbar blieb mit diesen Vorstellungen der Gedanke an eine Vergeltung nach dem Tode und an einen Lohn für den Gerechten verbunden."

Digitized by Google

in ihren öffentlichen Gebeten alle Götter Vater, alle Göttinnen Mutter zu nennen. Die Priesterkollegien hatten besondere Ritualbücher, in denen die für gewisse Feierlichkeiten bestimmten Gebete verzeichnet waren [1].

Unrichtig ist die Behauptung, die Heiden hätten ihre Götter niemals um Tugend, sondern nur um Gesundheit und irdisches Glück gebeten.... Schon Bias von Priene sagt: Wenn du etwas Gutes getan hast, so schreibe es nicht dir, sondern den Göttern zu; Pindar spricht wiederholt: Von Gott nur kommt dem Menschen Weisheit, von den Göttern jede Tüchtigkeit, von dir, o Zeus, jede große Tugend; Kallimachus betet: Heil dir, Vater, nochmals Heil, gib Tugend und Segen, gib Tugend und Glück [2]. Juvenal lehrt, „daß der Mensch den Göttern teuerer sei als sich selbst (carior est illis homo quam sibi), und daß sie eben darum seine törichten Bitten nicht erfüllten; beten solle jeder um eine gesunde Seele in gesundem Körper, um Stärke in den Leiden, um ein von Zorn und Begierde freies Gemüt; denn nur auf dem Wege der Tugend werde wahre Seelenruhe gefunden. Seneca schreibt: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi, deinde corporis; Kaiser Marc Aurel will, daß der Mensch zu allem, was er tue, den Beistand der Götter erflehe. Bei dem Sophisten Maximus von Tyrus heißt es: jeder solle wie Sokrates, dessen Leben ein fortwährendes Gebet gewesen, nichts anderes von den Göttern erbitten als Tugend der Seele, ein tadelloses Leben und einen Tod mit frohen Hoffnungen [3].

Einen sichern Anhaltspunkt für die Beurteilung des Verhältnisses eines Volkes zur Religion bietet die Handhabung des Eides. Wie stand es in dieser Beziehung in Rom? Hören wir darüber einen der besten Kenner des griechischen und römischen Altertums. „Der religiöse Glaube", sagt Lasaulx [4], „welcher dem Eide bei den Römern zu Grunde liegt, ist im wesentlichen derselbe wie bei den Griechen: Ehrfurcht vor Göttern über uns, die alles schauen, alles hören, alles mit ihrer Gegenwart erfüllen, heilige Scheu auch vor ihrem geweihten Bilde in der eigenen Brust. Der Eid ist ihnen wie den Griechen nach Form und Inhalt ein mit einem Fluche verbundenes Gebet an die Götter, daß sie dem Schwörenden Wahrhaftigkeit und Treue bezeugen, Lüge und Treubruch rächen wollen; jeder Schwörende erklärte ausdrücklich, daß er sich verpflichte nach bestem Wissen und Gewissen und verflucht sein wolle, wenn er wissentlich betrüge. Wer gegen den Eid sündige, sagten sie, der sündige gegen die Treue, deren Tempel auf dem Kapitol neben dem des Jupiter gegründet war."

Man schwur bei den verschiedensten Göttern und den verschiedensten Anlässen. Die feierlichsten Eide galten dem Jupiter und wurden namentlich bei Kriegserklärungen, Friedensverträgen und Bündnissen abgelegt. Der Eid diente als ausdrückliches Bekenntnis des Glaubens an die Macht der göttlichen Gerechtigkeit und als Unterpfand der Wahrheit und Treue in allen bürgerlichen

---

[1] Vgl. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer (Studien des klassischen Altertums 144 ff).

[2] Ebd. 146. [3] Nach Lasaulx a. a. O. 147.

[4] Der Eid bei den Römern 208 ff.

Digitized by Google

Verhältnissen. Die allgemeinen Gesetze wurden von allen Bürgern, von Senat und Volk beschworen. Jeder Bürger mußte außerdem jeden Hauptakt seines staatsbürgerlichen Lebens durch einen Eid bekräftigen[1], namentlich aber vor Gericht war der Eid häufig in Gebrauch. Auch die Beamten und Soldaten mußten beim Eintritt in ihren Beruf den Eid ablegen. Trotzdem darf man nicht glauben, daß die Römer der alten Zeiten leichtfertig geschworen. Ohne Not schwören, galt immer als des Mannes unwürdig. Der abgelegte Eidschwur wurde treu gehalten. Unsern Vorfahren, sagt Cicero[2], war der Eid die sicherste Bürgschaft für das gegebene Wort. Als glorreiches Beispiel ist Regulus bekannt.

Wie bei den Ägyptern, war auch bei den Römern auf Meineid und Eidbruch ursprünglich die Todesstrafe. Einen charakteristischen Zug erzählt Polybius[3]. Als Hannibal nach der Schlacht von Cannä 8000 Römer gefangen genommen, erlaubte er ihnen, wegen des Lösegeldes zehn Abgeordnete nach Rom zu schicken, nachdem diese vorher geschworen, zurückkehren zu wollen. Einer derselben nun kehrte, als er das Lager verlassen, unter dem Vorwande, er habe etwas vergessen, dahin zurück, holte das Vergessene und ging dann wieder weg, wähnend, auf diese Weise seines Eides ledig zu sein. Der Senat verweigerte die Auslösung. Daraufhin kehrten neun, ihrem Eide treu, freiwillig in die Gefangenschaft zurück; den zehnten aber, der sich durch List dem Eide entziehen wollte, ließ der Senat, „damals noch in Wahrheit ein Tempel der Heiligkeit und Treue", ergreifen und gefesselt dem Feinde ausliefern; „denn in wessen Adern römisches Blut fließt, dem geziemt es unter allen Umständen, Wort zu halten".

Neben der Gottesfurcht war ein hervorstechender Zug des römischen Volkes die Vaterlandsliebe oder besser der Gemeinsinn. „All das Unsrige", sagt Cicero, „gehört dem Vaterland."[4] „Teuer", so spricht er an einer andern Stelle, „sind uns die Eltern, teuer die Kinder, teuer die Verwandten und Angehörigen der Familie, aber über allem Teuern und der Inbegriff alles Teuern ist uns das Vaterland."[5] Gerade dieser Gemeinsinn, diese Unterordnung der Sonderinteressen unter die Interessen der Gesamtheit hat im Bunde mit der dem Römer eigenen Ausdauer und Tapferkeit Rom zur Weltbeherrscherin erhoben.

Den Mittelpunkt des Privatlebens bildete die Familie. Der Familienvater hatte in der älteren Zeit die volle Verfügung über seine Kinder: er konnte sie aussetzen, verkaufen und töten; ebenso hatte er die uneingeschränkte Verfügung über die Frau und die Sklaven. Die Eheschließung fand immer unter religiösen Zermonien statt[6]. Die feierlichste Art der Eheschließung bestand in

---

[1] Die Belege bei Basaulx, Der Eid bei den Römern 218.

[2] De offic. 3, 31.

[3] 6, 56, 13. Vgl. Cicero a. a. O. 1, 13, 30. Livius l. 22.

[4] De leg. l. 2, n. 5: Pro qua (patria) mori et cui nos totos dedere, et in qua nostra omnia ponere et quasi consecrare debemus.

[5] De offic. l. 1, n. 57: Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares: sed omnes omnium caritates patria una complexa est.

[6] Marquardt, Das Privatleben der Römer[2] (1886), 1. XI, 34.

Digitized by Google

der *Confarreatio*, d. h. in einer „religiösen Handlung, welche unter Anstellung von Auspizien und Darbringung eines Opfers von dem Pontifex maximus und dem Flamen dialis in Gegenwart von zehn Zeugen vollzogen wurde und ihren Namen hat von dem Speltkuchen (farreum libum), welcher dabei in Anwendung kam“ [1]. Die Hochzeitsfeier begann mit einem blutigen Opfer der Auspizien; dann kam der feierliche Ehevertrag und die Handreichung und endlich das unblutige Opfer aus Früchten und einem Speltbrote. Das Opfer galt dem Jupiter, ein Priester sprach die Formel des Gebetes vor, in welchem auch die Götter der Ehe, insbesondere Juno, angerufen wurden. Es folgten die feierlichen Glückwünsche, das Hochzeitsmahl und endlich bei einbrechender Nacht die deductio. Die Braut wird aus den Armen ihrer Mutter „entführt“ und in festlichem Zuge in die Wohnung des Bräutigams geleitet. — Die Ehe war ursprünglich in Rom unauflöslich [2], die Stellung der Frau geachtet. Große Sittenreinheit zeichnete die alten römischen Matronen aus. In den älteren Zeiten war der Ehebruch nahezu unbekannt. Der Mann hatte das Recht, wenn er seine Frau im Ehebruch betraf, sowohl sie als ihren Mitschuldigen zu töten. Wie sehr überhaupt auf die Keuschheit gehalten wurde, geht daraus hervor, daß Seneca noch die Zeit des ersten punischen Krieges ein saeculum nennt, quo impudicitia monstrum erat, non vitium [3]. Später, namentlich in der Kaiserzeit, trat mit dem Verfall der Religion auch ein schreckliches Sittenverderbnis ein, die Ehen wurden leichtfertig gelöst und viele zogen es vor, keine Familie zu gründen, um desto zügelloser sich allen Ausschweifungen hingeben zu können.

Einen tieferen Einblick in die sittlichen Anschauungen des römischen Volkes gewährt uns das Gerichtsverfahren. Wir wollen deshalb dieses noch in einigen kurzen Zügen schildern, und zwar so, wie es schon in den ältesten Zeiten Roms bestanden hat. Das Gerichtsverfahren ist öffentlicher und Privatprozeß. Der öffentliche Prozeß wird auf Antrag des Königs gegen öffentliche Verbrechen unternommen. Zu diesen Verbrechen gehören der Landesverrat (proditio) und die gewaltsame Auflehnung gegen die Obrigkeit (perduellio). Den Landesverrätern werden gleichgeachtet der verruchte Mörder (parricida), der Knabenschänder, der Verletzer der jungfräulichen oder Frauenehre, der Brandstifter, der falsche Zeuge, ferner wer die Ernte durch bösen Zauber bespricht oder wer zur Nachtzeit auf dem der Hut der Götter und des Volkes überlassenen Acker unbefugt das Korn schneidet [4]. Die Folter zur Erzwingung des Geständnisses kam nur gegen Sklaven zur Anwendung. Die Todesstrafen sind verschiedenartig: „so wird der falsche Zeuge vom Burgfelsen gestürzt, der Erntedieb aufgeknüpft, der Brandstifter verbrannt“. Begnadigen kann nur die Gemeinde. Das Recht kennt auch eine Begnadigung durch die Götter; wer vor dem Priester des Jupiter einen Kniefall tut, darf an demselben Tage nicht mit Ruten gestrichen werden, wer gefesselt sein Haus betritt, muß der Bande entledigt werden; das Leben wird dem Verbrecher geschenkt, wenn er zufällig auf dem Gange zum Tode einer Vestalin begegnet [5].

[1] Marquardt, Das Privatleben der Römer[2] (1886), 1. XI, 33.
[2] Ebd. 69. [3] Fr. 13, 70.
[4] Mommsen, Römische Geschichte ꝛc. I 148. [5] Ebd. 149.

Digitized by Google

In allen übrigen Fällen, wo nicht der gemeine Friede verletzt war, schreitet der Staat nur auf Anrufen des Verletzten ein. Als die regelmäßige Form der Sühne eines Unrechtes galt der Vergleich zwischen dem Kläger und Angeklagten. „Der Staat trat nur ergänzend ein, wenn der Dieb den Bestohlenen der Schädiger den Geschädigten nicht durch eine ausreichende Sühne (poena) zufriedenstellte, wenn jemand sein Eigentum vorenthalten oder seine gerechte Forderung nicht erfüllt ward."[1] Ging bei Verletzungen ein Glied verloren, so konnte der Verstümmelte Auge um Auge, Zahn um Zahn fordern.

Unglaublich hart waren die Schuldgesetze im alten Rom. Erfüllte ein Schuldner dem Staate gegenüber seine Verbindlichkeit nicht, so wurde derselbe ohne weiteres mit Hab und Gut verkauft. Bei Schuldklagen von Privaten untereinander mußte zuerst die Schuld bewiesen werden. Stand dieselbe fest und konnte der Schuldner nicht bezahlen oder fand er keine Vertretung, so sprach ihn der König dem Gläubiger zu, so daß dieser ihn gleich einem Sklaven halten konnte. Während der nächsten 60 Tage mußte der Gläubiger den Schuldner dreimal auf dem Markte ausstellen und ausrufen lassen, ob sich jemand seiner erbarme. Meldete sich niemand, so hatten die Gläubiger das Recht, den Schuldner zu töten und sich in seine Leiche zu teilen oder auch ihn mit seinen Kindern und seiner Habe als Sklaven in die Fremde zu verkaufen. Erst später traten in diesen unmenschlichen Gesetzen einige Milderungen ein.

§ 10. Die germanischen Völker.

Wie das Volk, so seine Götter. Das bewahrheitet so recht ein Vergleich des griechischen Olymp mit der deutschen Götterwelt. In seliger Heiterkeit, bei Spiel, Nektar und Ambrosia fließt den olympischen Göttern des lebensfrohen Hellas das zephyrleichte Leben dahin. Aus der deutschen Götterwelt dagegen tönt uns Kriegslärm und Schwerterklang entgegen. Da ist ewiger Kampf zwischen den Walhallagöttern, den Asen, und den Riesen. Jene sind dem Menschen wohlgesinnt und wohltätig, diese dagegen schädlich und widrig. Sittliche Pflicht des Menschen ist es, in diesem Kampfe den Göttern beizustehen, und von der Erfüllung dieser Pflicht ist des Menschen eigenes Wohl wesentlich bedingt[2].

Leider machen sich diese Götter mancher sittlicher Vergehungen schuldig. Einer ihrer Gegner (Loki)[3] kann ihnen Meineid, Vertrags-, Ehe-, Treubruch, Unzucht, Blutschande, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit, Betrug, Neid, Eifersucht, Mord und Totschlag vorwerfen. Diese Vorwürfe zeigen, was als schimpflich und verwerflich galt. Loki will den Asen „Schimpf und Schande" schaffen. Mit der zunehmenden Verschuldung verlieren die Asen immer mehr und mehr ihre Macht im Kampfe gegen die Riesen, und endlich wird der große Tag des allgemeinen Weltbrandes herannahen. Dieser Tag wird sicher eintreten, und zwar dann, wenn schreckliche Zeiten hereinbrechen und alle sittlichen

[1] Ebd. 149.
[2] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie[5] (1878) 120.
[3] In der Ögisdrecka bei Simrock, Die Edda[8] (1882) 71 ff.

Digitized by Google

Bande sich lösen, so daß sogar Brüder aus Habgier sich morden, Geschwisterte die Sippe brechen, Ehebruch überhandnimmt und einer des andern nicht mehr schont.

Durch den Weltbrand wird das Böse vernichtet, und eine neue Welt mit neuen Göttern entsteht, in der nie endende Wonne herrscht.

Als der oberste der Götter erscheint Wuotan (Odhin), der „Geber alles Guten", der Hüter und Schirmer der sittlichen Ordnung. In seiner Wohnung Walhalla thronend überschaut er den Gang der Welt und das Treiben der Menschen. Zwei Raben, Symbole seiner Allwissenheit, sitzen auf seinen Schultern und flüstern ihm ins Ohr; denn jeden Tag sendet er sie aus, die Zeit zu erforschen. Zu ihm kommen die in der Schlacht Gefallenen und erfreuen sich mit ihm an süßem Met, köstlicher Speise und Waffenspiel. Der Glaube an dieses unsterbliche Freudenleben in Walhalla war für die Germanen ein mächtiger Antrieb zu todesmutigem Kampf. Alle nicht in der Schlacht Gefallenen kommen zu Hel in die Unterwelt. „Hel lohnte und strafte jeden nach seinem Verdienst; dem Guten erscheint sie freundlich, dem Bösen als eine grausame Rächerin." [1]

Nach der Verjüngung der Welt durch den großen Brand kommen alle guten und gerechten Menschen für ewig in die himmlischen Wohnungen, deren es viele gibt. Am besten ist's im goldbedeckten Saal auf Gimils Höhen:

„Da werden bewährte Leute wohnen
Und ohne Ende der Ehren genießen.
Da reitet der Mächtige zum Rat der Götter,
Der Starke von oben, der alles steuert.
Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste
Und ordnet ewige Satzungen an."

Ob es nach der Welterneuerung noch im germanischen Glauben einen Ort der Qual und Strafe gebe, wird von manchen bezweifelt und ist aus den Quellen nicht recht ersichtlich.

Schon aus dem wenigen Angeführten erhellt klar, nicht nur daß auch die heidnischen Germanen wie alle übrigen Kulturvölker die sittliche Ordnung als dem menschlichen Belieben entzogen und unter dem Schutze der Götter stehend auffaßten, sondern daß ihre allgemeinen sittlichen Urteile mit den unserigen im wesentlichen übereinstimmten. Wie wir, verurteilten sie Meineid, Lüge, Mord, Ehebruch, Vertragsbruch, Untreue, Diebstahl[2], Lieblosigkeit zwischen Eltern und Kindern und Geschwisterten, Neid, Habsucht usw. „Im ganzen führen die heidnischen Eddalieder sechs Arten von Sündern auf, welche im Jenseits, mit Ausnahme der Lügner, alle auch mit derselben Strafe gezüchtigt werden: die Feinde der Götter, die Meineidigen, die Mörder, die Ehebrecher, die Treubrüchigen und die Lügner." [3] Wegen ihrer Unreinheit und sittlichen Verderbtheit wird die Welt zu Grunde gehen, um

[1] Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie[5] 144.

[2] Im Harbardslied spricht der Fährmann Harbard zu Tor, es sei ihm widerraten, „Strolche und Roßdiebe" zu fahren; nur ehrliche Leute solle er über den Sund setzen. S. Die Edda, übersetzt von Simrock 60.

[3] A. Baumgartner S. J., Island und die Färöer[3], Freiburg 1902, 282 A. 6.

Digitized by Google

dann verjüngt und makellos sich aus der Asche zu erheben. In der neuen Welt wird weder Schuld noch Leidenschaft herrschen.

Nach allen Denkmälern waren die Germanen ein sehr religiöses Volk. Die Religion durchdrang das ganze Leben des einzelnen wie der Sippe. In Ehrfurcht beteten sie zu ihren Göttern, aber meist im Freien, in heiligen Hainen. Dort auch opferten sie, allerdings auch Menschen (Gefangene, Verbrecher, Unfreie). Die Stellung des Priesters war geachtet. Niemand durfte töten, binden, schlagen als nur der Priester im Auftrage der Gottheit.

Der Sittenstrenge der alten Germanen hat Tacitus ein ehrendes Denkmal gesetzt. Sie leben, berichtet er, unter der Obhut reiner Sitten, nicht durch verführerische Schauspiele noch durch wollustreizende Gastmähler verdorben. Äußerst selten bei einer so zahlreichen Nation ist der Ehebruch, seine Bestrafung schnell und dem Ehemann anheimgegeben. Auch die preisgegebene Jungfräulichkeit findet keine Schonung; nicht Schönheit, nicht Jugend noch Reichtum gewinnt ihr einen Mann. Denn dort lacht niemand des Lasters. Verführen und verführt werden heißt nicht Zeitgeist. Besser noch ist es bei jenen Völkern, wo nur Jungfrauen heiraten und Hoffnung und Gelübde der Gattin nur einmal stattfindet. Die Kinderzahl beschränken oder eines der Nachgebornen töten, ist ihnen Greuel; mehr gelten dort gute Sitten als anderswo gute Gesetze[1].

Eine dunkle Seite in den sittlichen Anschauungen der Germanen ist die Blutrache, die man nicht nur für erlaubt, sondern für heilige Pflicht hielt. Diese Erscheinung läßt sich aber teils aus der Sippentreue und teils aus dem Mangel an einer genügenden Strafgewalt erklären, die zur Selbsthilfe und dadurch zur Blutrache trieb.

Zur Bestätigung und Ergänzung obiger Darstellung lassen wir jetzt noch einige Auszüge aus der älteren Edda folgen. Das sechste der Lieder, aus denen die ältere Edda besteht, heißt Hâvamâl und bildet eine Sammlung von Sittensprüchen und Lebensregeln, die freilich weit entfernt sind, sich zur Höhe christlicher Lebensanschauung zu erheben, sondern eine recht hausbackene Moral enthalten. Ihr Inhalt läßt sich in die Sätze zusammenfassen: Sei klug, vorsichtig und mäßig in allem und bedenke, wie du andere behandelst, so wirst du hinwiederum von andern behandelt werden. Verlaß dich nicht zu viel auf andere, baue nicht auf Glück und Reichtum, sondern sorge vor allem für einen unbescholtenen Namen, der auch nach dem Tode bleibt.

3. Wärme wünscht, der vom Wege kommt
Mit erkaltetem Knie;
Mit Kost und Kleidern erquicke den Wanderer,
Der über Felsen fuhr.

4. Wasser bedarf, der Bewirtung sucht,
Ein Handtuch und holde Nötigung.
Mit guter Begegnung erlangt man vom Gaste
Wort und Wiedervergeltung.

6. Doch steife sich niemand auf seinen Verstand,
Acht hab' er immer.

[1] Tacit. Germ. 19.

Digitized by Google

Wer klug und wortkarg zum Wirte kommt,
Schadet sich selten:
Denn festern Freund als kluge Vorsicht
Mag der Mann nicht haben.

8. Selig ist, der sich erwirbt
Lob und guten Leumund.
Unser Eigentum ist doch ungewiß
In des andern Brust.

14. Schweigsam und vorsichtig sei des Fürsten Sohn
Und kühn im Kampf.
Heiter und wohlgemut erweise sich jeder
Bis zum Todestag.

18. Lange zum Becher nur, doch leer' ihn mit Maß,
Sprich gut oder schweig.
Niemand wird es ein Laster nennen,
Wenn du früh zur Ruhe fährst.

21. Der Armselige, Übelgesinnte
Hohnlacht über alles
Und weiß doch selbst nicht, was er wissen sollte,
Daß er nicht fehlerfrei ist.

28. Der schwatzt zu viel, der nimmer geschweigt
Eitel unnützer Worte.
Die zappelnde Zung', die kein Zaum verhält,
Ergellt sich selten Gutes.

29. Mach nicht zum Spott der Augen den Mann,
Der vertrauend Schutz will suchen.
Klug dünkt sich leicht, der von keinem befragt wird
Und mit heiler Haut daheim sitzt.

35. Eigen Haus, ob eng, geht vor,
Daheim bist du Herr;
Zwei Ziegen nur und dazu ein Strohdach
Ist besser als Betteln.

41. Der Freund soll dem Freunde Freundschaft bewähren
Und Gabe gelten mit Gabe.
Hohn mit Hohn soll der Held erwidern
Und Losheit mit Lüge.

67. Feuer ist das Beste dem Erdgebornen
Und der Sonne Schein;
Nur sei Gesundheit ihm nicht versagt
Und lasterlos zu leben.

Etwas höher als die Klugheitslehren des Hávamál erheben sich die sittlichen Anschauungen, welche Sigurdrifa in dem nach ihr benannten **Heldenlied** der Edda den Sigur lehrt[1].

Das rat' ich zuvörderst, gegen Freunde stets
Ledig zu leben aller Schuld.
Sei zu Rache nicht rasch, wenn sie Unrecht tun;
Das, sagt man, taugt im Tode.
Das rat' ich zum andern, keinen Eid zu schwören,
Der sich als wahr nicht bewährt.

[1] Simrock, Die Edda 186.

Digitized by Google

Grimme Fesseln folgen dem Meineid,
Unselig ist der Schwurbrecher . . .
Das rat' ich dir fünftens, wo du schöne Frauen
Sitzen siehst auf den Bänken,
Laß Weiberschönheit dir den Schlaf nicht rauben
Noch hoffe sie heimlich zu küssen.
Das rat' ich dir sechstens, wo Männer gesellig
Worte wechseln hin und her,
Trunken table nicht tapfere Männer:
Manchem raubt der Wein den Witz.
Tobende Trunkenheit hat Betrübnis schon
Manchem Manne gebracht,
Einigen Unheil, andern den Tod,
Vielfältig ist das Leiden . . .
Das rat' ich dir achtens, Unrecht zu meiden
Und List und lose Tücke,
Keine Maid verführe noch des andern Gemahl,
Verleite sie nicht zur Lüsternheit.
Das rat' ich dir neuntens, nimm dich des Toten an,
Wo du im Feld ihn findest,
Sei er siechtot oder seetot
Oder am Stahl gestorben.
Ein Hügel hebe sich dem Hingegangenen,
Gewaschen seien Haupt und Hand.
Zur Kiste komm' er gekämmt und trocken,
Und bitte, daß er selig schlafe.

§ 11. Die Anhänger des Islam.

Soll unsere Darstellung nicht allzu lückenhaft sein, so dürfen wir einen so beträchtlichen Bestandteil des Menschengeschlechtes, wie ihn die Anhänger Mohammeds bilden, nicht übergehen. Obwohl die Bekenner des Islam in zahlreiche Sekten gespalten sind, so erkennen sie doch alle den Koran als das gemeinsame religiöse Grundgesetzbuch an. Wir brauchen also nur die Offenbarungen des Propheten aufzuschlagen, um die gemeinsamen sittlichen Anschauungen der Moslemin kennen zu lernen.

Bekannt ist, daß der Koran mancherlei Widersprüche enthält und daß manche seiner Satzungen mit christlichen Anschauungen, ja sogar mit den Forderungen des Naturgesetzes im Widerspruch stehen. Wir erinnern nur an das Zugeständnis der Vielweiberei und des ehelichen Zusammenlebens mit Sklavinnen[1]; ferner an das Gebot, den Islam mit dem Schwerte zu verbreiten und an den Feinden Rache zu nehmen[2]; endlich an den sinnlichen Himmel, der dem Muselmann verheißen ist.

Bei alledem bleibt wahr, daß sich die Sittenlehre Mohammeds weit über die der meisten heidnischen Völker erhebt. Eine große Anzahl von Vorschriften hat der Koran der christlichen Bibel entlehnt, ja er gibt an einigen Stellen sogar vor, nur eine — allerdings sonderbare — Bestätigung und Erklärung der Schriften des Moses und der Propheten zu sein[3].

[1] Der Koran, das Gesetz der Moslemin, übersetzt von Wahl, Halle 1828, Sure 4, 64.
[2] Ebd. Sure 2, 490. [3] Ebd. Sure 2, 9 und Sure 5, 91.

Digitized by Google

Am reinsten ist im Koran die Lehre von Gott vorgetragen. Nicht nur wird die Einheit und Einzigkeit Allahs betont, sondern auch seine Allwissenheit, Weisheit, Allmacht, Ewigkeit und unendliche Vollkommenheit. Allah schaut in die Tiefen des menschlichen Herzens, erkennt die Guten und Bösen, beschützt die einen, haßt die andern. Nach diesem irdischen Leben steht ein allgemeines Gericht bevor, zu dem Gute und Böse durch Posaunenschall gerufen werden. Dann findet die Scheidung zwischen Guten und Bösen statt[1].

„Dann wollen wir ihnen ihre Taten im hellsten Lichte anzeigen, denn wir waren nicht abwesend. Richtig sollen an diesem Tage die Handlungen der Menschen gewogen werden. Glückselig sollen die sein, deren gute Werke die Wagschale beschweren; die hingegen, deren Wagschalen zu leicht erfunden werden, die werden beweisen, daß sie durch ungerechtes Betragen gegen unsere Offenbarungen ihre Seelen verderbt haben." [2] Die Guten gelangen in das Paradies, die Gottlosen in die höllische Qual[3].

Schon aus dem Gesagten erhellt, daß die Sittenvorschriften des Korans als Gebote Gottes gelten, deren Beobachtung vom Menschen unbedingt gefordert wird und über sein ewiges Los entscheidet. In Bezug auf die einzelnen Pflichten genüge die Bemerkung, daß die sittlichen Gebote des fünften Buches Moses', wenn auch nicht in derselben Form, so doch der Sache nach im Koran wiederkehren. Gottesfurcht, Gehorsam und Dankbarkeit gegen Gott und häufiges Gebet werden vorgeschrieben, Götzendienst, Unglaube und Gotteslästerung streng verboten. Nur reinen Herzens und Leibes soll der Moslem beten, deshalb soll er sich vor dem Gebete waschen und reinigen. Die Kinder sollen ihre Eltern lieben, ehren, ihnen gehorchen, außer wenn sie Böses befehlen, und sie unterstützen[4]. Die Eltern hingegen sollen die Kinder zum Glauben anhalten und für sie beten. „Der Kindermord ist eine entsetzliche Sünde. Enthaltet euch der Hurerei, denn sie ist ein Laster. . . . Tötet keinen Menschen, den ihr nach dem Gesetze Gottes nicht töten sollt; nur eine nach Gerechtigkeit verhängte Lebensstrafe ist zugelassen. . . . Rühret das Vermögen der Waise nicht eher an, als wenn ihr es erweitern könnt, und laßt es ihr, bis sie mündig geworden. Erfüllet den Bund (Vertrag), den ihr gemacht . . ., messet mit einem richtigen Maße und wieget mit einem richtigen Gewichte. . . . Tritt nicht stolz im Lande einher." [5] Auch die Gebote der Wahrhaftigkeit, des Gehorsams gegen die Vorgesetzten, die Barmherzigkeit, die Gastfreiheit, Eintracht und Geduld werden eingeschärft, Zorn, Neid und ähnliche Laster unter Androhung ewiger Strafen verboten.

Zweites Kapitel.

Die Naturvölker.

Die Anhänger des Darwinismus haben sich in neuester Zeit große Mühe gegeben, ihrer Behauptung von der tierischen Abstammung des Menschen eine

[1] Der Koran, das Gesetz der Moslemin, übersetzt von Wahl, Sure 37, 437 und Sure 42, 488.
[2] Ebd. Sure 7, 117. [3] Ebd. Sure 37, 438 ff. [4] Ebd. 17, 228.
[5] Ebd. 17, 229.

Digitized by Google

ethnologische Grundlage zu geben und den Nachweis zu erbringen, daß es wirklich Menschen gebe, denen alle sittlichen Begriffe fehlen. So sagte schon John Lubbock: „Ich glaube in der Tat, man muß von den niederen Rassen des Menschengeschlechtes sagen, daß sie jeder Vorstellung von Recht und Unrecht entbehren. . . . Daß es überhaupt Menschen gebe, die so vollkommen des sittlichen Gefühles ermangeln, war durchaus den vorgefaßten Ansichten entgegengesetzt, mit denen ich an die Untersuchung des Lebens der Wilden herantrat, und ich bin nur Schritt für Schritt und sogar mit Widerstreben zu jenem Schlusse gelangt.“[1] Neuestens beruft sich H. Spencer in einem Artikel der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“[2] auf diese Behauptung und sucht dieselbe durch andere gleichwertige Behauptungen zu bekräftigen, um darauf die selbstbewußte Folgerung zu gründen, „die heutige induktive Forschung“ könne die Allgemeinheit und Einheitlichkeit des Gewissens, welche von Kants Ethik vorausgesetzt werde, nicht anerkennen.

Solchen Äußerungen stellen wir die Behauptung gegenüber, daß kein noch so verwahrlostes Volk auf Erden anzutreffen sei, dem die Unterscheidung von gut und bös, von recht und unrecht abgehe und das nicht eine unter dem Schutze übermenschlicher Mächte stehende sittliche Ordnung anerkenne, die den Dekalog im wesentlichen in sich begreift (S. 394 ff).

Es ist aber nicht zu vergessen, daß wir es bei den Naturvölkern mit einer Entartung und Verkümmerung der menschlichen Natur zu tun haben. Die wilden Völker können uns also nicht dazu dienen, ein vollständig richtiges Urteil über die sittlichen Anlagen und Eigenschaften der menschlichen Natur zu gewinnen. Wer genau erfahren will, was die Eiche ist, wie tief sie ihre Wurzeln in die Erde schlägt und wie hoch sie ihre Krone in die Luft erhebt, geht nicht auf eine dürre Heide, wo ihm vielleicht ein zwerghaftes, verkrüppeltes Exemplar derselben begegnen mag, sondern er geht in die Tiefe des Waldes, wo sie unter günstigen Bedingungen sich frei entfalten kann, und bildet sich hier sein Urteil über die Eiche. Nach denselben Grundsätzen müssen wir bei Erforschung der menschlichen Natur und des in ihr wurzelnden Naturgesetzes verfahren. Daraus, daß wir viele sittliche Vorschriften bei den Naturvölkern mißachtet und durch unsinnige und abergläubische Gebräuche ersetzt sehen, folgt noch nicht, daß diese Vorschriften nicht zum Naturgesetz gehören.

---

[1] Entstehung der Zivilisation (deutsche Ausgabe) 340. Mit diesem „Widerstreben“ Lubbocks war es wohl nicht weit her. Das geht schon daraus hervor, daß er mit einer großen Leichtigkeit Tatsachen behauptete, die sich hinterher als falsch erwiesen. Den Tasmaniern z. B. hatte er die Kenntnis des Feuers abgesprochen, obwohl schon „der erste Entdecker Rauchsäulen aus dem Innern der Insel hatte aufsteigen sehen“ (Peschel, Völkerkunde[6] 136). Ebenso hatte er den Bewohnern von Fakaafo die Bekanntschaft mit dem Feuer abgestritten, und zwar aus völlig ungenügenden Gründen und obwohl das Gegenteil schon ausdrücklich von Reisenden nachgewiesen worden war, deren Reisebeschreibungen ihm bekannt sein mußten (Peschel a. a. O. 137). In gleicher Weise hatte er behauptet, manche wilden Stämme seien nicht einmal im stande, ihre eigenen Finger zu zählen, noch weniger könne bei ihnen von irgend einer Religion die Rede sein.

[2] XCV, 1. Hft, 58.

Digitized by Google

Wir haben es hier eben mit einer Verkümmerung und Entartung der menschlichen Natur zu tun. Wohl aber können wir umgekehrt mit voller Sicherheit schließen: Finden wir gewisse Anschauungen und Begriffe bei allen Völkern aller Zeiten und Zonen, auch bei den verwahrlostesten, so sind wir vollkommen berechtigt, dieselben als in der Natur des Menschen begründet und unzertrennlich mit ihr verbunden anzusehen.

Unserem Zwecke entsprechend werden wir uns also nicht dabei aufhalten, die sittliche Verkommenheit der Naturvölker: ihren Kannibalismus, ihre geschlechtlichen Ausschweifungen, ihre wilde Grausamkeit, ihre Unmäßigkeit, ihre Rachsucht, ihre Sorglosigkeit und Trägheit zu schildern. Das alles ist zu bekannt, als daß es von uns dargetan zu werden brauchte. Wenn wir dasselbe mit Stillschweigen übergehen, so geschieht es nicht, um es in Abrede zu stellen, sondern bloß deshalb, weil wir es als bekannt voraussetzen und es nicht zum Zweck unserer Darstellung gehört.

Übrigens müssen wir vor einem sehr verbreiteten Irrtum warnen. Aus der häufigen Übertretung eines Sittengesetzes darf man nicht sofort auf gänzliche Unkenntnis desselben schließen. Was würden wir sagen, wenn ein Reisender aus einem unbekannten Weltteile unsere Großstädte besuchte und nach mehrwöchiger Beobachtung unserer Zustände aus dem Vorhandensein der unzähligen Prostituierten, die aus der Schande ein Handwerk machen, aus der Zahl der unehelichen Geburten und ähnlichen Tatsachen den Schluß zöge, die Europäer hätten sehr mangelhafte Begriffe in Bezug auf die Keuschheit, ja hielten die größten Vergehen für nicht sündhaft? Eine solche Schlußfolgerung wäre unrichtig, und zwar einfach deshalb, weil man aus Leidenschaft sehr häufig gegen seine bessere Überzeugung handelt, namentlich wenn man zum Sklaven der Leidenschaft geworden. Gilt dies bei den Kulturmenschen, so noch viel mehr bei den Kindern der Wildnis, die es nie gelernt, sich zu überwinden, und durch äußere soziale Schranken in ihrem sittlichen Tun weniger gehindert werden als wir Zivilisierten. Es ist deshalb nichts weniger als wissenschaftlich, wenn Reisende eine oder zwei Wochen einen wilden Stamm in seinem Treiben beobachten und dann der Welt als Resultat ihrer Forschungen den Satz verkünden, diesen Wilden fehle jeder sittliche Begriff.

Erster Artikel.

Die Naturvölker Ozeaniens.

§ 1. Die Australneger.

Mehrere Reisende, so der uns schon bekannte John Lubbock, hatten den Eingebornen des australischen Festlandes alle religiösen und sittlichen Ideen abgesprochen. Diese Ansicht ist längst widerlegt. „Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer großen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt", schreibt Tylor[1], „daß die Eingebornen von Australien schon zur Zeit der Entdeckung

[1] Die Anfänge der Kultur I, Leipzig 1873, 413. S. auch Ratzel, Völkerkunde II (1886) 86.

Digitized by Google

von einem höchst lebhaften Glauben an Seelen, Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und immer geblieben sind."

Die Australier glauben — wenigstens der übergroßen Mehrzahl nach — an ein höchstes Wesen, welches allmächtig ist und alles erschaffen hat. Daneben glauben sie allerdings auch an eine Unzahl von bösen und guten Geistern, die das Leben des Menschen fördern oder hemmen[1]. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung ist unter den Australiern allgemein, wenn auch die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode sehr verschieden und meistens grob sinnlich sind. Mit Recht nennt Schneider die Tatsache bedeutungsvoll, daß der Gedanke an ein künftiges Leben im Geiste eines Volkes eine Heimstätte findet, welches sorglos in den Tag hineinlebt. „In einer Umgebung, in der nichts beständig ist als der Wechsel . . . dem Sensenmann zum Trotz, der nach Willkür seine Opfer aus den Reihen der Mitlebenden holt, auf ein Fortleben hoffen, wie sollte dies dem Wilden, der nicht zu spekulieren pflegt, in den Sinn kommen, wenn nicht der Zug nach einer besseren Welt ihm angeboren, die Hoffnung darauf ihm in den Schoß gelegt wäre?"[2]

Die Pietät gegen die verstorbenen Angehörigen ist allgemein.

In Bezug auf die Familienverhältnisse gilt von den Australiern, was von fast allen nichtchristlichen Völkern: die Frau ist die Sklavin des Mannes. „Im übrigen ist der Eingeborne sehr liebevoll gegen seine Frau. Ist sie krank, so verpflegt er sie; wird das Übel schlimmer, so trauert er die ganze Nacht; verschwindet alle Hoffnung, so bleibt er an ihrem Lager und sorgt für sie, so gut er kann."[3] Die Frauen sind trotz ihres harten Loses den Männern aufrichtig zugetan. Aus Pietät gegen den verstorbenen Mann trägt in manchen Gegenden die Frau die Haut desselben beständig bei sich und benutzt seinen Schädel als Trinkgefäß.

---

[1] Vgl. Dr Wilh. Schneider, Die australischen Eingeborenen, Frankfurt 1888 (Frankfurter Broschüren V, 3. Hft). Ferner von demselben Verfasser: Die Naturvölker II, Paderborn 1885, 94. Das letztere vortreffliche Werk werden wir im folgenden sehr häufig benutzen, desgleichen Ratzel, Völkerkunde III (1885—1886); Peschel, Völkerkunde[6] (1885).

[2] Schneider, Die Naturvölker II 107.

[3] Aus dem Berichte des Missionärs P. Strele. Katholische Missionen, Freiburg 1885, 199. Wir werden uns im folgenden mit Vorzug an die Zeugnisse der Missionäre halten, die jahrelang im vertrautesten Verkehr mit den Wilden gelebt haben und deren Zeugnis deshalb weit zuverlässiger ist als die Berichte eines Reisenden, der ein paar Tage oder Wochen sich bei einem Stamme aufgehalten hat und ihre Sprache entweder gar nicht oder sehr unvollkommen kennt. „Sproat, ein Völkerkundiger ersten Ranges..., bemerkt treffend: ‚Ein Reisender muß jahrelang unter Wilden wie einer der Ihrigen gelebt haben, ehe seine Ansicht über ihre geistigen Zustände irgend einen Wert beanspruchen kann'" (Peschel a. a. O. 272). Auch darauf sei noch aufmerksam gemacht, daß uns bei neueren Ethnologen oft große Widersprüche begegnen. So behauptet z. B. Sengstake (Globus LXI 248) von den Papuainsulanern der Torresstraße, „der Glaube an das Dasein einer Seele sei bei ihnen nicht entschieden ausgesprochen"; hinterher aber schildert er eingehend (nach Haddon), daß nach dem Tode der „Mari" (Geist, Schatten) den Körper verlasse und nach einer fernen Insel auswandere.

Digitized by Google

Ist der Umgang der Geschlechter vor der Verheiratung ein gar freier[1], so wird dagegen über die eheliche Treue streng gewacht. Der Ehebruch der Frauen wird vielfach mit dem Tode bestraft. Die Ehe unter Angehörigen derselben Familie ist streng verpönt, sie würde den schwersten Zorn des Schutzgottes nach sich ziehen. Sogar Heiraten innerhalb desselben Klans sind verboten. Hieraus erklärt sich zum Teil der unter den australischen Stämmen so häufige Mädchenraub. Blutschande gilt als schweres Verbrechen, würde sie auch nur in Gedanken begangen. Deshalb dürfen sich mancherorts Schwiegermutter und Schwiegersohn weder sehen noch sprechen[2].

Daß die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, von mein und dein, von Eigentum in Bezug auf bewegliche und unbewegliche Dinge[3] den Naturkindern Australiens ebensowenig fehlen, geht aus der Strenge hervor, mit der Verleumdung und Diebstahl geahndet werden. Die Strafe für Totschlag ist bei einigen Stämmen die Verbannung[4], bei den meisten die Blutrache.

Der Australier hält äußerst streng und gewissenhaft an den Satzungen und Gebräuchen seiner Familie und seines Stammes, da er dieselben als göttliche Anordnungen ansieht, deren Übertretung den Zorn der Götter und Geister zur Folge hat. Das Individuum geht ihm in der Familie und diese wiederum im Stamme auf. Deshalb hält er alles für recht, was zur Erhaltung seines Stammes notwendig ist. So erklärt sich teilweise die unmenschliche Kaltblütigkeit, mit der der Australier die nachgebornen Kinder tötet, welche nach seiner Ansicht nur zum Schaden seiner Familie und seines Stammes erhalten werden könnten. Neben dieser Unnatur waltet auch wieder die Elternliebe in ihrer ganzen Stärke und Opferfreudigkeit[5].

Das Gesetz der Blutrache gilt in Australien fast allgemein. Sonst wird der Australneger als gutmütig, friedfertig und ehrlich geschildert. Die Akte blutiger Rache und die Diebstähle, über welche die europäischen Ansiedler so oft klagen, sind zum guten Teil von diesen selbst verschuldet. Die ersten Ansiedler waren vielfach gewissenlose Abenteurer und entronnene oder deportierte Sträflinge, der Abschaum der Menschheit. Noch vor wenigen Jahren erhoben die in Sydney versammelten katholischen Bischöfe Australiens öffentlich bittere Klage über die himmelschreiende Gewissenlosigkeit und Grausamkeit der Weißen gegen die fast wehrlosen Eingebornen. Der australische Boden ist mit dem unschuldig vergossenen Blute der Neger rot gefärbt. Nur mit blutendem Herzen kann man die Schilderungen von den unmenschlichen Grausamkeiten lesen, deren sich die Weißen im Bewußtsein ihrer Überlegenheit gegen die armen gehetzten Wilden schuldig gemacht haben. Das sind dieselben zivilisierten Menschen, die Recht und Sittlichkeit als ein ausschließliches Vorrecht für sich in Anspruch zu nehmen wagen! Wenn die Australneger aus dem Treiben der Ansiedler sich

---

[1] Weil diese geschlechtliche Freiheit vor der Heirat uns bei vielen Naturvölkern begegnet, so mag es gut sein, darauf hinzuweisen, daß die Römer in dieser Beziehung nicht höher standen. Man vgl. Hor., Sat. 1, 2, 31; Terent., Adelph. 1, 2, 21: Nihil peccati est adolescentulum scortari. Ähnlich Cic., Pro Caelio c. 20.

[2] Schneider, Die Naturvölker II 112.

[3] Peschel, Völkerkunde[6] (1885) 345.

[4] Ratzel, Völkerkunde II (1886) 80.

[5] Schneider a. a. O. II 115.

Digitized by Google

hätten einen Begriff von der sittlichen Anschauung der Europäer bilden wollen, so hätten sie nicht ohne Grund schließen können, die Begriffe von Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit seien ihnen völlig unbekannt!

Weil es sehr bedenklich ist, Sittenschilderungen zu verallgemeinern, sollen sie in allem zutreffend bleiben, so lassen wir der Darstellung der sittlichen Anschauungen, die im großen und ganzen fast allen australischen Stämmen gemeinsam sind, noch eine kurze Übersicht über einige Stämme im Südosten und Westen des australischen Festlandes folgen.

1. Die Stämme im Südosten. Zu diesen gehören: die Kurnais, Woiworungs, Murrings usw. Unser Hauptgewährsmann in dieser Darstellung ist A. W. Howitt, der sich viele Jahre in Australien aufgehalten und eine Reihe interessanter Abhandlungen als Frucht seiner eingehenden Studien über die genannten Stämme veröffentlicht hat[1].

Alle genannten Stämme glauben an einen höchsten Geist oder großen Geist (Tharamulun oder Brewin oder Bünjil), der mit den übrigen Geistern, den Seelen der Verstorbenen, jenseits der Wolken auf der Außenseite des Himmelsgewölbes wohnt. Jeder Mensch hat einen Geist in sich, der schon zu Lebzeiten während des Schlafes zuweilen den Leib verlassen und mit andern Geistern verkehren kann. Nach dem Tode verweilen die Geister der Verstorbenen noch einige Zeit in ihren früheren Jagdgründen und ziehen dann hinauf in das Land der Geister jenseits des Himmelsgewölbes. Der „höchste Geist" gilt als der Stammvater des Menschengeschlechtes, der einst hier auf Erden lebte, sie alle Künste lehrte, ihnen ihre gesellschaftlichen und religiösen Satzungen gab und nach seinem Tode mit seinem Gefolge in einem Wirbelwind auf das Himmelsgewölbe fuhr. Von ihm auch rühren die strengen Speisegesetze her, die den Genuß gewisser Speisen für bestimmte Alter oder für das weibliche Geschlecht verbieten und deren Übertretung die schwersten Strafen zur Folge hat. Ebenso gilt er als der Urheber der „Mannesweihe", der feierlichen Zeremonien, mit denen der junge Australier mündig erklärt und in die religiösen Gebräuche eingeweiht wird. Tharamulun überwacht selbst vom Himmel her die Jugend, um die Übertretung seiner Satzungen durch Krankheit oder Tod zu strafen. Die Kenntnis seines Wesens und seiner Macht wird den Jünglingen erst beim Eintritt in das Mannesalter mitgeteilt, und die Weiber sollen bloß wissen, daß jenseits der Wolken ein großes Wesen wohnt, das Vater (Tapang) oder Meister (Biamban) genannt wird. Der Name Tharamulun gilt für so heilig, daß die Eingebornen denselben für gewöhnlich nicht auszusprechen wagen. Howitt erzählt, daß zwei alte Eingeborne, die er über das Wesen Tharamuluns ausfragte, ihm nur flüsternd und mit Umschreibungen davon zu reden wagten, und anstatt seinen Namen zu nennen, nur das Pronomen „Er" oder den Ausdruck der „große Geist" gebrauchten. Ein alter Woiworung erzählte unserem Gewährsmann, schon vor der Ankunft der weißen Männer in Melbourne habe ihn einst sein Vater des Nachts auf das Feld geführt und zum Himmel hinaufweisend gesagt: Du wirst jetzt groß, du wirst

[1] Besonders in seinen Abhandlungen: On some Australian Beliefs, London 1883, und: On some Australian Ceremonies of Initiation, London 1884.

Digitized by Google

bald im stande sein, Känguruhs zu töten, du wirst jetzt ein Mann: sieh dort oben Bünjil, er kann dich sehen und alles, was du hienieden tust[1].

Vor der Einweihungsfeier werden die Jünglinge einem Lehrmeister (Kabo) unterstellt, unter dessen Leitung sie eine Art Lehrlingszeit oder Noviziat zu bestehen haben. Während dieser Zeit wird ihnen strenge Zurückhaltung und Bescheidenheit, besonders aber strenger Gehorsam gegen ihre Novizenmeister auferlegt. Diese haben sie in allen ihren Pflichten und vor allem über das Wesen und die Stellung Tharamuluns zu belehren.

Am Einweihungstag ist großer Festzug nach dem Platz, auf dem die Feier stattfinden soll. Während dieses Zuges wird den Einzuweihenden bis zur Ermüdung das gerade Gegenteil von dem zugerufen, was man ihnen eigentlich sagen will, um sie, wie die Eingebornen selbst erklärten, daran zu gewöhnen, offen und ehrlich die Wahrheit zu sprechen. Die Feier selbst besteht im Ausschlagen eines Vorderzahnes, dem sich die Einzuweihenden unterziehen müssen, ferner im Unterricht über das Wesen Tharamuluns in Gegenwart seines Bildnisses, weiterhin in der Anlegung der Zeichen der Manneswürde. Wir übergehen die vielen lächerlichen Gebräuche und tollen Sprünge, mit denen die Neger diesen Eintritt ins Mannesalter verherrlichen, und gedenken nur noch der Pantomimen, durch welche die neugeweihten Männer an ihre sittlichen Pflichten erinnert werden. Durch pantomimische Tänze werden „verschiedene Vergehen gegen das Eigentum und die guten Sitten dargestellt. Die alten Männer und die Lehrer der Einzuweihenden erklären diesen die Bedeutung der verschiedenen Vorstellungen und mahnen sie an die Folgen, welchen sie sich aussetzen, falls sie nach dem Verlassen des Festplatzes sich dieser Übertretungen schuldig machen sollten. „So hörte ich", erzählt Howitt, „die alten Männer sagen: Wenn du etwas Derartiges tust, nachdem du heimgekehrt bist, wirst du getötet werden — nämlich durch Zauber oder direkte Gewalt." „Die eingeschärften Verbote richten sich unter anderem gegen Mißachtung alter Leute, gegen den geschlechtlichen Verkehr mit schutzlosen Weibern oder mit den Frauen anderer und gegen jene Vergehen, um derentwillen die Städte der Ebene (Sodoma usw.) durch Feuer vom Himmel zerstört wurden."[2]

Durch diese Zeremonien erhält der Jüngling die Vorrechte, Pflichten und Obliegenheiten des Mannes. Er kann sich jetzt verehelichen und ist der Aufsicht der Mutter entzogen. Die Feierlichkeiten sollen ferner eine tiefe, unübersteigbare Kluft zwischen dem früheren Leben des Knaben und dem zukünftigen des Mannes ziehen und das Ansehen der älteren Männer den jüngeren Leuten gegenüber befestigen. Ein Zweck dieser Zeremonien ist auch, den Jünglingen unauslöschlich jene Regeln des Verhaltens einzuprägen, welche das Sittengesetz des Stammes ausmachen[3].

2. Die Westaustralier. Im Westen des australischen Festlandes, nördlich von Perth, haben die Benediktiner seit den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die blühende Mission von Neu-Nursia. Einer der Haupt-

[1] Howitt, On some Australian Beliefs 9.
[2] Howitt, Australian Ceremonies of Initiation 20.
[3] Ebd. 27.

Digitized by Google

gründer dieser Mission, der Benediktiner P. Rud. Salvado, der spätere Bischof von Port-Viktoria, hat in einem eigenen Werke die Sitten der dortigen Stämme geschildert [1].

Der Missionär macht zunächst darauf aufmerksam, wie schwer es sei, die wahre Ansicht der Wilden in Bezug auf Religion und Sitten zu erfahren, da sie dieselben, sei es aus Bosheit sei es aus natürlicher Scheu, zu verbergen suchen und außerdem sich übertragener Redewendungen bedienen, die das Verständnis für den Europäer sehr erschweren, und zwar selbst in materiellen Dingen. „Wenn es deshalb so schwer ist, selbst in Bezug auf materielle und sichtbare Dinge die Namen zu erfahren, wie groß werden erst die Schwierigkeiten in Bezug auf abstrakte und verborgene Dinge sein? In der Tat versichert uns der Graf Strzlecki, er habe gefunden, daß die Wilden im Osten keine Kenntnis von einem höchsten Wesen haben, während der protestantische Missionär Schmidt das Gegenteil behauptet." Dann gibt P. Salvado die Ergebnisse seiner eigenen mehrjährigen Nachforschungen an. „Die Wilden in der Umgebung von Neu-Nursia beten weder die wahre noch eine falsche Gottheit an. Trotzdem haben sie die Idee eines allmächtigen Wesens, das Himmel und Erde geschaffen und das sie Motogon nennen. Diesen Motogon halten sie für einen sehr starken, langen und weisen Menschen, der dieselbe Farbe hat wie die Australier. Als er das Känguruh, die Sonne, die Bäume schuf, sprach er: ‚Erde, komm hervor', und er hauchte und die Erde ward geschaffen; ‚Wasser, komm hervor', und er hauchte und das Wasser ward geschaffen usw." [2] „Sie glauben außerdem an einen bösen, dem Menschen überlegenen Geist, den sie im höchsten Grade fürchten und Cienga nennen. Dieser Geist entfesselt nach ihnen die Wirbelstürme und die Regenströme. Er tötet heimlich ihre Kinder und zehrt ihre Glieder ab. Er wohnt im Mittelpunkt der Erde. Hieraus kann man schließen, daß die Australier zwei Prinzipien annehmen: Motogon, den Urheber des Guten, und Cienga, den Urheber des Bösen. Motogon existiert indessen nicht mehr, er ist vor langer Zeit in hohem Alter gestorben. Es ist deshalb in gewisser Beziehung nicht zu verwundern, daß sie ihm keine Verehrung erweisen. Was aber höchst befremdet, ist, daß sie nichts tun, um den Cienga zu versöhnen, obwohl sie glauben, daß er sie mit beständigen Leiden verfolge. Tatsächlich habe ich sie nie eine äußere religiöse Kulthandlung vornehmen sehen und auch keine Spur einer inneren Verehrung entdeckt." Der französische Übersetzer der Berichte Salvados macht hierzu die richtige Bemerkung, beim Anblicke der Messe der Benediktiner hätten die Wilden dies ihren Jalaru genannt, woraus hervorzugehen scheint, daß der Jalaru (ein feierlicher Tanz) ursprünglich eine Art Kulthandlung war.

„Sie glauben, daß die Seele unsterblich ist und beim Tode eines Wilden in den Leib eines andern übergeht oder aber wehklagend von einem Baume zum andern fliegt. Oft habe ich beobachtet, wie sich eine Australierin, der

---

[1] Mémoires historiques sur l'Australie et particulièrement de la Nouvelle-Nursie, par Msgr Rudesindo Salvado, religieux bénédictin, évêque de Port-Victoria; traduits de l'italien par l'abbé Falcimagne, Paris 1854.

[2] Ebd. 258.

Digitized by Google

vor kurzem ein Kind gestorben war, während der Nacht erhob und allein durch die Wälder lief, weil sie den melancholischen Gesang eines Nachtvogels gehört hatte und fest glaubte, es sei die Seele ihres lieben Kindes. Sie nannte es bei seinem Namen, redete ihm liebkosend zu und lud es unter reichlichen Tränen ein, zu ihr zu kommen. Oft dauerte diese Äußerung zarter Mutterliebe über zwei Stunden."

Eine große Rolle spielen bei den Australiern, wie bei den meisten Naturvölkern, die Zauberer oder Ärzte (Boglias). Niemand stirbt, wie sie glauben, eines natürlichen Todes; der Tod ist immer die Wirkung der Boglias, welche eine geheimnisvolle, außerordentlich große Macht besitzen. Außer dem Cienga und den Boglias fürchten sie auch den Mond, den sie für einen Mann und für bösgesinnt ansehen, während seine Frau, die Sonne, den Menschen gut ist.

Bei den Australiern scheint jede Familie für sich unabhängig zu sein und eine kleine Gesellschaft unter einem Familienhaupte zu bilden. Sie haben aber ihre allgemeinen Gesetze, die durch Überlieferung vom Vater auf den Sohn sich erhalten und deren Übertretung der Familienvater, selbst an Fremden, streng bestraft. „Wenn z. B. ein Mann unter 30 Jahren ein Weib mit sich führt und gesteht, daß sie seine Frau ist, so kann ihn der erste beste Greis unbarmherzig töten, auf Grund des allen Wilden gemeinsamen Gesetzes, daß unter Todesstrafe niemand vor vollendetem dreißigsten Jahre eine Ehe eingehen darf." [1]

„Jedes Individuum hat seinen eigenen Grundbesitz, auf dem es jagen, Gummi und Wurzeln sammeln darf; das Recht, das ihm die Geburt auf seinen Besitz gibt, wird von allen heilig gehalten." „Oft habe ich sogar Freunde im Streite einander sagen hören: ‚Dies ist mein Land, das deinige ist Kanturbi; gehet alle fort von hier.' Dem entsprechend eignet sich jede Familie eine Art von Bezirk an, an dessen Genuß aber auch die benachbarten Familien teilhaben, wenn man im guten Einverständnis lebt. Will ein Feind oder ein Fremder auf diesem Gebiet sich niederlassen, so wird er vom Eigentümer mit dem Tode bestraft."

Ist eine Frau der Niederkunft nahe, so sucht sie in der Nähe einer Quelle oder eines Wasserbehälters zu bleiben, um dem Neugebornen das Geburtsrecht auf den Boden zu verschaffen, auf dem sich das Wasser befindet. Die krüppelhaften Kinder werden gleich nach der Geburt getötet; auch jedes dritte Mädchen ist dem Tode geweiht, nicht selten sogar das zweite, und vielfach bringen die Mütter selbst ihre Kinder um; doch kommt es auch vor, daß mitleidige Frauen das dem Tode geweihte Kind adoptieren. Sonst lieben die Australier ihre Kinder zärtlich; die Mütter pflegen dieselben mit Sorgfalt und halten sie reinlich. Die Nachgiebigkeit der Eltern gegen die Kinder ist viel zu groß, sie strafen sie nie, weil sie meinen, denselben fehle noch die nötige Einsicht. Die erwachsenen Kinder vergelten den Eltern ihre Liebe. Sind die letzteren alt, so bewahren ihnen die Kinder die besten Stücke vom Wildbret oder den andern Speisen und rächen die ihnen zugefügten Beleidigungen. Selbst über das Grab hinaus zeigen sie ihnen ihre Liebe, indem sie einen oder zwei Wilde töten, wenn der

[1] Mémoires historiques etc. 265.

Digitized by Google

Vater stirbt. Die jungen Australier pflegen alle Greise Mana (d. h. Vater) und alle alten Frauen N-angan (Mutter) zu nennen und behandeln sie mit großer Ehrfurcht.

Wie wir schon bemerkten, dürfen die Australier unter Todesstrafe nicht vor dem dreißigsten Jahre heiraten; auch dürfen sie nicht ein Weib aus der eigenen Familie zur Frau nehmen. Gewöhnlich haben sie zwei Frauen. Wünscht ein Wilder ein Mädchen zu heiraten, so erbittet er sich dasselbe von dessen Vater. Gewährt dieser die Bitte, so gehört von diesem Augenblicke an das Mädchen dem Bittsteller, doch bleibt dasselbe bis zum erforderlichen Alter beim Vater. Das einmal gegebene Versprechen ist unverletzlich, und wollte ein Vater dasselbe nicht halten, so würde es zu blutigen Fehden kommen.

Der Wilde verzeiht nie einen Angriff auf die Schamhaftigkeit seiner Frauen; er sieht denselben als einen Schimpf an, der dem Übeltäter oft das Leben kostet. Die Europäer haben das mehr als einmal erfahren. Wo die Wilden von den Europäern getrennt leben, sind ihre Sitten sehr rein. „In den drei Jahren meines Aufenthaltes unter ihnen habe ich nie auch nur die geringste anstößige oder ungeziemende Handlung wahrgenommen: im Gegenteil, ich habe gefunden, daß ihre Sitten das höchste Lob verdienen.“ [1]

Der Missionär schildert uns noch die Australneger als gastfreundlich, großmütig und wohlwollend; ihre geistige Begabung ist sehr unterschätzt worden [2]. Wir schließen diese Schilderung mit einer Tatsache, die zeigt, daß die Australier im wesentlichen dieselben Tugenden und Laster haben wie die Europäer. Ein Wilder hatte auf der Mission einen Brand gestiftet aus Rache dafür, daß der Missionär seine Frau gegen seine Mißhandlungen in Schutz genommen. Dann verschwand er in den Wäldern. Nach längerer Zeit ließ er durch Angehörige seiner Familie anfragen, ob der Missionär sein Freund sei oder nicht. Als er dann erfuhr, daß dieser bereit sei, zu verzeihen, kam er, bat um Verzeihung und gab Zeichen aufrichtiger Reue über sein Verbrechen. Der Missionär schließt: „Ich gab mich mit diesem freiwilligen und demütigen Bekenntnis zufrieden, und seither hat mir Munanga — so hieß der Schuldige — große Dienste in der Mission geleistet.“ [3]

§ 2. Die Papuaner auf den Belep-Inseln.

Im Norden der großen Insel Neukaledonien liegt eine kleine Gruppe von Inseln, die unter dem Namen Belep-Inseln zusammengefaßt werden und von Papuanern bewohnt sind. Diesen wollen wir uns jetzt zuwenden, weil uns ein Missionär, P. Lambert, der viele Jahre auf diesen Inseln zugebracht, sehr eingehend die Sitten und Gebräuche derselben geschildert hat [4].

Die Belep-Insulaner glauben an das Fortleben der Seelen nach dem Tode. „Kaum haben sie (die Seelen) den Körper verlassen, so schlagen sie den Weg nach Tsiabilum, dem Lande des Doibat, ein. Das Los aller, sowohl der Guten als der Schlechten, ist, dort zu verweilen.“ Auf dem Wege

[1] Ebd. 280. [2] Ebd. 240 ff. [3] Ebd. 173.
[4] Kathol. Missionen 1880, 73.

Digitized by Google

dahin gelangen die Seelen an einem Felsenriffe vorbei, auf dem ein böser Geist (Kiemua) herrscht und alle Vorübergehenden, die in seine Netze fallen, quält. Hat er seine Wut an ihnen gestillt, so läßt er sie weiterziehen. Tsibilum ist das Paradies der Belep-Insulaner, in welchem Doibat, ein übermenschliches, ungeheuer großes Wesen, herrscht. Dort ist ewiges Fest, beständiger Überfluß an Speise und Trank und unaufhörlicher Jubel. P. Lambert gelangte durch seine Forschungen zum Schlusse, daß in Diobat noch die ursprüngliche Idee des einen, wahren Gottes durchschimmere. Denn Doibat ist der Beherrscher des Paradieses, er ist nur einer; er ist kein Mensch und auch nicht die Seele eines Menschen, der Anfang seines Reiches verliert sich in die Nacht der Zeiten, und dasselbe wird nie aufhören — also eine Ahnung seiner Ewigkeit; unbeweglich steht er auf seinem Platze, seine Füße und Beine sind zwischen Felsen verborgen — ein Schatten von Unveränderlichkeit; sein Auge sieht alles in seinem Reiche — Allwissenheit; er hat den Willen und die Macht, alle seine Untertanen glücklich zu machen — Allgüte und Allmacht. Selbst der Idee des Kiemua, der vor dem Eintritt in das Paradies alle peinigt, liegt der Gedanke zu Grunde, daß nur nach Reinigung und Sühne die Pforten des Himmels sich öffnen.

Jedes Familienhaupt genießt bei den Belep-Insulanern großes Ansehen, besonders aber der Teama, der oberste Häuptling, der an der Spitze aller Inselbewohner steht. Die Häuptlingswürde ist erblich und geht auf den Erstgebornen über, der den Titel Tea führt. Die älteste Tochter heißt Kabo, die übrigen Glieder der Häuptlingsfamilie führen den Titel Aon, während alle andern Leute Jambuet, d. h. einfache Untertanen, heißen.

Den Teama grüßen alle Männer stets mit der größten Ehrfurcht, die Weiber gehen ihm aus dem Wege, kauern auf den Boden und wagen nicht, ihn anzusehen. „Macht und Vorrechte des Häuptlings gründen sich auf ein ungeschriebenes, aber strenge beobachtetes Gewohnheitsrecht.“ Gewöhnlich umgibt ihn ein Kreis von Vertrauensmännern, die aber nur beratende Stimme haben. Ihm steht ausschließlich das Strafrecht zu. Er kann auch die Todesstrafe verhängen. Die Untersuchung wird mitunter von den Ältesten geführt. Die ältesten, zuerst eingewanderten Familien genießen große Ehren, sie bilden eine Art Adel und vererben ihren Namen von Geschlecht zu Geschlecht.

„Der Teama ist aber in seinem Inselreiche durchaus nicht Herr von Land und Leuten. Seine Untertanen haben ihr Privateigentum, und ihre Begriffe über mein und dein sind recht gut entwickelt. Der Belep-Insulaner weiß sehr wohl, daß die Hinterlassenschaft seines Vaters sein ist und daß herrenloser Boden, den er in Besitz nimmt, ihm gehört. Als ich mich zuerst auf der Insel Poot niederließ, kaufte ich mir in der Nähe eines Flüßchens ein kleines Stück Land und wollte mir daselbst eine Hütte bauen. Allein die Arbeiter, die ich gedungen und die nicht Zeugen des Kaufes gewesen, weigerten sich, daselbst etwas anzurühren. Denn die Grundstücke sind sehr wohl bekannt. Ich mußte den früheren Eigentümer und überdies den Familienältesten kommen und in Gegenwart meiner Arbeiter den Kauf bestätigen lassen; dann erst legten sie Hand ans Werk.“ — Das Eigentum wird durch Erbschaft und Schenkung, seltener durch Tausch und Kauf übertragen. Pachtzins kennen sie nicht; sie

Digitized by Google

leihen wohl eines ihrer Grundstücke, überlassen aber die ganze Ernte dem Bebauer. Das unbebaute Land rings um die Dörfer und die Wälder bis zu bestimmten Grenzen wird als eine Art Allmende der Dorfbewohner betrachtet, wo jeder sein Holz zum Bau seiner Hütte und seiner Piroge holen darf. Die Allmende des Nachbardorfes wird respektiert[1].

Auch bei den Belep-Insulanern finden wir eine genau beobachtete Ehegesetzgebung. Gewöhnlich werden die Ehen von den beiderseitigen Eltern abgeschlossen. Die Eltern des Bräutigams schicken den Eltern der Braut ein Bündel Zuckerrohr oder einen Korb Ignamen, und sobald die Früchte angenommen und gegessen sind, betrachtet man das Mädchen als vermählt. Nach der Geburt von Kindern ist die Ehescheidung sehr schwierig und kommt nur selten vor. Wer sich dann noch von seinem Weibe trennen wollte, verfiele dem öffentlichen Tadel.

Die nächsten Grade der Verwandtschaft gelten als Ehehindernisse, und Dispens findet nur in der Familie des Häuptlings statt. Auch sind fast nur die Häuptlinge der Vielweiberei ergeben. „Bruch der ehelichen Treue wird an dem Weibe strenge gestraft, manchmal mit dem Tode. Ich bin aber auch einmal Zeuge gewesen, wie der Häuptling in diesem Punkte eine Verleumderin strafte. Er ließ sie an einen Palmbaum binden, versetzte ihr eine Tracht Hiebe, hieß sie dann die Zunge herausstrecken und schabte mit einem Messer dieselbe ab, indem er sprach: Verstehe wohl, was ich tue, ich nehme die Bosheit deiner Zunge hinweg, auf daß du nie mehr böse und zum Schaden eines andern redest."

Tritt unter den Eheleuten eine Erkaltung der ursprünglichen Neigung ein, so nimmt der Mann oder die Frau die Zuflucht zu allerlei Zaubermitteln, um die frühere Liebe der andern Hälfte wieder zu gewinnen.

Nach der Geburt eines Kindes, die sehr hoch gefeiert wird, besonders durch Geschenke des Vaters an die Verwandten, gilt die Mutter als unrein und muß sich deshalb einige Wochen mit dem Neugebornen in einer abgesonderten Waldhütte verbergen. Bis zum siebten oder achten Jahre bleibt das Kind unter der alleinigen Aufsicht der Mutter. Dann wird ein zweites Fest, der „Wia Aiwam", zu deutsch: „Ankunft der Vernunft", gefeiert. Der Knabe erhält eine Leibbinde und darf von der Stunde an den Vater auf dem Fischfang begleiten und muß ihm bei der Feldarbeit zur Seite stehen. Im Alter von 15 bis 18 Jahren folgt ein drittes Fest, der „Tangop", oder die neukaledonische Beschneidung, welche der jüdischen Beschneidung ähnlich ist.

§ 8. Die Maoris auf Neuseeland.

Die Maoris auf Neuseeland gehören zwar heute schon zu den zivilisierten Völkern. Wir besitzen aber noch eingehende Schilderungen von ihren sittlichen, religiösen und sozialen Anschauungen vor Ankunft der Europäer. Die Maoris überragen an geistiger Befähigung die meisten unzivilisierten Nationen.

Wie bei den meisten Polynesiern, so bildete auch bei den Maoris eine gewisse religiöse Scheu den Mittelpunkt ihrer öffentlichen Einrichtungen sowohl

[1] Kathol. Missionen 1880, 143.

Digitized by Google

als ihres Privatlebens. Die Maoris glauben an eine Unzahl von Göttern. Alles ist ihnen zufolge durch Umarmung von Himmel (Rangi) und Erde (Papa) entstanden. Aus der Vermählung von Himmel und Erde gingen fünf Söhne, die obersten Götter, hervor. Einer von ihnen, der Kriegsgott Tu, hat die Menschen erschaffen[1].

Neben diesen oberen Göttern verehren die Maoris wie die meisten Polynesier eine große Anzahl von Wairua, d. h. vergötterten Menschen und Vorfahren. Auf diese Weise entstanden die zahlreichen Schutzgötter. Nicht nur jeder Stamm, jede Familie, sondern auch jedes Individuum, ja jede Handlung und Beschäftigung hatte ihren eigenen Schutzgott. Weil auch die lebenden Häuptlinge als Gottheiten verehrt wurden, war alles, was ihnen gehörte, dem gemeinen Gebrauch entzogen und galt als Tabu. Der Bruch des Tabu wurde mit dem Tode bestraft. Den Göttern wurden zuweilen, besonders im Kriege, Opfer gebracht. Der in der Schlacht zuerst getötete Feind wurde dem Kriegsgott geopfert und deshalb nicht wie die übrigen Erschlagenen und Gefangenen verzehrt.

Die neugebornen Kinder wurden bald nach der Geburt durch eine Art Taufe den Göttern geweiht. Auch bei der Heirat wurde von einem Götzenpriester der Segen auf das Paar herabgerufen. Doch galt dies nicht bei den Nebenfrauen, deren die Häuptlinge eine nach ihrem Rang bestimmte Anzahl haben durften. Den Untertanen war die Vielweiberei verboten. Besonders feierlich wird das Begräbnis begangen. Die Grabstätten werden durch das Tabu geschützt. Ringsherum legt man die Waffen und Geräte des Verstorbenen sowie die Schädel der Erschlagenen und der Sklaven, die bei der Bestattung eines Häuptlings geschlachtet und verzehrt wurden, endlich die der Frauen, welche sich beim Tode ihres Gatten etwa freiwillig getötet haben. Daß die Maoris an ein zukünftiges, unsterbliches Leben der Seele glauben, geht schon aus diesen Feierlichkeiten hervor und wird auch ausdrücklich von den Missionären bestätigt[2].

In politischer Beziehung scheinen die Häuptlinge ehemals eine despotische Macht ausgeübt zu haben. Doch diese Macht sowohl als der Standesunterschied, der sonst bei den Polynesiern streng eingehalten wurde, war bei der Entdeckung Neuseelands durch die Europäer fast ganz verschwunden. Es fanden sich nur mehr Freie und Sklaven. Nur in religiöser Beziehung und in Bezug auf die Tracht genossen die alten Häuptlingsfamilien gewisse Vorrechte. Eine eigentliche Gesetzgebung bestand nicht, doch wurden viele althergebrachte Vorschriften als streng verpflichtend angesehen. So wurde der Diebstahl mit Verbannung oder dem Tode, der Ehebruch mit dem Tode bestraft, und gehörte der Verbrecher einem fremden Stamme an, so kam es zum Krieg. Das Eigentumsrecht wurde sehr strenge gehandhabt. Die Kinder erben den Besitz ihrer Eltern, ohne daß sogar die Häuptlinge das Recht hätten, sie dessen zu berauben[3]. Als Familieneigentum gelten aber bloß die Häuser und die Geräte, während das Land als Stammeseigentum angesehen wurde, von dem

[1] Kathol. Missionen 1877, 80.
[2] Vgl. Annales de la propag. XV 27. [3] Ebd. XV 10.

Digitized by Google

jeder einen beliebigen Teil anbauen konnte. Die Missionäre rühmten noch an den Maoris ihren Gehorsam gegen die Häuptlinge, ihre Freundlichkeit, Dienstfertigkeit und ihre Ausdauer und Tapferkeit, besonders ihre Ehrlichkeit, an der sie erst durch das schlechte Beispiel der Europäer Schaden litten.

§ 4. Die Bewohner Futunas.

Die kleine Insel Futuna liegt unter dem 14. Grad südl. Br. und zwischen dem 178. und 179. Grad östl. L. von Paris, nördlich von den Fidschi-Inseln. Ihre Bewohner haben auffallende Ähnlichkeit mit den Fidschi-Insulanern und den Maoris auf Neuseeland. Über die sittlichen Anschauungen und Gewohnheiten dieses kleinen Völkleins liegen uns die sehr interessanten und zuverlässigen Berichte der Missionäre vor, welche demselben im 3. und 4. Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts die frohe Botschaft verkündet haben. Der sel. P. Chanel befruchtete die Insel mit seinem Märtyrerblute[1].

Nach den Berichten der Missionäre zeigen die Sitten der Futunier neben großen Schattenseiten auch sehr viel Gutes. „Mit Ausnahme des Königs und einiger Häuptlinge, welche sich die Vielweiberei erlauben, haben die Männer nur eine Frau, der sie, solange sie zusammen bleiben, musterhaft die Treue bewahren. Eine Verletzung dieser Pflicht dürfte die Schuldigen für ihr Leben fürchten lassen oder wenigstens ihr Dorf der Gefahr aussetzen, von den Verwandten des Beleidigten beraubt und geplündert zu werden. Denn hier wird für die Schuld des einzelnen gewöhnlich seine ganze Sippe mitverantwortlich gemacht. Zuweilen geschieht es, daß eine Frau, die über ihren Mann zu klagen hat, ohne weiteren Prozeß hingeht und ihrer Nebenbuhlerin, falls diese niedrigeren Standes ist, die Nase abbeißt. Nicht gar selten stößt man auf solche Opfer weibischer Eifersucht. Verschwägerung gilt nicht als Ehehindernis; dagegen ist es nicht erlaubt, sich mit Blutsverwandten, in welchem Grade es auch sei, zu verheiraten. Die Mitglieder derselben Familie dürfen nie, außer mit langem Gewande bekleidet, zusammenkommen, und geschähe es, wenn auch bloß aus Versehen, daß ein Vetter in Gegenwart seiner Verwandten etwas Unziemliches spräche, so würden sich dieselben alsbald zurückziehen oder die Unterhaltung abbrechen. . . .

„Unter sich sind die Insulaner höflich und dienstfertig, gegen Fremde edelmütig und gastfreundlich. So groß auch ihre Not ist, sie teilen mit, was sie haben, und geben oft das letzte hin, um es denen, welche Not leiden oder sie besuchen, zu verabreichen. Auch die Ehrfurcht der Kinder gegen ihre Eltern, der Untertanen gegen den König und die Häuptlinge ist ein Zug, der ihnen Ehre macht. Empfangen sie Befehle von ihren Vorgesetzten, so geschieht es immer sitzend und schweigend."[2]

Die Futunier glauben an das Fortleben der Seele (mauli = Leben genannt) nach dem Tode und an eine ewige Vergeltung und Bestrafung; woraus hervorgeht, daß ihnen trotz aller Entstellung die Gottesidee nicht fremd ist. Der Himmel ist ein Land des Überflusses an allem, was

[1] Vgl. Annales de la propag. de la foi 1840 1841 ꝛc.
[2] Kathol. Missionen 1890, 127.

Digitized by Google

der Futunier liebt: Schmausereien, Tanz, Spiel usw. In der Mitte steht ein ungeheurer Baum, Pukatala genannt, dessen Blätter den Himmelsbewohnern alles bieten, was sie nötig haben. Im Backofen geröstet, verwandeln sich diese Blätter in die köstlichsten Delikatessen aller Art. Fühlen die Seligen das Alter nahen, so brauchen sie sich nur im See Vaiola zu baden, um wieder jung zu werden. „In diesen Himmel kommen nur Menschen, welche die Götter verehrt, die Tabus respektiert, den Häuptlingen gehorcht, sich verheiratet und vor allem ihr Blut auf dem Schlachtfelde vergossen haben. Die tapferen Krieger nehmen den Ehrenplatz ein.... Das Los derjenigen, welche die obengenannten Bedingungen nicht erfüllen, ist ein sehr trauriges. Ihre Seelen kommen zuerst in die falemate (Totenwohnung) ihrer Familie. Das ist entweder ein hohler Baum oder eine Felsenhöhle usw. Dort wohnt ein Atua matalua, d. h. ein Gott mit zwei Augen. Nach einiger Zeit stirbt die Seele wieder und kommt nun zu Atua matalasi, einem Gott mit einem Auge, um endlich unter die Herrschaft des Atua magugu zu geraten, eines taubstummen Unholdes ohne Mund und Nase. Die Seele nimmt in diesen Perioden die Gestalt und Lebensweise des jeweiligen Gottes an, und ihre Nahrung besteht nur aus Eidechsen und anderem ekelhaften Getier."

„Ihr Kultus gilt keinen Götzenbildern. All ihre Gottheiten sind reine Geister, die vordem mit Leibern vereint waren, mit Ausnahme gewisser ausgewählterer Götter, welche niemals unsere Natur hatten und deren Ursprung für sie ein Geheimnis ist. Alle diese Geister wohnen in der Wolkenregion oder kommen aus einem fernen Lande, das sie Porstu (Nacht des Gebetes) nennen. Der allgemeine Name ihres Himmels ist Epuri (Nacht). Dort herrscht eine Unterordnung, ähnlich der auf der Insel eingeführten, d. h. alle diese Geister anerkennen einen König; die unter ihm Stehenden sind Diener seines Willens. Dem einen gibt er die Sorge einer Insel, dem andern die Aufsicht über die Tabus (das Geheiligte) usw. Wieder andere bilden das Gefolge des großen Geistes und kommen nie auf die Erde, es sei denn etwa, um einen Spaziergang zu machen und eine Schale Kawa zu trinken."

Die meisten dieser Gottheiten sind nichts anderes als die Geister apotheosierter Könige und Häuptlinge. Der religiöse Kult besteht fast ausschließlich aus Sühn- und Besänftigungsopfern.

Was die Verteilung der Arbeit angeht, so müssen die Weiber Muscheln sammeln, Matten und Flechtwerke anfertigen, worin sie große Geschicklichkeit bekunden. Den Männern fällt die Besorgung der Feldarbeiten und der Baumkultur, der größere Fischfang und seltsamerweise — die Küche zu. Eines ihrer wichtigsten Geschäfte aber ist die Zubereitung des Kawa (eines Getränkes). „Die Kawawurzel ist beinahe das einzige Unentbehrliche bei diesen Völkerschaften. Durch sie ehren sie die Gottheiten und sichern sich ihre Gunst; durch sie versöhnen sie sich mit ihren Feinden und bewahren sich das Wohlwollen ihrer Könige und Häuptlinge; ihr danken oft die Verurteilten Gnade und Rettung; sie ist der Zauber, wodurch Gesundheit und andere verlorne Dinge wiedergewonnen werden; sie spielt die Hauptrolle bei allen Bündnissen, Besuchen, bei den geringsten religiösen, bürgerlichen, öffentlichen und privaten Verband-

Digitized by Google

lungen; kurz, es geschieht nichts, wobei nicht der Kawa als Zeichen der Huldigung oder Freundschaft geopfert wird."

Wird das Gastmahl einem Freunde zu Ehren gegeben, so wird ein Hund aufgetischt. Bei den öffentlichen Festmahlen führt der König den Vorsitz. Nach dem gemeinsamen Gebet kaut man feierlich den Kawa, um ihn der Gottheit darzubringen. „Dem König, als dem Tabernakel Gottes, steht es zu, derselben den kostbaren Saft durch den Kanal seiner Gurgel zu übermitteln." Hiernach werden die Gerichte den Häuptlingen einzelner Dörfer zugestellt und von diesen unter die Hausväter verteilt. Männer und Weiber essen getrennt.

Die Wohnungen sind sehr einfach. Sie gleichen einem riesigen ausgespannten Regenschirm, der aber auf vier in der Mitte angebrachten Pfählen ruht. Um jede Wohnung zieht sich eine Art Terrasse, die je nach dem Reichtum des Eigentümers mehr oder minder groß ist.

Nach dem Glauben der Insulaner ist der König der ständige und legitime Träger des größten aller Geister und deshalb absolut. Er ist niemand verantwortlich. Heilig ist daher sein Wille; sogar seine Laune und die Ausbrüche seiner Wut verehrt man. Beliebt es ihm, als Tyrann zu handeln, so ist es für seine Untertanen Gewissenssache, sich seinen Bedrückungen zu unterwerfen. Ist er dagegen schwach, so ist jeder sein eigener Herr.

Bis in den Anfang des vorigen Jahrhunderts herrschte noch die Menschenfresserei auf Futuna, ebenso der gewohnheitsmäßige Kindsmord. Machte man ihnen darüber Vorwürfe, so antworteten sie, es sei so Landessitte.

§ 5. Die Bewohner der Key-Inseln (Holländisch-Indien) [1].

Die Key-Inseln liegen im Molukken-Meer, südlich von Neu-Guinea, und bilden das letzte Glied der von der Insel Ceram in südöstlicher Richtung fortlaufenden Inselkette. Die Gesamtbevölkerung des Kleinen Archipels wird auf 30 000 Seelen geschätzt, von denen etwa 5000 Mohammedaner, die übrigen Heiden und Götzendiener sind. Sie bilden ein buntes Gemisch von verschiedenen Völkerrassen, die sich ethnographisch schwer bestimmen lassen.

Die Religion der heidnischen Ureinwohner ist ein niedriger Götzendienst. Nirgends trifft man das Bild einer höchsten Gottheit. Jedes Dorf hat seinen besondern Schutzgott, dem man zur Zeit der Not Opfer darbringt, um seine Hilfe zu erflehen; ebenso hat jedes Dorf seinen Opferplatz, auf dem ein kreisförmiger, oben abgeplatteter Stein den Altar vorstellt.

Die Alfuren, die noch immer die Mehrzahl der Bevölkerung bilden, beten Sonne und Mond an und bringen an Festtagen diesen Gottheiten Opfer dar. In hohen Ehren steht auch der sog. Erdgeist, ein fabelhafter Drache, der auf seinem Rücken die Erde trägt. Als Schutzgötter gelten die Seelen der Urahnen, die zuerst die Dörfer der Insel bewohnten. Wie es scheint, sind die Opfer, die auf den Gräbern der Verstorbenen niedergelegt werden, fast ausschließlich Bittopfer, z. B. um eine glückliche Fahrt, Genesung von einer Krankheit, eine reiche Ernte, glückliche Ehe u. dgl. zu erlangen. Das kurze bei dieser Gelegen-

[1] Nach den Kathol. Missionen 1894, 193 ff.

Digitized by Google

heit gebräuchliche Gebet beginnt: „O Geist! deinen Anteil habe ich hier niedergelegt: Fisch, Sago usw." Dann wird der Zweck des Opfers beigefügt, z. B.: „Laß die Krankheit an mir vorübergehen"; oder: „Ich fahre auf die See, mach, daß ich wohlbehalten nach Key zurückkehre, dann will ich deinen Namen preisen"; oder: „Djakuma hat sich mit Sikiriu verheiratet, laß ihre Ehe glücklich und fruchtbar sein."

Wir sehen aus diesen Gebeten, welch große Kenntnis und Macht die Key-Insulaner bei ihren Schutzgöttern voraussetzen. — Die Hausgötter, die als Abgesandte der Schutzgottheiten betrachtet werden, haben ihren bestimmten Platz am Hausgiebel vor der Treppe. Täglich bringt ihnen der Hausvater Opfer dar. Eigene Priester gibt es auf der Insel nicht. Manche Orte werden als geweihte Plätze betrachtet, wo der geheimnisvolle Drache wohnt. Es ist darum nicht erlaubt, an diesen Orten Brennholz zu schlagen oder beim Vorüberfahren laut oder gar ungeziemend zu reden. Die Übertretung dieser Vorschrift würde unfehlbar Siechtum zur Folge haben. — Die Zukunft sucht der Zauberer entweder aus den Blüten des Pinang oder aus Eiern oder nach der Art der römischen Haruspizes aus den Eingeweiden der Tiere zu erfahren. Gilt es, eine gute Ernte zu erlangen oder die Frucht vor Diebstahl zu bewahren, so werden verschiedene Zaubermittel unter den Bäumen angebracht. Wehe dem, der dieselben mißachtet und sich an den Bäumen vergreift: er muß den Frevel mit Krankheit büßen.

Großes Gewicht wird auf Träume gelegt. Sieht jemand im Traum ein Schiff mit Weißen dem Gestade nahen, so bedeutet das Ausbruch einer Krankheit; ebenso kommt Siechtum in das Haus, in welchem der Träumende Arrak trinken sieht. Träumt einem, daß er einen langen Bart bekommen, so wird er ein reicher Mann werden usw. Dem Fluge des weißen Reihers wird ein abergläubischer Einfluß auf die Geschicke der Menschen zugeschrieben. Sieht ein Insulaner auf seiner Wanderung einen solchen Vogel, der mit ihm in derselben Richtung fliegt, so ist das ein günstiges Vorzeichen; fliegt der Vogel aber in entgegengesetzter Richtung, so lauert Unglück auf dem Wege des Wanderers.

Feierliche Eide werden unter großen Bäumen, die als heilig gelten, abgelegt. Will sich z. B. einer durch einen Reinigungseid von einer schweren Anschuldigung befreien, so ladet er die Einwohner seines Negori (Dorfes) zu einer Zusammenkunft beim heiligen Baume, und zwar auf den ersten Tag nach Neumond. Der Eidleistende hebt die Hände zum Himmel und ruft: „Herr, Sonne und Mond, die ihr über und unter dem heiligen Baume seid: bin ich schuldig, so soll zur Zeit des nächsten Neumondes die Erde sich auftun und mich, meine Frau und Kinder und meine ganze Habe verschlingen; bin ich aber unschuldig, so laßt dies nicht geschehen." Die Götter durchschauen also nach dem Glauben dieser Heiden die Tiefen des Herzens, sie kennen Schuld und Unschuld, sie strafen den Meineid mit schweren Strafen nicht nur am Frevler, sondern auch an seiner ganzen Familie.

Vielweiberei gilt als erlaubt. Das Kind erhält erst einige Zeit nach der Geburt (vielleicht bei der Beschneidung) seinen Namen. Das älteste Kind ist alleiniger Erbe des väterlichen Vermögens. Sind keine Kinder vorhanden, so fällt die Erbschaft an die Blutsverwandten.

Digitized by Google

In Bezug auf die Arbeit herrscht kein Unterschied zwischen Freien und Sklaven. Der Mann baut das Haus und bestellt das Feld, treibt Jagd und Fischfang oder baut Boote. Die von den Key-Insulanern gebauten Boote sind in weitem Umkreise berühmt. Auf den Frauen ruht die Sorge für Haus und Küche. Sie sind überdies sehr geschickte Spinnerinnen. Auf Neumond und an Tagen nach einer Sonnen- und Mondfinsternis ist alle Arbeit verboten.

Der Gebrauch des Geldes ist zwar bekannt, doch treiben sie meistens eigentlichen Tauschhandel. Als Tauschwaren dienen Gold, Kupfer, Elfenbein, Früchte, Hühner usw. Die Kleidung ist im allgemeinen ziemlich anständig; nur die Männer der ärmeren Klassen begnügen sich mit einem ausreichend großen Schurztuch.

Die Bevölkerung scheidet sich in den Adel, den Mittelstand (Jeijan) und die Sklaven. Die Macht der Oberhäuptlinge ist sehr gering, da die einzelnen Dörfer fast ganz voneinander unabhängig sind und jedes seinen eigenen Vorsteher hat. Die Macht dieser Dorfhäuptlinge hängt nur von ihrer Persönlichkeit ab, da mit ihrer Würde kein Einkommen verknüpft ist und die Untertanen nur verpflichtet sind, ihnen beim Bau ihrer Häuser zu helfen. Wichtige Beratungen werden von den Häuptlingen unter Zuziehung der Dorfältesten außerhalb des Dorfes meist unter einem Waringinbaume abgehalten. Auch die Häuptlinge stehen unter der Herrschaft des Adat, d. h. des alten Herkommens, so daß sie z. B. nichts von ihren Untertanen fordern dürfen, was dagegen verstößt. Die öffentlichen Bekanntmachungen werden durch Ausrufer in den Negoris verkündet.

Die Vorladung vor Gericht geschieht durch Überreichung eines Strickes, in den so viele Knoten geschlungen sind, als noch Tage bis zum Verhör ausstehen. Der Geladene ist verpflichtet, jeden Tag einen Knoten zu lösen. Leichtere Vergehen können durch eine Abbitte vor dem Häuptling abgebüßt werden. Der Schuldige wirft sich vor seinem Richter nieder, umfaßt dessen Knie, reibt mit seiner Nase dessen Füße und sagt: „Herr, verzeih mir, ich umfange deine Füße." Größere Verbrechen werden entweder durch eine Geldbuße gesühnt oder im Falle der Zahlungsunfähigkeit mit Leibeszüchtigung oder mit dem Tode bestraft. Wird ein Dieb auf frischer Tat ertappt, so hat der Bestohlene das Recht, ihm das erste Glied des Zeigefingers der rechten Hand abzuhauen.

Von den Gebräuchen bei Begräbnissen erwähnen wir nur folgendes, aus dem der Glaube der Insulaner an das Fortleben nach dem Tode klar erhellt. Stirbt das Glied einer angesehenen Familie, so wird die Leiche gewaschen, in ein wollenes und seidenes Kleid gehüllt, mit Ohrgehängen und Ringen verziert und dann in eine hübsch aus Holz gearbeitete Kiste von 2 m Länge gelegt. Haupt und Füße kommen auf Kissen zu ruhen, desgleichen wird der leere Raum zu beiden Seiten der Leiche mit Kissen ausgefüllt und das Ganze mit sieben Tüchern verschiedener Sorte bedeckt. Zu Häupten des Sarges werden dann fünf Teller alter Arbeit, zu Füßen zwei und zu beiden Seiten je einer hingestellt; außerdem setzt man einen Teller mit Eßwaren und ein Glas Wasser in die Sargkiste hinein. Überdies gibt man den Männern Messer, Meißel, Bohrer und die Sirihdose, den Frauen die Gerätschaften aus ihrem häuslichen

Digitized by Google

Wirkungskreise mit. Dann wird die Kiste sorgfältig mit Nägeln verschlossen. Später folgt dann die Beisetzung der Leiche außerhalb des Dorfes. Nach derselben wird von der Familie des Verstorbenen den Freunden ein Festmahl gegeben. Zum Zeichen der Trauer gehen die Männer geraume Zeit ohne Kopfbedeckung, die Frauen mit aufgelösten Haaren. Beim Tode eines Häuptlings herrscht öffentliche Trauer, und es darf während eines Monates weder gesungen noch ein Festtag gefeiert werden.

Zweiter Artikel.

Die Naturvölker Asiens.

§ 1. Die wilden Bannars (Ba-hnars) in Ost-Cochinchina.

Die Ureinwohner Ost-Cochinchinas, Bannars genannt, glauben an das Dasein unzähliger, teils wohlwollender teils bösartiger Geister. Jeder Berg, jeder Felsen, jeder Fluß, jeder Baum hat seinen eigenen Geist. Die Kenntnis eines allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde scheint ihnen abzugehen. Vom Ursprung des Menschengeschlechtes wissen sie nur, daß der gemeinsame Vater desselben in einem großen Kasten aus einer ungeheuern Überschwemmung gerettet wurde, und daß am Anfang ein Reiskorn genügte, um einen Kochtopf zu füllen und eine ganze Familie zu sättigen. Das ist offenbar eine Erinnerung an das goldene Zeitalter und an die Sündflut [1].

Von der Unsterblichkeit der Seele sind die Bannars fest überzeugt. Nach der Trennung von dem Leibe irrt die Seele des Verstorbenen in den umliegenden Gräbern und Bergen umher und erschreckt zuweilen die Lebenden durch nächtliches Erscheinen. Endlich verschwindet sie für immer in der dunkeln Tiefe des Südens, dem allgemeinen Versammlungsplatz der Seelen nach dem Tode.

Wie bei den meisten Naturvölkern ist auch bei den Bannars die Furcht die Haupttriebfeder des ganzen religiösen und sittlichen Lebens. „Der ganze Kult besteht in Opfern, Gelübden und zahllosen abergläubischen Gebräuchen, deren einziger Zweck ist, die Übel zu beschwören, die Leiden zu lindern und die Todesstunde möglichst hinauszuschieben.“ [2] Jedes Familienhaupt ist zugleich der geborne Opferer; einen eigentlichen Priesterstand gibt es nicht, dagegen eine Unzahl von Zauberinnen, welche als die untrüglichen Dolmetscher der Geister gelten und deren Entscheidungen wie Orakel aufgenommen und als allgemeine Satzungen anerkannt werden. Sie gelten als mit übernatürlichen Kenntnissen und Kräften ausgerüstet, und jede ihrer Behauptungen findet unbedingten Glauben. Nur selten spielen auch Männer die Rolle der Zauberer.

Die Sitten der Bannars werden uns als einfach und rein geschildert. „Jede verbrecherische Handlung wird nicht bloß durch die allgemeine Miß-

[1] Wir folgen in unserer Darstellung dem Werke von Dourisboure, Les sauvages Ba-hnars, souvenirs d'un missionnaire, Paris 1875. Daselbst findet sich im Anhang auch ein anderer interessanter Bericht des Missionärs Combe über dieselben Stämme.

[2] Ebd. 311.

Digitized by Google

billigung gebrandmarkt, sondern auch durch strenge und verdemütigende Strafen, wie z. B. Sklaverei und Verbannung der Übeltäter, geahndet." [1] Sogar der Selbstmord, der zuweilen vorkommt, hat einen eigenen Artikel im Strafgesetzbuch der Wilden: wer sich desselben schuldig gemacht, wird in einem verborgenen Winkel des Waldes, fern von den Gräbern seiner Brüder, beerdigt, und alle, die bei seinem Begräbnis mithelfen, müssen sich nachher einer besondern Reinigungszeremonie unterziehen, weil sie sich eine Verunreinigung zugezogen haben.

Leider mischt sich der lächerlichste Aberglaube in alle Verhältnisse der Wilden und gibt zu vielen Streitigkeiten und Kriegen Veranlassung. Jedes Unglück wird der Zauberei eines boshaften Menschen zugeschrieben, und der Schuldige muß durch Zauberkünste entdeckt werden, was zu vielen ungerechten Anklagen führt. Behauptet der Angeklagte, es geschehe ihm unrecht, und verweigert er die geforderte Genugtuung, so nimmt man zu Zauberkünsten oder zu einer Art Ordal seine Zuflucht: der Ankläger und der Angeklagte müssen sich beide mitten in einen Fluß hineinstellen und mit dem Kopf untertauchen. Wer es länger aushält, hat die Wahrheit auf seiner Seite. Erhebt der Angeklagte zuerst sein Haupt, so ist er des angeklagten Verbrechens schuldig und muß die von einem Schiedsgericht verhängte Strafe erdulden; gelingt es ihm aber, den Kopf länger im Wasser zu halten, so gilt der Ankläger als ein Verleumder und muß Genugtuung leisten. Die Wilden glauben wirklich, „der Geist" werde dem Schuldigen nicht gestatten, den Kopf länger im Wasser zu halten als der Unschuldige.

Die politischen Angelegenheiten werden bei den Bannars in sehr patriarchalischer Weise geregelt. Jedes Dörfchen ist unabhängig, bildet eine kleine Republik für sich und wird von einem aus den einsichtigsten Greisen gebildeten Senat geleitet. Die Beratungen finden in höchst ungezwungener Weise statt. Jeder hat das Recht, ohne jemand zu fragen, frei und offen seine Ansicht zu äußern; doch sprechen die Jünglinge selten, meistens hören sie schweigend den Worten der Alten zu. Die Bannars lieben die Freiheit leidenschaftlich und dulden hierin keine Beeinträchtigung. Sie zahlen niemand Tribut und halten jedes tributpflichtige Volk für sklavisch.

Eine Eigentümlichkeit der Bannars ist der Freundschaftsbund. Die Verwandtschaft gilt ihnen als etwas so Heiliges, daß es unter keinem sonst noch so gerechten Grund erlaubt sein kann, gegen einen Verwandten Krieg zu führen. Die öffentliche, feierliche Eingehung des Freundschaftsbündnisses gilt aber der Verwandtschaft gleich. Sie geschieht in mehrfacher Weise; die gebräuchlichste ist folgende: Zwei oder drei Wilde, welche mit den Absichten der zukünftigen Freunde bekannt sind, machen die Zwischenhändler. Sie erscheinen abwechselnd bei beiden und fragen sie wiederholt, ob sie wirklich die Absicht haben, sich gegenseitig Freundschaft zu schwören. Auf deren bejahende Antwort lassen sie sich von jedem einen Krug Reiswein und ein Huhn geben. Eines von den beiden Hühnern wird gebraten, dann zerschneiden die Zwischenhändler das Herz, die Leber und die Schenkel in zwei Teile und überreichen jedem der

[1] Ebd. 310.

Digitized by Google

Freunde einen Teil. Zugleich werden zwei Bambusrohre in einen von den Krügen gesetzt. Bevor nun die Freunde trinken, ruft einer der Zwischenhändler mit feierlicher Stimme ungefähr folgendes: „Erinnert euch und vergesset nie, daß ihr heute Brüder werdet; die Freunde des einen sind die Freunde des andern; die Verwandten des einen die Verwandten des andern. Sollte einer von euch das Unglück haben, den Bruder zu verraten, so möge ihn der Blitz zerschmettern, er möge in die Sklaverei versinken, er möge elend sterben, und sein Leib möge des Begräbnisses entbehren und den Fischen im Wasser oder den Raben des Waldes zur Beute werden usw." Dann essen und trinken die beiden Freunde, und der Freundschaftsbund ist geschlossen. Der Missionär Dourisboure erzählt, daß ein Bannar mit einem Diener der Mission den Freundschaftsbund einging und seit jener Zeit in allen Wechselfällen und bei den größten Schwierigkeiten den Missionären unverbrüchlich die Treue bewahrte und sie beständig beschützte [1].

„Der Diebstahl ist bei den Bannars unbekannt oder kommt wenigstens äußerst selten vor." [2] Gefundene Sachen erstatten sie dem Eigentümer, fordern aber hohen Finderlohn. Für wie schimpflich der Betrug gehalten wird, geht z. B. daraus hervor, daß ein Wilder, der einst die Missionäre hintergangen hatte und ertappt wurde, sich zwei Jahre lang nicht mehr bei ihnen sehen zu lassen wagte. Die Entheiligung der den Geistern geweihten Sachen sehen sie als ein schweres Vergehen an, das die Geister mit schrecklichen Strafen züchtigen.

Wahrhaft rührend sind die Züge treuer und selbstloser Anhänglichkeit an die Missionäre, die uns Dourisboure von einem Eingebornen, namens Hmur, erzählt. Hier nur einer, der für die sittlichen Begriffe der Bannars charakteristisch ist. Mehrere Wilde hatten beschlossen, die Missionäre zu töten. Am Vorabende des Tages, an dem der Mord ausgeführt werden sollte, war großes Fest im Gemeindehause, das sich in der Mitte eines jeden Weilers befindet. Hmur, der wegen seines Mutes bekannt und allgemein geachtet war, führte die Missionäre auch zum Fest. Lange schon hatte die Festfeier gedauert, als Hmur sich plötzlich mitten in der Versammlung erhob und mit Donnerstimme den Wilden zurief: „Ich habe gehört, daß man mir ein Verbrechen daraus macht, der Freund dieser Annamiten (so wurden die Missionäre und ihre Gehilfen genannt) zu sein, und man tadelt mich, weil ich sie heute zur Teilnahme an unserem Feste eingeladen habe. Warum haben sie denn Feinde unter uns? Was haben sie uns Übles getan? Welches Unrecht haben sie begangen? Wenn sie euern Reis gegessen, so haben sie ihn bezahlt, niemand hat euch gezwungen, denselben zu verkaufen. Ist auch nur einer unter euch, vom kleinsten Kind bis zum Ältesten, dem sie das geringste Unrecht zugefügt haben? Stehet auf, ihr, die ihr nur im geheimen zu reden, in die Ohren zu flüstern wagt. Ihr Feiglinge, wenn jemand mir zu antworten wagt, so erhebe er sich. Ja, ich sage es vor dem ganzen Dorfe, daß ich diese Fremden liebe, weil sie gut sind, ich allein lasse ihnen Gerechtigkeit widerfahren." Dann schwor er mit einem

[1] Dourisboure, Les sauvages Ba-hnars, souvenirs d'un missionnaire, Paris 1875, 22 ff.

[2] Ebd. 81.

Digitized by Google

brennenden Stück Holz in der Hand dem Rädelsführer Haß. Durch dieses Auftreten wurden die Mörder so eingeschüchtert, daß sie ihr Vorhaben aufgaben [1].

Von demselben Hmur sagt Dourisboure: „Oft wenn ich daran dachte, wie ehrlich, gerecht, wahrheitsliebend und dienstfertig Hmur sei, fiel mir das Wort des hl. Thomas ein, Gott werde einem Manne, der sein ganzes Leben hindurch die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes beobachtet, eher einen Apostel schicken, als ihn ohne Taufe sterben lassen. In diesem Fall war Hmur. Haß der Ungerechtigkeit, natürliche Liebe zur Wahrheit und Edelsinn sind bei den Heiden nicht so selten, daß sich nicht manche Beispiele anführen ließen. Aber selbst in verborgener Einsamkeit keusche Sitten bewahren, schlechte Gedanken und schuldbare Begierden von seinem Geiste und Herzen fernhalten, ist eine Erscheinung, die man unter Nichtchristen selten antrifft. In Bezug auf diesen Punkt nun sagte Hmur einem Missionär, der ihm die Pflicht der Keuschheit selbst in Betreff der Gedanken und Worte darlegte: O Vater, hierin weiß ich schon lange, was in Gedanken und Werken erlaubt ist. Früher, in meiner Jugend, wenn ich auf meinem Wege einem Mädchen begegnete, so wendete ich meine Blicke ab, um keine schlechten Begierden in mir aufkommen zu lassen." [2]

Bezeichnend für die Strenge, mit der die Bannars auf die Keuschheit halten, ist der Umstand, daß nur Mann und Frau mit den kleinen Kindern um denselben Herd schlafen. Die etwas größeren Mädchen schlafen in einem getrennten Winkel, und die Jünglinge vom 13. Altersjahre an bis zur Heirat müssen das gemeinsame Haus inmitten des Dorfes bewohnen.

Zur Vervollständigung unseres Bildes lassen wir noch einen Zug folgen, der die Ansichten der Bannars in Bezug auf das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern beleuchtet. Einst fragte ein Wilder, namens Lam, den Missionär, ob seine Eltern noch lebten, und als dieser es bejahte, fragte Lam weiter, warum er sie denn verlassen habe. „Um dich im Glauben zu unterrichten", entgegnete der Missionär. Lam: „Aber später wirst du doch nach Europa zurückkehren?" Missionär: „Nein, ich werde bis zum Tode hier bei euch bleiben." Lam: „Aber dann bist du undankbar. Du liebst deine Mutter nicht." Der Missionär hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, wie sein Verhalten mit der Liebe und Dankbarkeit gegen seine Mutter recht wohl vereinbar sei [3].

Ich glaube, diese wenigen Angaben genügen, um uns fühlen zu lassen, daß wir uns bei den Bannars in Bezug auf die sittlichen Anschauungen ganz auf heimischem Boden befinden.

§ 2. Die Ainos auf Japan.

Die Ainos sind die Ureinwohner Japans, die von dem jetzt herrschenden Volke in die Gebirge von Jesso und auf die umliegenden Inseln zurückgedrängt wurden und sich dort bis heute ziemlich unvermischt erhalten haben.

Sie glauben an Götter, Göttinnen und Geister, welche sie durch mancherlei Feste ehren. Über allen Göttern steht ein allen überlegener Geist, der die

[1] Ebd. 67. [2] Ebd. 127. [3] Ebd. 95.

Digitized by Google

höchste Autorität über alle hat[1]. In Leiden und Krankheiten beten die Ainu-Männer inbrünstig zur Feuergöttin und bringen ihr Trankopfer dar. Von den Frauen behauptet J. K. Goodrich[2], das Beten sei ihnen nicht gestattet; doch gibt er zu, daß sie während des Gebetes der Männer weinen und wehklagen.

Die Ainos glauben an die Fortexistenz im Jenseits. Im Po-Bea Moschiri (Reinigungsfeuer) empfangen die Verstorbenen Lohn und Strafe. „Man nimmt an, daß die Bösen dort von unreinen Geistern, eitun kamui, gequält werden; aber worin die Belohnung der Guten bestehen soll, davon haben die Ainu keine Vorstellung.“[3] Obgleich die Vorstellungen der Ainos vom künftigen Dasein sehr unklar sind, so halten sie doch dafür, die Geister der verstorbenen Männer seien den Lebenden wohlgeneigt. Vor den Geistern der Weiber dagegen hegen sie Furcht; diese gelten als bösartige Hexen.

Die sittlichen Pflichten der Gottesverehrung erhellen schon aus dem Gesagten. Von den Pflichten der Eltern- und Kindesliebe sagt Goodrich: „Wenn die Ainu-Eltern in der Liebe zu ihren Kindern auch nicht so demonstrativ sind wie andere Völker, so lieben sie meines Erachtens ihre Kinder ebenso zärtlich.“ „Die Kinder werden zum strengsten Gehorsam gegen beide Eltern erzogen, und wenn mehrere Söhne vorhanden sind, so verlangt und erhält der älteste von seinen jüngeren Brüdern unbedingten Gehorsam.“ Die Kinder werden manchmal durch ihre Väter in der frühesten Jugend verlobt, doch ist die Verlobung nicht absolut bindend, denn es steht den Kindern das Recht des Veto zu. Die Hütte des neuen Paares wird gewöhnlich auf dem Grund und Boden gebaut, der dem Vater gehört und nahe bei dessen Haus liegt.

„Ehebruch gilt bei den Ainos für ein großes Verbrechen und wird strenge bestraft; die schuldigen Teile werden manchmal an den Fersen aufgehängt, bis sie beinahe tot sind. Die andern Verbrechen, welche durch allgemeine Zustimmung geahndet werden, waren nach Batchelor: Diebstahl, Blutschande, Mord, Selbstmord, Kindsmord, Ungehorsam gegen die Eltern, Götzendienst und Preisgeben der Person.“[4]

Dritter Artikel.

Die Naturvölker Afrikas.

§ 1. Die Neger.

„Einer gehässigen Schule von Völkerkundigen war der Neger zum Inbegriff alles Rohen und Tierartigen geworden. Jede Entwicklungsfähigkeit suchte sie ihm zu bestreiten, ja seine Menschenähnlichkeit in Zweifel zu ziehen.“[5]

Doch eine besonnenere Forschung hat die Neger längst wieder in ihre vollen Menschenrechte eingesetzt. Entgegen den Behauptungen früherer Reisenden, welche den Negern alle Religion und sittlichen Begriffe absprachen, steht heute fest,

---

[1] Maisonneuve, Les Ainos (Artikel in der Revue catholique des Revues 1897, Nr 44, S. 661).
[2] Ausland 1889, 131. [3] Ebd. 132. [4] Ebd. 131.
[5] Peschel, Völkerkunde[6] 487.

Digitized by Google

daß die schwarzen Bewohner des dunkeln Kontinents alle an überirdische Wesen glauben. Waitz stellt sogar die Behauptung auf, daß sie nahezu „auf der Grenze des Monotheismus stehen, wenn auch ihre Religion mit einer großen Summe groben Aberglaubens vermischt ist“ [1]. „Die Idee des höchsten Wesens ist überall bei den Negern vorhanden, wenn auch vielfach verdunkelt und verzerrt, und dieselbe erscheint nirgends als Keim jüngster Entwicklung, sondern überall als welke Blüte eines ursprünglichen reineren Monotheismus.“ [2]

Von der Beninküste schreibt der Missionär Barbaglia am 17. Januar 1891 [3]: „Über das Land will ich bemerken, daß jeder, welcher vielleicht noch der Ansicht sein sollte, es gebe Völker, die vom Dasein Gottes nichts wissen, hier bald diese falsche Meinung abstreifen würde. Wildere, unwissendere und vertiertere Menschen, als dieses Land aufweist, werden sich kaum denken lassen — keine Spur eines geistigen Fortschrittes seit Jahrhunderten; und doch trifft man hier keinen, der nicht völlig davon überzeugt wäre, daß es einen Gott gibt. Freilich denken sie sich Gott in ihrer Weise und zollen ihm, obschon sie ihn den Schöpfer und Herrn der Welt nennen, keine Verehrung; diese ist einem andern Herrn, dem Teufel, dem sie in tausend Götzenbildern, in Bäumen, Felsen, Flüssen, Bergen huldigen und Hennen, Tauben, Ziegen u. dgl. zum Opfer bringen, vorbehalten.“

Keiner hat sich um die Erforschung der Religion und Sitten der Neger Afrikas größere Verdienste erworben als der berühmte Livingstone, der sich jahrelang als Missionär im Innern Afrikas aufhielt und dem Stanley die größte Wahrheitsliebe nachrühmt [4]. Auch Livingstone behauptet, daß der Glaube an ein höchstes Wesen und die Fortdauer des Daseins nach dem Tode unter den Negern allgemein sei. „Alle Afrikaner, die wir angetroffen haben, sind so fest von ihrem zukünftigen Dasein überzeugt wie von ihrem gegenwärtigen Leben, und wir haben keine gefunden, denen der Glaube an das höchste Wesen nicht eingewurzelt war.“ [5]

„Der ursprüngliche afrikanische Glaube“, sagt derselbe Afrikaforscher, „scheint der zu sein, daß es einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde gibt, daß er die verschiedenen Pflanzen der Erde dem Menschen gegeben hat, damit dieselben als Vermittler zwischen ihm und jener geistigen Welt dienen, in welcher alle, die geboren werden und sterben, fortfahren zu leben; daß die Sünde in Unbilden gegen die Mitmenschen, seien es nun lebende oder abgestorbene, besteht, und daß der Tod oft eine Strafe für eine Schuld, z. B. Zauberei, ist.“ Wenn die Neger gewöhnlich nicht zum höchsten Wesen selbst beten, sondern zu den untergeordneten Geistern, so kommt das nach Livingstone von ihrem Glauben, Gott habe diesen die Weltregierung überlassen. Zuweilen jedoch wendet sich der Neger direkt an Gott. „Gott im Himmel, beschütze mich“, beten manche Stämme. Selbst bei den gesunkensten Stämmen

[1] Anthropologie der Naturvölker (1860) 2. XI, 167.
[2] Schneider, Die Naturvölker II 271.
[3] Kathol. Missionen 1891, 154.
[4] How I found Livingstone, London 1879, 352.
[5] Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika, übersetzt von Martin (1874) 242.

Digitized by Google

kann man oft die frommen Redensarten hören: Wie wunderbar hat Gott dies gemacht! Gott hat ihn sterben lassen[1].

Ganz besonders wichtig und interessant ist Livingstones Aussage über die sittlichen Anschauungen der Neger. „Ihr Begriff vom sittlich Schlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unsrigen; doch glauben sie, daß sie nur niederen Wesen, nicht aber dem höchsten Wesen verantwortlich sind. Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen die Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigeren unter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebensogut wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Europäern oder ihrer Lehre wußten. Die einzige neue Zutat zu ihrem Sittengesetz ist dies, daß es verkehrt sei, mehr als ein Weib zu haben. Dies war ihnen vor der Ankunft der Europäer nie in den Sinn gekommen, nicht einmal in Form eines Zweifels."[2]

Gegenüber solchen Zeugnissen reichen darwinistische Liebhabereien, die in den Negern so gerne die Mittelglieder zwischen Menschen und Affen gefunden hätten, nicht aus. Die Neger sind auf sittlichem Gebiete Fleisch von unserem Fleisch.

Aber ist es denn nicht bekannt, daß sie diebisch, heimtückisch, träge, verlogen und äußerst sinnlich sind? Allerdings. Aber wir wiederholen: Daraus folgt nicht, daß sie der allgemeinen sittlichen Grundsätze entbehren und ihr eigenes Tun für sittlich zulässig halten. „Der Neger", sagt der Afrikareisende Lenz[3], „weiß infolge angeborner Schlauheit und eines besondern Instinktes recht wohl zu unterscheiden, was gut und was böse ist; hat er irgend eine Schlechtigkeit vor, die Ausplünderung eines Europäers oder sonst etwas, so kommt es gar nicht selten vor, daß er sein Fetischidol, das ihm in diesem Falle ein unbequemes Gewissen ist, einfach vergräbt, damit dasselbe nicht Zeuge seiner Schandtat sei."

Übrigens darf man sich sein Urteil über die sittlichen Anschauungen der Neger nicht nach ihrem Verhalten gegen die Europäer bilden. Diese haben es selbst verschuldet, daß sie von den Schwarzen vielfach als deren geborne Feinde betrachtet werden, mit denen sie auf beständigem Kriegsfuß leben und die sie nach Feindesart behandeln dürfen. Unter sich sind die Neger treu, der an einem Schwarzen begangene Diebstahl entehrt und wird geahndet[4].

Rühmend sei noch an den Negern hervorgehoben ihre große Liebe und Zärtlichkeit zu ihren Kindern sowie die Liebe, Anhänglichkeit und Ehrfurcht der Kinder gegen ihre Eltern und überhaupt gegen ältere Leute; ferner ihre Liebe zur Heimat und ihre große Gastfreundschaft gegen Fremde.

Die Neger erstrecken sich vom Südrande der Sahara bis südlich zu dem Gebiete der Hottentotten und Buschmänner, sowie vom Atlantischen Meer bis zum Indischen Ozean. Da sie ein so ausgedehntes Gebiet bewohnen und in

---

[1] Schneider, Die Naturvölker II 271.

[2] Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika 242. Ähnliche Zeugnisse anderer Missionäre werden wir weiter unten bei Schilderung der einzelnen Negerstämme bringen.

[3] Skizzen aus Westafrika, Berlin 1878, 193.

[4] Schneider a. a. O. 229.

Digitized by Google

sehr verschiedene Stämme zerfallen, so lassen wir der allgemeinen Charakteristik derselben noch die Schilderung einiger Stämme im besondern folgen.

Man pflegt die Neger in zwei große Familien einzuteilen: die Sudanneger und die Bantuneger. Die ersteren bewohnen den Sudan vom Senegal bis zur Ostküste Afrikas, die Bantuneger wohnen südlich vom Äquator. Wir wählen aufs Geratewohl von den Sudannegern die Mandingos am Senegal, die Fantis auf der Goldküste und die Dinka am Weißen Nil; von den Bantunegern die Volksstämme am Kilima-Ndscharo (Deutsch-Ostafrika), die Vazaramos an der Ostküste südlich vom Kingani, den Betschuanenstamm der Marutse-Mabunda am linken Ufer des Sambesi und die Kongoneger.

A. Die Sudanneger.

I. Die Mandingos (Malinke-Soninke-Familie) am Senegal haben zum Teil den Koran und mit ihm mohammedanische Sitten und Gebräuche angenommen. Ein Teil aber — und dieser allein interessiert uns hier — ist noch heidnisch und huldigt dem einheimischen Schlangenkult. Im Tempel von Massanale thront Adhula-Dhajanor, die oberste der Schlangen. Bei Nachtzeit erscheint diese Gottheit ihren Anbetern unter den verschiedensten Gestalten und hält ihnen ihre Vergehen vor und verordnet zur Sühne derselben die schwersten Opfer. Allgemein glauben die Mandingos an die Seelenwanderung und sind überzeugt, daß sie in einem andern Lande wiedergeboren werden. Auf diesem Glauben beruht die große Verehrung, die den Toten zu teil wird.

Die Mandingos werden als ein kräftig gebautes und arbeitsames Volk geschildert, das sich durch Herzensgüte, Frohsinn und Wißbegierde auszeichnet[1]. Die Frauen sind weichherzig und zärtliche, liebevolle Mütter. Bei der Erziehung sehen sie vorzüglich auf Wahrheit und Treue. Die Mädchen helfen spinnen und Korn mahlen, die Knaben verrichten Feldarbeiten. Wie alle Neger sind auch die Mandingos große Liebhaber der Musik, sie sind gastfrei, friedfertig, und ihre Behandlung der Armen und Kranken ist menschenfreundlich. An Diebssinn stehen sie den meisten Negern nicht nach.

Die Verheiratung geschieht früh. Der junge Mann, der eine Frau nehmen will, begibt sich zu den Eltern der Braut und hinterlegt den Kaufpreis, welcher in den Händen der Eltern verbleibt, damit die Tochter für den Fall des Todes ihres Mannes sich einen neuen Bräutigam kaufen könne. Am Hochzeitstage führt der Mann die Frau in ihre Hütte. Denn da jeder Freie mehrere Frauen hat, so besitzt jede davon eine eigene Hütte, welche innerhalb eines Zaunes liegt, der das ganze Familiengehöfte (Surk) umschließt. In der Behausung angekommen, erhält die Braut sofort den Auftrag, die gewöhnlichste Hausarbeit zu verrichten, und mit diesem symbolischen Zeichen ihrer künftigen Bestimmung ist die Trauung vollzogen. Ist die Frau auch dem Manne nicht gleichgestellt, so wird sie doch bei den Mandingos besser behandelt als vielfach bei den Arabern[2]. Ehebruch soll häufig vorkommen, wird aber strenge bestraft. Im Betretungsfalle erhält der Verführer eine Tracht Prügel — die gewöhnliche, landesübliche

[1] Oberländer, Westafrika vom Senegal bis Benguela (1874) 70.
[2] Kathol. Missionen 1877, 76.

Digitized by Google

Strafe für die meisten Vergehen — und wird dann samt seiner Familie zu Gunsten des betrogenen Gatten in die Sklaverei verkauft. Die schuldige Frau dagegen soll, wie uns Reisende versichern, oft straflos ausgehen, ja von ihrem Manne als Werkzeug der Verführung gebraucht werden, um so seine Habsucht befriedigen zu können.

Obwohl die Sklaverei bei den Mandingos allgemein ist, so dürfen doch die einheimischen Sklaven nur mit Einwilligung des Palawer (Ratsversammlung) getötet oder verkauft werden, ja ihre Behandlung soll durchschnittlich eine milde sein. Viel härter dagegen ist das Los der kriegsgefangenen Sklaven, über die dem Eigentümer unbeschränktes Verfügungsrecht zusteht.

Die gewöhnliche Strafe für geringere Verbrechen ist, wie schon bemerkt, die Prügelstrafe; schwerere Verbrechen werden auch mit Versklavung und der Mord mit Hinrichtung geahndet.

II. Die Fantis auf der Goldküste. „Man hat viel Grund, anzunehmen", schreibt Cruickshank[1], „daß die Idee eines großen Urgrundes, als des Schöpfers aller Dinge, seit unvordenklicher Zeit bei den Goldküstenbewohnern geherrscht habe; denn die fantischen Worte Yankompon, abgeleitet von yankom ‚Freund' und epon ‚groß', und yamin von yeeh ‚machen' und emi oder mi ‚mich', mit denen sie Gott bezeichnen, möchten anzuzeigen scheinen, daß der Begriff eines wohlwollenden Schöpfers gleichzeitig mit der Sprache entstanden sei; aber es läßt sich auch kaum bezweifeln, daß, so unbestimmt dieser Begriff selbst jetzt noch in ihrer Seele ist, er doch durch einen mehr als vierthalbhundertjährigen Verkehr mit Europäern, deren Annahme eines einzigen Gottes bald allgemein bekannt geworden sein muß, bestärkt und befestigt worden sein müsse. . . . Sei dem wie ihm wolle, so erkennen die Eingebornen der Goldküste allgemein die Existenz eines höchsten Wesens an, welches die Welt erschuf und regiert; aber man kann kaum von ihnen sagen, daß sie dasselbe verehren[2]. Sie rufen manchmal seinen Namen an und flehen zu ihm, daß er segne, die sie lieben, häufiger noch, daß er denen fluche, die sie hassen; in beiden Fällen erhebt sich ihre Anrufung nicht höher als zu einem bloßen Stoßgebet und ist von keiner förmlichen gottesdienstlichen Handlung begleitet." [3]

„Sind sie von Kummer daniedergebeugt und von einem großen Unglück zermalmt und haben sie, um von ihnen erlöst zu werden, ihren Götzen vergebens geopfert, so sehen wir sie mit dem Ausrufe, daß ‚sie in Gottes Händen seien, und daß er tun werde, was ihm das Beste dünkt', sich demütig in ihr Schicksal ergeben." Sie scheinen also einer Art Prädestinationismus zu huldigen.

---

[1] Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas. Aus dem Englischen übersetzt. Leipzig, ohne Jahreszahl.

[2] In einer Anmerkung meint Cruickshank: „Die Art, wie sie Gott betrachten, entspricht genau der Weise der Assyrer, als sie von Salmanasser nach Samaria verpflanzt und daher mit dem Gotte der Juden bekannt geworden waren: ‚Sie fürchteten den Herrn und dienten ihren Göttern'" (4 Kön 17, 41).

[3] Cruickshank a. a. O. 217.

Digitized by Google

„Sie glauben indes, daß dieses höchste Wesen aus Mitleid mit dem Menschengeschlechte einer Menge von Dingen . . . die Eigenschaften der Göttlichkeit verliehen habe und daß es jeden einzelnen Menschen bei der Wahl des Gegenstandes seiner Verehrung leite. Ist diese Wahl getroffen, so wird der Gegenstand seines Kultus der ‚Souman', d. h. sein individueller Götze. . . . Von dem Augenblick an, wo er seine Wahl getroffen, nimmt er in aller seiner Not und seinen Verlegenheiten seine Zuflucht zu diesem seinem Gotte. Er bringt ihm Oblationen von Rum und Palmwein dar, er legt Öl und Korn als Opfergaben hin, er opfert ihm Geflügel, Ziegen und Schafe und beschmiert ihn mit ihrem Blute und bittet ihn, daß er ihm günstig sei und die Erfüllung seines Anliegens gewähre."

Wie der einzelne, so hat auch jede Familie, jede Gemeinde oder Stadt ihren Schutzgötzen, der Booffum heißt. Ein Priester oder Sofu ist zum Dienste dieses Götzen bestimmt. Solange alles gut geht, betet jeder zu seinem Souman, in Not und Bedrängnis aber nehmen sie die Vermittlung der Sofu in Anspruch, welche den Göttern opfern und ihren Willen erfahren sollen. Diese Priester oder Zauberer verstehen es, die Leichtgläubigkeit der Fantis zu einer einträglichen Einkommensquelle zu machen. An einen obersten Teufel scheinen die Eingebornen der Goldküste nicht zu glauben, wohl aber wähnen sie, die Welt sei voll von bösen Geistern, die viel Unheil stiften.

In Bezug auf die Unsterblichkeit glauben die Fantis, daß im Menschen ein Geist wohnt, der den Körper überlebt, im übrigen sind ihre Begriffe hierüber sehr unklar. Der Geist des Verstorbenen soll dem Orte nahe bleiben, wo der Leib begraben wurde. Sie glauben, daß er ein Bewußtsein von dem habe, was auf der Erde geschieht, und daß er Macht besitze, einen gewissen Einfluß auf ihr Dasein auszuüben. Daher verehren sie die Geister verstorbener Freunde und Verwandten und pilgern zu ihren Gräbern, um ihnen Geschenke und Opfer zu bringen.

„Den Fall ausgenommen, daß einer ein ganz gemeiner Böse wicht und Verbrecher ist, verbinden sie mit Verbrechen, die auf Erden begangen wurden, keine Idee von einer Strafe in einer andern Welt, und der Glaube, daß sie für ihren hienieden geführten Wandel jenseits Rechnung abzulegen haben, findet sich in ihren Glaubenssätzen nicht." [1] Doch erwähnt der Berichterstatter in einer Anmerkung, ein zum Tode Verurteilter habe am Morgen der Hinrichtung zu einem Europäer gesagt, die Häuptlinge, die ihn zum Tode verurteilt, seien seine Feinde; er werde im Lande, wohin er gehe, Sorge tragen, daß sie, wenn sie dorthin kämen, dafür büßen müßten. „Von einem großen Verbrecher hört man bisweilen den Ausdruck gebrauchen: ‚er wird einen zweiten Tod in der andern Welt sterben.'" An die Auferstehung des Leibes scheinen sie nicht zu glauben, und doch meinen sie, das jenseitige Leben sei dem diesseitigen ähnlich. Deshalb geben sie dem Toten beim Begräbnis Kostbarkeiten, schöne Kleider, eine Flasche Rum, seine Pfeife und Tabak in die Hand. Früher wurden Frauen und Sklaven des Verstorbenen getötet, um ihn in der andern Welt zu bedienen; die englische Regierung hat diesen Brauch unterdrückt.

[1] Ebd. 221.

Digitized by Google

Der Aberglaube beherrscht das ganze Leben des Afrikaners an der Goldküste zu Hause und in der Gemeinde. Nur von seinem Fetischdienst erwartet er Fruchtbarkeit in der Ehe, Gesundheit des Kindes, Kraft und Mut im Leben, Trost im Sterben und Ruhe nach dem Tode usw. „Der Aberglaube", sagt Cruickshank, „bringt ins Herz des Lügners, des Diebes und des Mörders und bringt die Lügenzunge zum Stocken, macht kalt das Auge der Leidenschaft, hält die gierig greifende Hand und das gehobene Messer zurück oder überführt sie ihrer Verbrechen und deckt sie der Welt auf; er wirft selbst seinen Zauber über böse Geister und kehrt sie, je nachdem es ihm beliebt, zum Guten oder Bösen." [1]

Es ist beschämend für die Christen, sagt Cruickshank, daß die Neger an der Goldküste ihrem Fetisch gegenüber ein beständigeres und frömmeres Vertrauen an den Tag legen, als die Christen dem wahren Gott erzeigen. „Es kommt selten bei diesen Götzendienern vor, daß sie es unterlassen, morgens und abends ihrem Fetisch ein Opfer darzubringen oder beim Essen oder Trinken ihm ihre Ehrerbietung und Dankbarkeit zu bezeigen. Sie gehen zu nichts ... ohne ihre Gedanken zu einem unsichtbaren Geiste zu erheben oder ihn durch irgend eine Zeremonie günstig zu stimmen, während einem glücklichen Ausgange ohne Ausnahme demütige Dankesopfer folgen." Nie wird ein Krieg unternommen, ohne zuvor die Nationalgottheiten zu Rate zu ziehen. Die besiegten Feinde werden mehr aus religiösem Pflichtgefühl als aus Grausamkeit niedergemetzelt. Dieselben gelten nämlich den Negern als Feinde ihrer Fetische. Friedens- und Freundschaftsverträge werden unter Fetischzeremonien abgeschlossen.

Obwohl die religiösen Anschauungen der Fantis vielfach geradezu lächerlich und unsinnig sind, so üben sie doch einen großen Einfluß auf ihr sittliches Verhalten. Ohne diesen mächtigen Verbündeten (die Religion der Fantis), meint Cruickshank, wäre es der englischen Regierung unmöglich gewesen, mit so geringer physischer Macht das Land in so ausgezeichneter Ordnung zu erhalten. „Der außerordentliche Schutz, der dem Besitztum in den entferntesten Distrikten geboten wird, die große Sicherheit, mit der Goldpakete von hohem Wert durch einzelne Boten hunderte von Meilen weit versendet werden, und die Leichtigkeit, mit welcher man verlorenes oder gestohlenes Eigentum allgemein wiederbekommt, haben das Staunen von Europäern, die kürzlich erst im Lande angekommen, erregt." [2] Wo dieser religiöse Glaube verschwindet, ohne daß das Christentum seine Stelle ausfüllt, nehmen die Verbrechen sehr überhand und muß die Polizei beständig vermehrt werden.

Auch vor Gericht werden die Fetische befragt, um die Schuld oder Unschuld der Angeklagten zu entdecken. Namentlich bedienen sie sich verschiedener Ordalien, so insbesondere des Gifttrunkes, um die Schuldigen zu entdecken. „Die Zauberei ist ein Verbrechen, das nach afrikanischen Gesetzen nicht nur Tod über die Zauberin und den Zauberer, sondern auch über die Verwandten Tod oder Sklaverei verhängt." Eine Frau war angeklagt, durch einen gefährlichen Fetisch den Tod mehrerer Verwandten eines Eingebornen, dessen Sklavin sie früher

[1] Cruickshank, Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas 230.
[2] Ebd. 232.

Digitized by Google

gewesen, verursacht zu haben. Sie gab zu, daß sie im Zorn ihren Fetisch angerufen habe, ihres Herrn Haus zu verfluchen; aber es sei seitdem lange Zeit verflossen. Man stellte ihr nun vor, daß sie wenigstens schuldig wäre, den Mord im Herzen gewollt zu haben. Schließlich mußte sie den Fetisch hergeben, wurde aber dafür aus der Sklaverei entlassen.

„Man wendet sich an die Fetischpriester beinahe in allen Angelegenheiten des Lebens, wie zur Entdeckung von Dieben, von Ehebruch und von Tätern aller Verbrechen wider die Gesellschaft"; ebenso zur Entdeckung falscher Anklagen. Kommt eine Frau in den Verdacht des Ehebruchs, so muß sie durch die Ordalie des Gifttrunkes ihre Unschuld beweisen. Bei einem Weibe des Königs wird der Ehebruch mit dem Tode bestraft, und diese Strafe ward früher über alle Weiber verhängt, die sich dieses Verbrechens schuldig gemacht; jetzt wird der Ehebruch der gewöhnlichen Weiber mit Geldstrafen gebüßt.

Die Ehen finden sehr frühe statt. Die Mädchen werden meistens schon in zarter Kindheit verlobt. Der Ehevertrag wird durch Bezahlung einer Geldsumme an die Verwandten der Braut abgeschlossen. Auf die Jungfräulichkeit der Braut wird hoher Wert gelegt. Ein Mädchen, das außerehelich schwanger geworden, wird öffentlich beschimpft und gezüchtigt.

Nach der Niederkunft gilt die Mutter sieben Tage lang als unrein und darf nichts anrühren, ohne es unrein zu machen. Auch nachher noch darf sie längere Zeit das Haus nicht verlassen. Ist die Zeit ihrer Reinigung erfüllt, so bringt sie in festlicher Kleidung Dankopfer dar, besucht ihre Freundinnen und dankt allen Nachbarn dafür, daß keiner von ihnen ihr Böses angewünscht oder sie behext usw. „Wenn man die wahrhaft herzliche Weise, in welcher sie ... ihre Dankgefühle auszusprechen pflegen, beobachtet", sieht man, „daß sie aufrichtig glauben, ihnen für ihre wohlwohlende Gesinnung ... auf das tiefste verpflichtet zu sein." [1]

In politischer Beziehung herrscht an der Goldküste eine Art Feudalsystem. An der Spitze steht ein Häuptling oder Oberhäuptling, dessen Würde erblich ist. Ihn umgeben als Rat die angesehenen und reichen Bürger. „Obgleich die Fantis kein geschriebenes Gesetz besitzen, so hat die mündliche Überlieferung einen allgemeinen Codex von Verordnungen auf sie vererbt, die auf den Zustand der Gesellschaft keineswegs unanwendbar sind. Dieser Codex ist so allgemein und zeigt unter einer Menge von Stämmen so wenig Abweichung, daß sich uns ganz entschieden der Gedanke an einen gemeinsamen Ursprung aufdrängt." [2] Die Gesetze beziehen sich hauptsächlich auf das Eigentum, zu dem auch die Sklaven gehören. Ein Hauptbeweismittel, dessen sich die Fantis vor Gericht bedienen, ist der Eid. Der Meineid gilt als ein großer Frevel, den die Götter mit Tod und andern Übeln strafen [3].

Von dem Charakter der Fantis entwirft unser Gewährsmann folgendes Bild. Der Fanti ist heiter, lebhaft und jähzornig, wird aber leicht beruhigt. „In der Aufregung des Augenblicks wird er manchmal von seinen Leidenschaften vollkommen verblendet und begeht Handlungen, die er tief bereut und die er im nächsten Augenblick ungeschehen machen möchte." Er ist höflich, wird

[1] Ebd. 252. [2] Ebd. 117. [3] Ebd. 121—122.

Digitized by Google

nicht leicht beleidigend, ist oft in seinem Betragen würdevoll, voll Achtung für anderer Ansehen und mit Zähigkeit auf sein eigenes haltend. „Er geht schwer Freundschaften ein, hält sie aber fest und treu und wird oft, um einem Freunde in der Not zu helfen, sein Geld und seine Bequemlichkeit zum Opfer bringen. Nicht leicht gewährt er einem Europäer sein Vertrauen, obwohl er ihn mit der größten äußerlichen Ehrerbietung behandelt. Er entdeckt mit raschem Blick die einzelnen Züge und Eigenheiten im Gemüte und Benehmen und sucht sich mit Hilfe von Worten und Handlungen, die er in sich zusammenfaßt, ein wahres Urteil vom Charakter zu bilden. Einmal überzeugt von des weißen Mannes Wahrhaftigkeit, Ehre und Gerechtigkeit, von seinen günstigen Gesinnungen gegen die Schwarzen im allgemeinen und von seinen einsichtigen und verständigen Absichten, kann nichts über den kindlichen Gehorsam gehen, mit welchem er sich seiner Leitung hingibt.“ [1]

III. Die Dinkaneger sind wohl das zahlreichste der vielen Völker am Weißen Nil, aber an einem politisch-nationalen Zusammenhang scheint es ihnen ganz zu fehlen. Ein gemeinsames Oberhaupt gibt es nicht. Die Gemeindehäuptlinge haben nur geringes Ansehen und geringe Befugnisse; doch achtet man auf ihren Rat. Im Kriege sind sie die Anführer. Die Dinka sind voll unbeugsamen Trotzes gegen alles Fremde und voll Freiheitsliebe.

Hinsichtlich ihrer Religion glauben sie an ein höchstes Wesen, Den-did, das alles, auch den Menschen, erschaffen hat. Gott ist gut, aber er kümmert sich um die Weltregierung nicht; deshalb fürchten ihn die Dinka nicht und scheinen ihn auch nicht zu verehren. Sie scheinen noch eine Ahnung vom seligen Urzustand des Menschen und dem Sündenfall zu haben. Sie sagen: Gott hat alle Menschen gut erschaffen, und sie lebten bei Gott im Himmel. Da aber einige böse geworden, so habe er sie mittels eines Seiles auf die Erde herabgelassen. Die Guten konnten an diesem Seile wieder in den Himmel hinaufklettern, wo sich alles an Tanz und Bier belustigte; allein mit der Zeit brach das Seil, und so ist der Himmel für die Menschen verschlossen [2].

Außer an Gott glauben sie auch an gute und böse Geister. Um die ersteren scheinen sie sich nicht zu kümmern, die bösen dagegen sehen sie als Urheber aller Übel an. Durch allerlei Zauberkünste — deren Ausübung das Handwerk einer eigenen Klasse von Menschen bildet — suchen sie den Einfluß der bösen Geister zu entfernen oder zu hindern. Eine eigentliche göttliche Verehrung scheint den Schlangen erwiesen zu werden, die sie als das Prinzip oder Symbol alles Bösen ansehen und denen sie Opfer bringen.

Ob die Dinkaneger an die Unsterblichkeit der Seele glauben, wird von einigen Reisenden bezweifelt. So von dem Missionär Kaufmann und auch von Schweinfurth, der überhaupt den Zweifel ausspricht, ob in Afrika der Unsterblichkeitsglaube einheimisch sei. Doch behauptet letzterer selbst von den Schilluknegern, den Nachbarn der Dinka: „Von den Verstorbenen nehmen sie an, daß sie unsichtbar stets in der Nähe der Lebenden weilen und sie begleiten.“ [3]

---

[1] Cruickshank, Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas 276.
[2] Kaufmann, Schilderungen aus Zentralafrika (1862) 125.
[3] Im Herzen Afrikas I (1874) 99.

Digitized by Google

Auch Kaufmann bemerkt, daß man die Toten mit einer gewissen Feierlichkeit begräbt und die Totengräber sich Erde in das Ohr legen, um das Geheul des Toten nicht zu hören[1]. Das hätte keinen Sinn, wenn sie meinten, mit dem Tode sei alles aus.

Ungerechtfertigt ist die Annahme, daß es bei den Dinkanegern kein eigentliches Familienband und Familienleben im europäischen Sinne gebe[2]. Ist ein Familienglied gestorben, so legt die ganze Familie für längere Zeit das Zeichen der Trauer an, nämlich einen Strick um den Hals.

Die Eingehung der Ehe geschieht wie meist bei den Orientalen. Hat der Jüngling ein Mädchen gefunden, das ihm gefällt, so sucht er zuerst dessen Einwilligung zu erhalten; dann geht er zum Vater desselben und unterhandelt um den Preis, der meist in Kühen und Ochsen besteht. Selbst eine Verlobung kennt der Dinka. Es wird nämlich das Mädchen oft schon im zarten Alter von sieben bis neun Jahren dem Bewerber um den festgesetzten Preis versprochen. Dieser muß sogleich einen Hammel bezahlen, welcher geschlachtet und geschmaust wird. Die Hochzeit selbst findet aber meistens erst statt, wenn das Mädchen 15—16 Jahre alt ist. Am Hochzeitstage kommen die Freunde des Bräutigams mit Krügen voll Milch zum Vater der Braut; bei Vornehmen wird ein Ochs geschlachtet und Freudenmahl gehalten. Der Bräutigam übergibt einen Teil seines Kaufpreises und bringt damit die Ehe zum Abschluß. Er führt die Braut in seine Wohnung und übergibt ihr zwei Felle als Kleidung. Bei höheren Preisen wird die ganze Summe erst dann bezahlt, wenn die junge Frau in Hoffnung ist. Bleibt sie unfruchtbar, so erfolgt keine Nachzahlung mehr; oft wird sie sogar heimgeschickt, was zu mancherlei Streit Veranlassung gibt. Das Los der Dinkaweiber ist ein hartes; alle mühsamen Arbeiten liegen ihnen ob, während die Männer faulenzen und Tabak rauchen. Auch die Vielweiberei trägt wesentlich dazu bei, das Los des Weibes zu verschlechtern. Trotzdem versichert uns ein Missionär, daß dasselbe nicht nur frei herumgehen kann, sondern auch geachtet ist und im Kriege geschont wird. Die Negerkinder lieben ihre Eltern, wie auch umgekehrt die Eltern, besonders die Mütter, mit zärtlicher Liebe ihren Kindern zugetan sind[3].

Da die Männer jede Bekleidung unter ihrer Würde halten und auch die unverheirateten Mädchen fast ganz nackt umhergehen, so läßt sich erwarten, daß ihre Keuschheit nicht in allem den christlichen Anforderungen entspricht und ihre Schamhaftigkeit viel zu wünschen übrig läßt. „Doch sind sie in Gegenwart des Fremden eingezogener, als man glauben könnte. Ich muß sagen, daß ich durch drei Jahre nie etwas Unsittliches gesehen oder in meiner Gegenwart gehört habe, wenn auch noch so oft junge Burschen und Mädchen untereinander beisammen waren. Von Verführung eines jungen Mädchens haben wir wenig gehört; dazu mag wohl der Umstand viel beitragen, daß die Mädchen als Bräute verkauft werden und der Verführer die Rache des Vaters zu gewärtigen hätte, den er so um einige Kühe gebracht. Allein um so freier und frecher leben ältere Mädchen, die keinen Mann gefunden, und entlaufene Weiber.“[4]

---

[1] Kaufmann a. a. O. 130. [2] Schweinfurth, Im Herzen Afrikas 182.
[3] Kaufmann a. a. O. 116 u. 132. [4] Ebd. 93.

Digitized by Google

Der Hauptbesitz der Dinka besteht im Vieh, besonders in zahlreichen Rinderherden, die für einen ganzen Bezirk in einem großen Park vereinigt sind. Alles Dichten und Trachten des Dinka dreht sich um seine Rinder, die ihm fast teurer sind als Weib und Kind.

Seiner Sklavenstellung entsprechend erbt das Weib nicht, sondern wird vererbt. Sein Besitz erstreckt sich bloß auf Glasperlen und Ringe aus Kupfer und Eisen. Hinterläßt ein Vater mehrere erwachsene Kinder, so verteilt er noch vor seinem Tode seine Habe unter seine Söhne, damit keine Erbstreitigkeiten entstehen. Die Weiber und Töchter bleiben beim Erstgebornen, der nach dem Tode des Vaters als Haupt der Familie gilt. Hat ein Vater bloß kleine Kinder, so geht das Erbe an den nächsten Verwandten, bis die Söhne groß geworden, wo sie dann die Erbschaft des Vaters antreten und am Grabe desselben einen Kuhpark anlegen.

Die Dinkastämme führen häufige Kriege untereinander, zu denen meistens der Raub einer Frau oder Viehdiebstahl Veranlassung gibt. Doch sind die Kriege nicht sehr blutig und meistens bald beendigt. Die Besiegten müssen zur Sühne ein paar Kühe abtreten.

B. Die Bantuneger.

I. Die Völkerstämme am Kilima-Ndscharo. Das Nachfolgende ist alles den Berichten des Missionärs Le Roy entlehnt, der dieselben nach zehnjährigem Aufenthalte in Afrika niederschrieb[1]. Zwei verschiedene Völkerfamilien bewohnen die Abhänge des Kilima-Ndscharo (im deutsch-ostafrikanischen Gebiet): die Massai im Norden und die Tschagas im Süden.

1. Die Tschagas treiben ausschließlich Landbau und nehmen unter den Bauern Afrikas eine hervorragende Stellung ein. Ihre Bewässerungsanlagen sind bemerkenswert. Im Jäten, Düngen des Bodens und ähnlichem sind sie sehr wohl bewandert. Auch auf die Schmiedearbeiten verstehen sie sich vortrefflich. In der Art und Weise, wie sie ihre Wohnungen errichten, verraten sie Kunstsinn. Sie leben nicht in Dörfern, sondern in getrennten Höfen. Zwei oder drei Hütten sind für den Mann, die Frau, die Kinder und die Sklaven bestimmt, eine für das Vieh, und daneben steht ein kleinerer, sorgfältig ausgeführter Bau: das Vorratshaus, in dem Hirse, Bananen, Honig, Bier usw. aufbewahrt werden. Um das Ganze zieht sich ein Garten und alles ist mit einer lebendigen Hecke eingefaßt.

Die Kleidung ist sehr unvollkommen; eigentlich bekleidet sind nur die Häuptlinge, die Greise und die verheirateten Frauen. Junge Männer verachten die Kleider. Das gewöhnliche Volk wirft einfach eine Ochsenhaut über die Schultern oder gürtet ein Lammfell um die Lenden.

An einigen Orten finden alle zwei oder drei Tage regelmäßig Märkte statt. Zu Motschi wird derselbe unter den großen Bäumen gehalten; da kommen von weit und breit die Hausfrauen mit ihren Vorräten zusammen. Es ist einfach Tauschhandel, der sich vollzieht, wenn man nicht Glasperlen als Münze

[1] Siehe Kathol. Missionen 1893, 142 ff und besonders 210 ff.

Digitized by Google

betrachten will. Es geht laut und lebhaft her: die Verkäuferin preist die Ware mit vielen Worten, die Käuferin tadelt sie; doch kommt es selten zum Streit.

Was die politische Einrichtung angeht, zerfällt Tschaga in eine Reihe von Bezirken, die sich die Flüsse entlang bergauf erstrecken. Ein jeder Bezirk hat seinen eigenen Häuptling und seine eigenen Gebräuche. Die Häuptlinge sind nicht unumschränkte Herrscher; sie müssen sich nach dem Rate der Ältesten und der öffentlichen Meinung richten. Doch stehen sie in hoher Achtung und man gehorcht ihnen genau.

Die Erbfolge geht vom Vater auf den Sohn; im Falle der Minderjährigkeit bleibt aber der Regent unter der Gewalt seiner Mutter. Alle jungen Leute, und im Falle der Not alle Männer, sind Soldaten. Ihr Mut wird durch einen reichen Beuteanteil angespornt, der in Sklaven, Vieh und Vorräten aller Art besteht. Die Kriege sind häufig, die Sklavenhändler an der Küste treiben dazu an. Die Tschagas sind ein mutiges Volk und haben in jüngster Zeit recht gut gelernt, mit den Feuerwaffen umzugehen. Ihr Kriegsrecht erlaubt, die Männer zu töten, Frauen und Kinder als Sklaven wegzuschleppen, das Vieh zu rauben, die Hütten zu verbrennen, aber es ist nicht erlaubt, einen Häuptling zu töten oder gefangen zu nehmen, ebensowenig als einen Schmied.

„Jetzt ein Wort über die religiösen Vorstellungen der Tschagas. Bekanntlich wollen gewisse Ungläubige den Ursprung der Religion in der Furcht vor den Naturerscheinungen finden. Die Frage läßt sich hier in Afrika unter diesen tiefstehenden Naturmenschen recht gut studieren. Nun, seit zehn Jahren lebe ich unter ihnen und habe die verschiedensten Völkerschaften kennen gelernt, und zu meinem großen Staunen habe ich noch niemals einen Afrikaner getroffen, den Naturerscheinungen in Furcht gesetzt hätten. Das Rollen des Donners hören sie ohne Zeichen von Furcht, und aus dem Leuchten des Blitzes machen sie sich nichts; wenn sie bei Nacht nicht gern ausgehen, so ist die Furcht vor wilden Tieren und nicht die Angst vor Göttern, Gespenstern oder Teufeln die Ursache. Die afrikanische Religion will sich freilich vor dem Zorn übernatürlicher Wesen schützen oder dieselben versöhnen, aber sie bringt dieselben in keinen Zusammenhang mit Donner und Blitz. Nirgends in Ostafrika findet sich ferner eine Spur des Sterndienstes. Die Sonne ist ihnen ein Wesen in der Höhe, dem Gott in der zweiten Hälfte der Nacht befiehlt, den Tag zu bringen; der Mond ist ‚der Messer', weil er die Zeit mißt. . . . Dennoch muß zugegeben werden, daß hier in Tschaga das Wort ‚Rua', welches auch Sonne bedeutet, für Gott gebraucht wird, während er sonst bei den meisten Bantustämmen den Namen Mulungu, d. h. ‚der Große', führt. Aber die Tschagas verwahren sich einmütig dagegen, daß ihnen Gott und die Sonne ein und dasselbe Wesen sei, wenn man sie darüber befragt. . . .

„Eines ist gewiß: die Neger erheben sich durch eigenen Fortschritt und ohne fremde Hilfe nicht vom Fetischdienste zu höheren Ideen, sondern sie sind umgekehrt von einer reineren Religion herabgesunken und sinken noch immer tiefer. . . . Der Gott, an dessen Dasein sie glauben, ist ihnen ein persönliches Wesen, der Herr und Schöpfer aller Dinge. Pflanzen, Tiere und Menschen sind sein Eigentum. So oft man eine Ziege, ein Schaf oder einen Ochsen schlachtet, bittet man Gott gewissermaßen um Erlaubnis. Der Familienvater

Digitized by Google

naht sich dem Tiere, nimmt eine Hand voll Kräuter, speit darauf wie auf das Tier selbst (der Speichel gilt ihnen als heilig) und sagt: ‚Nakupa Rua', d. h. ich weihe dich (oder schenke dich) Gott. Nun darf das Tier sich nicht mehr unter die Herde mengen.

„Auch eigentliche Opfer bringen sie dar. In Matschame war ich eines Abends Zeuge eines solchen. Am folgenden Tage sollte Ngameni das Bündnis mit Mandara gegen Sina abschließen. Da sah ich fünf oder sechs seiner Minister eine Ziege an den Klauen nach einem Kreuzwege, wo sich drei Wege schnitten, schleppen und folgte ihnen. Sie spieen auf den Kopf der Ziege und sagten den oben angeführten Spruch; dann wurde das Tier geschlachtet und in drei Teile zerlegt: einen Teil, der für Gott im Feuer verbrannt werden sollte, einen Teil für Ngameni und seine Leute, und endlich einen dritten Teil, der aus Stücken des Herzens, der Leber, des Kopfes, der Haut usw. bestand. Dieser Teil wurde in kleine Riemen zerschnitten, genau auf zehn Häufchen verteilt und auf großen Bananenblättern an den Dreiweg gelegt. Ich fragte nach dem Grunde dieser Zeremonie; sie antworteten: ‚Das ist für die Seelen unserer Väter, für die Vögel und Insekten und alles, was lebt, damit die ganze Natur teil an unserem Opfer habe und Gott Ngameni beschirme.' Der Gott, den man in Tschaga anbetet, ist endlich keine Gottheit nur dieses Ortes; er ist der Herr aller, ‚der Schwarzen und der Weißen', wie man uns sagte.

„Auch dem Mfimu, d. h. der abgeschiedenen Seele, wird geopfert. Zu Kilema und Marangu findet dieses Opfer einmal im Jahre statt, und zwar an den Ufern eines geheimnisvollen Sees, der einen alten Krater füllt, und in den der Sage nach sich der erste Häuptling des Landes gestürzt haben soll. Seine Seele soll dort hausen, und ihr wird jedes Jahr ein Lamm geopfert.... Amulette gegen verschiedene Krankheiten und Gefahren sind ebenfalls im Gebrauch. Merkwürdigerweise versichert man mir, sie kännten keinen Teufel, der doch sonst im Glauben der Neger eine so große Rolle spielt. Über das zukünftige Leben haben sie freilich sehr verschwommene Begriffe, doch glauben sie an die Fortdauer der Seele.

„Die Familienbande, die Ehrfurcht vor den sozialen Gesetzen, der Unterschied zwischen gut und bös, die Verdammung des Mordes, des Ehebruches, des Diebstahls usw. gelten bei ihnen als selbstverständlich. Traurig ist es, daß das Leben eines Kindes ihnen nichts gilt. Bei der Geburt spricht die Hebamme das Urteil, ob das Kind leben soll oder nicht; doch kann der Spruch vom Vater umgestoßen werden. Jedenfalls darf das Kind die Hütte nicht verlassen, bevor es gehen, oder einen Namen empfangen hat und darauf antworten kann. Dieses Ereignis wird übrigens durch keine religiöse Feier, sondern nur durch ein Festmahl begangen. Dann werden die Kinder zur Arbeit angehalten; die kleinen Mädchen müssen das Getreide enthülsen, die kleinen Knaben die Herde hüten. Auch die Beschneidung im 14. Jahre hat keine religiöse Bedeutung und wird mit Tänzen und Festen begangen."

Die Tschagas haben gewöhnlich nur eine Frau, ausnahmsweise mehrere; immer aber wird die erste Frau als die eigentliche Gattin betrachtet, welcher

Digitized by Google

die Nebenfrauen Achtung und Gehorsam schulden. Alle speisen getrennt und nachdem der Mann gesättigt ist; jede bewohnt mit ihren Kindern eine eigene Hütte. Soll ein junges Mädchen heiraten, so wird es von einer älteren Tante oder Freundin, die hierfür erwählt wird, während drei bis fünf Monaten in den Pflichten einer Hausfrau unterwiesen.... Die Ehe ist eine Art Kauf und gibt dem Bräutigam, sobald er die Summe erlegte, das Eigentumsrecht über die Braut; der gute Ton fordert aber, daß diese sich etwas ziere und sträube, und so kommt es zu einer Art Raubkomödie, die sich bei vielen afrikanischen Stämmen findet.

2. Die Massai im Norden des Kilima-Ndscharo sind ein kräftiges, kriegerisches Volk[1]. Sie zerfallen in verschiedene Klane, die nach ihrem Standorte genannt werden, so die des Kilima-Ndscharo, den sie auch Dango Ebor = Weißhorn, oder auch Engadi Engai = Gotteshaus nennen. Sie sind ein Hirtenvolk und treiben weder Handel noch Gewerbe oder Landbau. Alle anerkennen einen gemeinsamen Häuptling, namens Mbatian, einen hochbetagten, sehr reichen Mann, der ein gewaltiger Zauberer ist. Sein Name wird hundertmal im Tage genannt; beim Kriegsgesang lautet die Kehrstrophe: „Wir bitten Gott, wir bitten Mbatian!"

Jeder Klan hat sein patriarchalisches Regiment. Nicht so sehr das Erbrecht, als Reichtum, Mut, Verstand u. dgl. berechtigen zur Häuptlingswürde. Die Massai führen kein müßiges Leben. Der Hirtenbub muß sich sauer plagen. Die Weiber müssen Wasser und Vorräte oft weit herholen, die Kühe melken, kochen usw. Selbst die Kriegsübungen der jungen Männer sind kein Kinderspiel. Diese jungen Männer von 17 bis 30 Jahren sind das wahre Bild eines wilden Kriegers. Sie haben meist sechs Fuß, ihre Glieder sind von einem vorzüglichen Ebenmaß, ihre Muskeln von Stahl, ihre Haltung ist ebenso kühn als edel. Dazu haben sie eine prächtige, fließende Sprache und rednerisches Gebärdenspiel.

Was die Kleidung angeht, so geben die Kinder und jungen Männer dem Schneider wenig zu verdienen; höchstens hängen sie sich einen Fetzen um die linke Schulter; die Greise hüllen sich in einen langen Mantel; die Frauen sind immer sehr anständig bedeckt.

„Die Geburt eines Kindes wird nicht festlich begangen. Ein Knabe ist erwünschter als ein Mädchen; jener raubt die Kühe, dieses kann sie nur melken. Kindsmord scheint bei ihnen nicht gebräuchlich, höchstens wenn das Kind ein Krüppel ist. Der Säugling wird sofort in den Sack gesteckt, den die Mutter auf dem Rücken trägt. Sobald er gehen oder wenigstens auf allen Vieren kriechen kann, wird er sich selbst überlassen.... Um die Zeit, da der Knabe in die Flegeljahre tritt, wird die Beschneidung vorgenommen, die keinen religiösen Charakter hat. Dann rüstet ihn der Vater mit Schild und Lanze aus, und er zieht in den Kraal der jungen Leute. Seine Einweihung und kriegerische Bildung beginnt. Alle jungen Leute leben gemeinsam und sind einer strengen Ordnung unterworfen. Nur Fleisch, Blut und Milch dürfen sie genießen, keine Pflanzenkost, auch kein berauschendes Getränke oder Tabak....

[1] Kathol. Missionen 1893, 253 ff.

Digitized by Google

Leider ist ihnen aber vor der Heirat große sittliche oder vielmehr unsittliche Freiheit gestattet.

„Ist ein Beutezug beschlossen, so gehen ihm Tänze, ein Festschmaus und Gebete voraus. . . . Sie kämpfen schweigend, bewahren Kriegszucht und kaltes Blut, vereinen List mit Tollkühnheit und geben oft Beweise einer großen Tapferkeit. . . . Sie sind der Meinung, beim Viehraub nur ihr gutes Recht zu üben; denn Gott habe ihren Vätern alles Rindvieh zur Hut übergeben, und weil die Herde gar zu groß gewesen, hätten sie einige Stücke den Nachbarstämmen überlassen, und so seien es nur die Nachkommen dieser geliehenen Kühe, die sie wieder an sich brächten.

„Gott nennen die Massai ‚Ngai'. Man sagt, sie beten öffentlich am Tore des Kraals jeden Morgen zu ihm um Wasser, frische Weide, zahlreiche Nachkommenschaft, das Aufhören einer Seuche, Kriegsglück. Ihre Glaubenslehren sind übrigens nicht sehr entwickelt. In großer Achtung stehen bei ihnen eine Art Priester, denen sie außerordentliche Kräfte zuschreiben. Auch sind sie voll abergläubischer Meinungen. . . . An ein Fortleben der Seele glauben sie; wenn jemand gestorben ist, darf man seinen Namen nie mehr aussprechen, damit nicht der Geist zurückkehre und als Gespenst umhergehe. Sie haben ferner Bitt- und Sühnopfer. Will man etwas erbitten, so schlachtet man ein Schaf, wickelt einige Stücke in sein Fell und trägt es auf einen Berggipfel oder an einen Kreuzweg. Wenn ein Kind stirbt, begräbt man es im Lager oder Zelte selbst; beim Tode eines Erwachsenen wird mittels der Eingeweide eines Ochsen, den man zu diesem Zwecke schlachtet, eine Art Reinigung des Kraals vorgenommen. Dann tragen sie die Leiche unter einen Baum in der Umgegend, bringen dieselbe in sitzender Stellung in eine kleine Grube und decken sie mit Steinen und grünen Kräutern zu. Man stellt neben den Toten eine Schale Milch und überläßt alles andere den Hyänen in der folgenden Nacht. Amulette finden sich bei den Massai nicht, auch keine Gespensterfurcht oder Fetischhütten. An einen Teufel scheinen sie nicht zu glauben.

„Die jungen Leute zeigen große Ehrfurcht vor den alten. Sonst gibt es Streit und Schlägerei genug. Wenn bei einem solchen Streit ein Totschlag vorkommt, so betrachtet man das als einen Unfall und sieht durch die Finger; Meuchelmord wird aber strenge gestraft. Man findet also auch bei diesen Wilden die Kenntnis von gut und bös, den Glauben an einen persönlichen und für uns sorgenden Gott, den Glauben an eine Seele, an ein anderes Leben, an die Kraft des Opfers, der Sühne und des Gebetes, mit einem Worte die Grundzüge der Naturreligion."

II. Über die Vazaramos besitzen wir ziemlich ausführliche Berichte von Msgr Horner, der viele Jahre als Missionär mit ihnen verkehrte[1]. Die Vazaramos, die an der Küste wohnen, haben den Islam angenommen. Diejenigen aber, die mehr nach dem Innern wohnen, sind bis heute heidnisch und Gegner der Araber. Sie werden als häßlich und abstoßend geschildert, sollen aber trotzdem, wie alle Neger, eitel und putzsüchtig sein, besonders natürlich

[1] Voyage à la côte orientale d'Afrique pendant l'année 1866 (1872) 125 ff.

Digitized by Google

das „schöne Geschlecht“. Ihren Hauptstolz setzen sie auf ihre Waffen, die sie beständig mit sich tragen. Ihre Häuser sind besser gebaut als die vieler anderer Neger und verraten einen Anfang von Zivilisation. Wie weit ihre Anschauungen durch arabischen und europäischen Einfluß verändert wurden, läßt sich nicht leicht ermitteln.

Äußerst streng wird der Diebstahl geahndet. Man haut dem Diebe den Kopf ab und steckt diesen zum warnenden Beispiele auf eine Stange am Eingange des Dorfes. Die Häuptlinge, deren Würde erblich ist, haben tyrannische Gewalt über ihre Untertanen. Im Fall von Ehebruch und schädlichen Zauberkünsten haben sie das Recht, ihre Untertanen zu verkaufen oder dem Scheiterhaufen zu überliefern. Die Kinder der Schuldigen werden ebenfalls ins Feuer geworfen, „um sie zu hindern, dem Beispiele ihrer Eltern zu folgen“ [1].

Dem „Bruderbund“, den wir bei den Bannars in Cochinchina antrafen, begegnen wir auch bei den Vazaramos. Nach P. Horner hat derselbe seinen Grund in der Schwäche der Familienbande, welche die notwendige Folge der Vielweiberei ist. Der Zweck des Bruderbundes ist die Beseitigung von Streit, Haß und Zwietracht. Um diesen Zweck zu erreichen, wählt man zwei Personen, die durch einen Eidschwur Brüder oder Verwandte werden sollen. Die zwei Individuen, die Brüder werden wollen, setzen sich auf eine Tierhaut und halten die Waffen, Pfeil und Bogen, auf den Schenkeln, während der Opferer einen großen Säbel über ihren Häuptern schwingt und demjenigen flucht und mit wildem Geschrei den Zorn des Pepo (Geistes) androht, der die Gesetze des Bruderbundes mißachten sollte. Dann wird eine Ziege geopfert, ihr Herz gebraten und den neuen Brüdern überreicht. Diese machen sich gegenseitig einen Einschnitt in die Brust, benetzen mit dem Blut das Herz der Ziege und essen dasselbe in Gegenwart vieler Zeugen.

Eine Mutter, die ein Kind durch den Tod verliert, muß mehrere Tage außerhalb des Dorfes Buße tun und ist während dieser Zeit für die Vorübergehenden die Zielscheibe von allerlei Schimpfreden. Vielleicht ist dieser Gebrauch ein Schutzmittel gegen die Fahrlässigkeit der Mütter.

Die Eingehung der Ehe geschieht in der einfachsten Weise von der Welt. Der junge Mann schickt einen Freund zum Vater derjenigen, welche er zu heiraten wünscht. Die Unterhandlung geschieht ohne Wissen der Braut. Der Zwischenhändler überreicht ein Geschenk, meist einen Turban. Nach altem Brauch muß dieser Turban dem Manne zurückgestellt werden, wenn die Frau ohne Nachkommenschaft stirbt; im andern Fall wird er das Eigentum der Kinder. Hat der Zwischenhändler sich mit dem Vater der Braut über den Preis geeinigt, so stellt auch die Mutter noch ihre Forderungen. Ist auch sie zufriedengestellt, so wird die Braut, mag sie wollen oder nicht, auf eine Tragbahre gesetzt und in die Wohnung des Bräutigams getragen. Anstatt aller Heiratszeremonien fängt man hier an zu tanzen und Pombe (eine Art Bier aus Bananen) zu trinken, und die Heirat ist abgeschlossen.

Die Ehescheidung ist, wie fast überall, wo Vielweiberei herrscht, äußerst leicht. Hat der Mann seine Frau satt, so zeigt er ihr einen Maisstengel, und

[1] Horner a. a. O. 127.

Digitized by Google

wenn sie diese symbolische Sprache nicht versteht, so jagt er sie mit Schlägen aus dem Hause.

Die Religion der Vazaramos ist nichts als Fetischdienst. Beständig sehen sie sich von Geistern umringt, die sie überaus fürchten. Daß sie an die Fortdauer des Daseins im Jenseits glauben, erhellt aus ihren Totengebräuchen. Dem toten Manne werden Bogen, Pfeil und Köcher mitgegeben, der Frau einige Hausgeräte, z. B. ein Kochtopf usw. Manche Stämme bauen den Toten kleine Hütten im Walde. Anwendung von Zaubermitteln und Opfern, um den Zorn der bösen Geister abzuhalten, scheinen so ziemlich die ganze Gottesverehrung der Vazaramos auszumachen.

III. Die Marutse-Mabunda am oberen Sambesi sind ein sprechender Beweis, daß ein Volk trotz der größten Schandtaten sich seiner sittlichen Pflichten wohl bewußt bleiben kann. Vergewaltigung und Mord haben durch blutdürstige Tyrannen und ihre Gehilfen dort in den letzten Jahrzehnten so überhand genommen, daß ein Missionär das von ihnen bewohnte Tal geradezu eine „Mördergrube" nannte[1]. Daß ihnen trotzdem die Gebote Gottes sehr wohl bekannt sind, ergibt sich aus einer Hinrichtung, deren Zeuge der Afrikareisende Dr Holub war. „Ein Mann wurde aus Neid über seine reiche Ernte beim Könige Sepopo fälschlich des Hochverrats angeklagt und von diesem gegen den Ausspruch seines Rates zum Gifttrank verurteilt. Kaum hatte der Ärmste auf der Richtstätte das Gift getrunken, so stürzten seine Freunde und Verwandten, die ihm gesenkten Hauptes und klagend zur Richtstätte gefolgt waren, auf ihn zu und brachen in lautes Wehklagen aus. ‚Mein Mann, mein Bruder, mein Vater, Freund, Freund!' riefen sie durcheinander. ‚Fürchte dich nicht, du sollst nicht sterben, du bist ein guter Mann, du hast nie Böses getan. Böse Menschen, die nach deinem Mabele (Korn) und nach deinem Khomo (Vieh) trachteten, haben schlechte Worte gesprochen, und deshalb hat man dich hierher geschleppt. Du hast nie Böses gegen den König im Sinne gehabt, so wirst du auch nicht sterben. Njambe (Gott), der gute und schlechte Herzen kennt, sieht auch deine Unschuld und wird dich das Gift brechen lassen.' So reden die Freunde des Verurteilten, sie streicheln und liebkosen ihn. Dann treten die Ankläger heran. . . . Mit geballten Fäusten drohen sie dem auf dem Schafott Sitzenden: ‚Du Verräter, du schlechter Mensch! Schwarz ist dein Herz, du wolltest den König töten. . . .; allein wir haben deine Schlechtigkeit erkannt, es dem Könige gesagt, und nun sollst du dafür sterben' usw. Nachher treten wieder die Freunde des Verurteilten heran und rufen: ‚Freund, entledige dich doch des schädlichen Stoffes, zeige diesen bösen Menschen und dem Könige, daß du unschuldig bist.' Freunde und Kläger wechseln so ab, bis das Gift betäubend oder wie ein Brechmittel zu wirken beginnt. In unserem Falle wirkte es betäubend."[2]

Diese einzige Szene enthüllt uns mehr von der Sittenlehre der Marutse-Mabundastämme, als es seitenlange Ausführungen in einem Reiseberichte tun könnten. Sie zeigt uns, daß die genannten Stämme an Gott glauben, dessen

[1] Kathol. Missionen 1881, 211.
[2] Dr Holub, Sieben Jahre in Südafrika II (1881) 355.

Digitized by Google

Auge auch die verborgensten Gedanken der Menschen kennt und die guten und bösen Herzen der Menschen voneinander unterscheidet. Sie beweist, daß sie zwischen gut und bös, zwischen guten und schlechten Menschen, zwischen Schuld und Unschuld sehr wohl unterscheiden, daß ihnen das gute Herz als achtenswert, das böse (schwarze) Herz als verabscheuungswürdig erscheint. Die Unschuld und Tugend gibt einen Anspruch auf den Schutz, ja sogar auf ein wunderbares Eingreifen Gottes. Die Marutse müssen also glauben, daß Gott die Macht hat und geneigt ist, in den Lauf der natürlichen Dinge einzugreifen und den Unschuldigen zu retten, den Schuldigen dagegen zu verderben. Die Szene beweist ferner, daß nach der Ansicht der Marutse die bösen Gedanken und Begierden, auch wenn sie nicht zur Tat werden, sondern im Innern des Menschen verschlossen bleiben, strafwürdig sind. Endlich ersehen wir aus ihr, daß sie Neid und Mißgunst, Hochverrat, Mord, ungerechtes Verlangen nach fremdem Gut, verleumderische Anklagen für Verbrechen halten.

Die Schlußfolgerungen, die wir aus der geschilderten Szene zogen, werden übrigens durch die sonstigen Schilderungen der Marutse-Mabunda von Dr Holub ausdrücklich bestätigt. Njambe ist die eigentliche Bezeichnung Gottes, des Allwissenden, bei dessen Nennung sie ihre Augen gegen das Firmament erheben, während sie zugleich mit der Hand hinaufweisen. Die Marutse scheuen sich übrigens, diesen Namen auszusprechen, und umschreiben ihn deshalb oft. Fast alle bedeutenderen und unangenehmen Vorkommnisse gelten ihnen als Schickungen und Strafen Njambes. Außerdem glauben die Völker des Marutsereiches an unsichtbare gute und böse Geister. Auch von der Fortdauer der Seele nach dem Tode sind sie überzeugt und, was bei einem Naturvolke auffällt, selbst von der Kraft der Fürbitte der abgestorbenen Seelen bei Gott[1].

Bis zur Herrschaft des Tyrannen Sepopo war die Rechtspflege bei den Marutse-Mabunda eine sehr gute. Der Mord, der übrigens selten vorkommt, wurde mit dem Tode bestraft; auch Ehebruch und Diebstahl wurden geahndet. Es existieren ferner genaue Gesetze über das bewegliche und unbewegliche Eigentum, über die gesellschaftlichen Rechte der verschiedenen Stämme, über die Thronfolge, über die Art und Weise der Bestrafung usw.[2] Seit Sepopos Regierungsantritt war sein Wille das einzige Gesetz.

IV. Die Kongoneger. „Was man überall bei den Wilden findet", schreibt A. Koller, Missionär am Kongo[3], dessen Bericht wir die folgenden Angaben entnehmen, „selbst auch bei den Menschenfressern, ist die Erkenntnis vom Dasein Gottes. Bis tief in das Herz Afrikas hinein gibt es einen Namen für Gott, nämlich ‚Nsambi', welches Wort im Innern Afrikas nur am ersten Buchstaben sich ändert. Es gibt wenige Neger, welche zwei Götter verehren, einen für die Weißen und einen für die Schwarzen; eine Vorstellung, die sich natürlich erst bei ihnen gebildet hat, als sie der Weißen ansichtig wurden.

„Der eine Gott ist aber für die Neger ein höchstes Wesen, das sich um die Menschen nicht kümmert. Dagegen haben die vielen Geister, gute wie böse,

---

[1] Ebd. II 338. [2] Ebd. II 353.

[3] Kathol. Missionen 1889, 210 ff.

Digitized by Google

welche in den Kissi oder Götzen ihren Sitz haben, allen Einfluß auf die Schicksale der Menschen; darum müssen dieselben verehrt bzw. versöhnt werden. Es wäre falsch, zu glauben, daß die Kongoneger die rohe Materie anbeten; sie nehmen in den verschiedenartigsten Figuren und Gegenständen den Sitz oder den zeitweiligen Aufenthalt eines höheren, unsichtbaren Wesens an, welches die Schicksale der Menschen beeinflußt. Ihre Huldigungen und Opfer gelten daher nicht ihren geschnitzten Figuren, Ringen . . . sondern dem höheren Wesen, welches sie sich in ihnen vorstellen. Wenn daher gewisse Fetische in mehreren Fällen . . . den erwarteten Schutz nicht bieten, so werden sie abgedankt, beiseite getan und durch andere ersetzt; der Schutzgeist wohne nicht mehr in ihnen.

„Wie der Glaube an die Existenz eines höchsten Wesens, so ist auch die Idee von der Unsterblichkeit der Seele allgemein zu finden. Es gibt wohl im ganzen Kongogebiete keinen Neger, welcher das Fortleben der Seele nach dem Tode leugnen würde. . . . Der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen sind nach ihrer Ansicht die Wälder. Dort gehen jene, welche zu Lebzeiten Gutes getan haben, spazieren, besuchen von Zeit zu Zeit auch die Gräber, auf welchen immer zahlreiche Schnapsflaschen, mitunter mit Branntwein gefüllt, aufgestellt werden, um sich daran zu laben, . . . die Seelen der Bösen aber sind zur Strafe verurteilt; worin diese bestehe, darüber konnte man bisher nichts Bestimmtes erfahren."

In einem späteren Bericht ergänzt derselbe Missionär seine früheren Angaben[8]: „Seit mehreren Jahren haben wir Missionäre uns bemüht, insbesondere die religiösen Anschauungen der Kongoneger kennen zu lernen, einen Gedankengang in das Gewirre ihrer abergläubischen Verirrungen zu finden, — ein schweres Stück Arbeit, wenn man bedenkt, daß die erwachsenen Neger in diesem Punkte dem Fremden gegenüber sehr verschlossen sind, teils aus Scham vor den Weißen, die sich über ihre lächerlichen Expektorationen meist lustig machen, teils aus Furcht vor ihren Götzen, die sich an den Verrätern ihrer Geheimnisse rächen würden."

Der Tod wird von den Kongonegern nicht der göttlichen Vorsehung oder den Naturkräften, sondern feindseligen Geistern oder Götzen zugeschrieben oder Zauberern, die Ndotschi heißen. Wenn jemand erkrankt oder verunglückt, so arbeitet ein Ndotschi an seinem Untergang; wenn jemand stirbt, so hat ihm ein Ndotschi das Leben genommen oder ihn, wie sie sagen, „gegessen".

Die Neger glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. „Wir sind zwar weniger als die Weißen," sagten mir schon öfters die heidnischen Neger, „aber deswegen sind wir doch noch nicht wie die Schimpanse oder wie die Ziegen, welche keine Seele haben und nach ihrem Tode einfach ein Ende nehmen."

Nach ihrer Vorstellung halten sich die Seelen der Verstorbenen in der Umgebung der Dörfer, in den Wäldern und auf ihren Friedhöfen auf, die meistens am Saum eines Waldes sich befinden. Die Seelen der Bösen (oder Lebensesser) werden gepeinigt in einem Orte, welchen sie *blunschi* nennen und aus welchem es keine Erlösung gibt. Die Seelen der Guten besuchen von Zeit zu Zeit ihre Gräber, wo immer Figuren, Schüsseln,

[1] Kathol. Missionen 1892, 161 ff.

Digitized by Google

Krüge und besonders Flaschen angebracht sind, von denen eine von Zeit zu Zeit mit Schnaps oder Palmwein gefüllt wird, damit sich die verstorbene Seele daran laben könne. Nie wagt es ein Neger, davon zu stehlen.

Nach der Meinung der Neger hat man zwei Klassen von Menschen zu unterscheiden: bantu ba Nsambi (Menschen Gottes) und die Ndotschi (Lebensesser). Erstere sind gut, wohltätig, ihre Eingeweide sind normal; die Ndotschi hingegen sind böse, geizig und nicht gebaut wie die ersten: sie haben neben großen Eingeweiden in ihrer Brust einen kleinen magischen Sack, welcher eine Art von Persönlichkeit ist mit zauberischer Kraft. Mit Hilfe dieses Zauberwesens bemächtigt sich der Ndotschi des Lebens des Nächsten und ißt es, nicht auf natürliche, sondern auf unsichtbare, geistige Weise. Durch allerlei Amuletten sucht sich der Neger gegen die Ndotschi zu schützen.

Es ist Aufgabe der Götzenpriester oder Ganga, den Ndotschi entgegenzuarbeiten und sie unschädlich zu machen, sie ausfindig zu machen, wenn sie den Tod herbeigeführt hätten; sie zu bestrafen, wenn sie durch die Giftprobe ihres Verbrechens überführt wären. Diese Giftprobe ist eine Art Gottesgericht und besteht in einem Gifttranke, den der Beschuldigte nehmen muß. Kann er das Gift durch Erbrechen von sich geben und so sich retten, gilt er als unschuldig. „Meist halten es die als Ndotschi Beschuldigten für eine Ehrenpflicht, die Giftprobe zu machen. Sie glauben an das Eingreifen Gottes, welcher gewiß ihre Unschuld bestätigen werde; sie wissen ja auch, daß sie das Leben des Verstorbenen nicht im Leibe haben. Schon mehrmals begegneten wir solchen, welche dieses Verbrechens beschuldigt waren. Wir redeten ihnen zu, zu fliehen, aber meistens weigerten sie sich, da sie ja unschuldig seien.

„Wenn man nun von diesen Grausamkeiten liest, könnte man versucht sein, zu glauben, daß die Kongoneger in einem Pfuhle von Lastern, in einem Sumpfe von Gemeinheit und Niedrigkeit stecken. Diese Ansicht wäre falsch. Um diese traurigen Erscheinungen zu beurteilen, muß man bedenken, daß sie nur der Ausfluß und die Folgen ihrer religiösen Verirrungen sind; daß in den Augen der heidnischen Neger die Tötung des Ndotschi kein Mord, im Gegenteil von ihren Götzen geboten und darum ein gutes Werk sei; daß sie nur die Vollstreckung des Willens des höchsten Wesens sei, welches das Böse haßt und bestraft.

„Was die Sittlichkeit der heidnischen Kongoneger betrifft, soweit sie wenigstens äußerlich in die Öffentlichkeit tritt, so ist sie so beschaffen, daß sie gar oft dem zivilisierten Europa als Muster dienen könnte; und ich kann behaupten, daß ich in den sieben Jahren meines Aufenthaltes am Kongo wenigstens im öffentlichen Leben nicht so viel Anstößiges und Unsittliches gesehen als früher in sieben Wochen in Europa, und ich darf hinzufügen: auf dem Lande gesehen. Darin stimmen alle Missionäre am Kongo mit mir überein.

„Um nur eines anzuführen: Gewöhnlich machen die Kongoneger ihre Reisen den Geschlechtern nach voneinander getrennt. Oft schon war ich Zeuge, wie sie Vorsichtsmaßregeln anwendeten, um das Schamgefühl des andern Geschlechtes nicht zu verletzen. So befindet sich zwischen hier und Landana

Digitized by Google

eine Lagune, in welcher zur Regenzeit das Waſſer auf einige Strecken bis zur Bruſt und darüber reicht. Die Neger entkleiden ſich, um durch das Waſſer zu waten, da der Weg durch dieſe weitausgedehnte Lagune führt. So oft ein Trupp Neger einer ſolchen tiefen Stelle ſich nähert, rufen ſie, in der Annahme, daß andere des Weges kommen, ſchon in einiger Entfernung: Bakala vo tschiento? (= Männer oder Weiber?) Iſt die Antwort: ‚Männer', ſo warten die Weiber in angemeſſener Entfernung, bis erſtere den Platz paſſiert haben und wieder angekleidet ſind. Dasſelbe tun die Männer, oder ſie gehen — wie ſchon bemerkt — in das Gebüſch und bleiben dort, bis die Weiber vorüber ſind. . . . Als ich einmal meinem Neger meine Zufriedenheit darüber ausdrückte, erwiderte er: ‚Das iſt bei uns Negern ſo eingeführt und muß geſchehen.'

„Die Miſſionäre, welche durch langjährigen Aufenthalt am Kongo die Sitten der Neger kennen zu lernen Gelegenheit hatten, wunderten ſich oft über die Strenge, welche bei der Vorbereitung auf den Eheſtand gehandhabt wird. Vor der Verehelichung kommt das Negermädchen in den ſog. ‚Takul'. Es muß einen Monat lang in einer abgeſonderten Hütte zubringen . . ., iſt vollkommen geſchieden von der Männerwelt und wird nur von Mädchen bedient, welche auch während der Nacht bei ihm bleiben. Alle Neger glauben, daß eine Verſündigung mit dem Mädchen während dieſer Zurückgezogenheit die Urſache von vielem Unglück ſein würde: die Götzen würden dem ganzen Stamme zürnen, der Regen würde ausbleiben, die Erde nichts mehr hervorbringen. . . . Allen Männern, ſelbſt dem Bräutigam, iſt es ſtrenge verboten, in die Wohnung der Braut auch nur einzutreten.

„Und wie wird der Ehebruch beſtraft? . . . Folgendes möge die Antwort bilden: Vor mehreren Wochen gingen Samstag abends zwei unſerer ſchwarzen heidniſchen Arbeiter in das Dorf. Einer davon, der auch bei uns als Arbeiter wegen ſeiner Streitſucht nicht unſere Zufriedenheit hatte, ließ ſich einen Ehebruch zu Schulden kommen. Die Anzeige hiervon wurde beim Häuptling des Dorfes gemacht. Am folgenden Tage bei Sonnenaufgang ließ dieſer in Gegenwart der meiſten Dorfbewohner dem Schuldigen ſtarkes Gift geben. Noch am ſelben Tage trat der Tod ein; der Leichnam wurde verbrannt. Tags darauf ſchickte uns der Häuptling einen ſeiner Sklaven mit der Meldung, er habe einen ſeiner Untergebenen wegen eines Ehebruchs beſtrafen müſſen; ſtatt ſeiner ſolle dieſer Sklave fortan bei uns arbeiten. Das Weib wird in ſolchen Fällen als der ſchwächere Teil angeſehen, und es iſt ſeine Beſtrafung dem Ehegatten anheimgegeben. . . .

„Damit ſoll freilich nicht geſagt ſein, daß die Neger nicht ihre Laſter, und zwar ihre großen Laſter haben; aber das muß anerkannt werden, daß auch den wildeſten Völkern das ſittliche Gefühl innewohnt, daß ſie die Erkenntnis des Guten und Böſen haben, die ihnen niemand anders eingepflanzt haben kann als das ‚höchſte Weſen' oder Gott."

Mit den Berichten des Herrn Koller ſtimmen die Berichte des Miſſionärs de Wilde aus Belgiſch-Kongo überein[1].

[1] Kathol. Miſſionen 1894, 90.

Digitized by Google

§ 2. Die Hottentotten und Buschmänner.

Ein merkwürdiges, von den Negern sowohl sprachlich als physiologisch wesentlich verschiedenes Volk sind die Hottentotten und ihre Verwandten: die Buschmänner. Beide werden heute oft unter dem gemeinsamen Namen Koi-koin zusammengefaßt. Koi-koin bedeutet in der Hottentottensprache Urmenschen und ist der Name, den sich die Hottentotten selbst beilegen, während sie die Buschmänner Sân nennen. Der Name Hottentott (Stotterer) stammt von den Holländern, ebenso wie der Name Buschmann.

1. Die Hottentotten, von denen wir zuerst reden wollen, stehen schon seit langem im Verkehr mit den Europäern und haben von diesen mehr als eine Untugend gelernt. Wir gehen deshalb sicherer, wenn wir den älteren Schilderungen der Sitten der Hottentotten folgen, unter denen diejenige von Kolb die bedeutendste ist[1].

Die Hottentotten glauben an einen Gott, der alle Dinge erschaffen, der die ganze Welt regiert. Sie glauben auch, daß dieses höchste Wesen überaus vollkommen sei, und nennen es Gott der Götter. Es wohnt oberhalb des Mondes und fügt niemand ein Leid zu. Die Folge dieses Glaubens ist, daß sie ihm, wie es scheint, auch keine Verehrung zollen. Dagegen erweisen sie dem Monde göttliche Ehre. Sie beten zu ihm um Regen und Sonnenschein und andere zeitliche Wohltaten. Außerdem beten sie eine Art Ungeziefer an, von dem sie Glück, Vergebung ihrer Fehler und Besserung für die Zukunft durch Gebet und Opfer erflehen.

Auch halten die Hottentotten einige Orte heilig, weil ihren Vorfahren daselbst große Wohltaten zu teil geworden. So oft sie an einen solchen Ort kommen, erzeigen sie demjenigen verstorbenen Heiligen ihre Verehrung, der nach ihrer Meinung den Ort bewohnt und dort schon viele Wohltaten erwiesen. Neben den guten Geistern verehren sie auch einen bösen Gott (oder verstorbenen Helden), den sie als den Urheber alles Übels ansehen und durch Opfer zu besänftigen suchen.

Nach Kolb sind die Hottentotten von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt. Sie beten und danken für die Frommen und Verstorbenen unter ihnen und fürchten sich vor ihrer Wiederkunft. Ebenso wähnen sie, ihre Zauberpriester vermöchten die Geister der Verstorbenen zu bannen und mit ihnen zu reden. Welcher Art aber das Dasein nach dem Tode ist, scheinen sie nicht zu wissen.

Jede Gemeinde hat eine Art Priester (Suri), die von ihr gewählt werden und die Aufgabe haben, Opfer darzubringen, die Beschneidung vorzunehmen und die Heiraten und die Begräbnisse zu leiten.

Die Verheiratung findet frühe statt und wird durch die Eltern besorgt. Die Braut wird gekauft, doch wird auch sie um ihre Einwilligung gefragt. Wird das Gesuch des Bräutigams bewilligt, so erscheinen er und seine Angehörigen am nächsten Tage mit den für das Hochzeitsmahl bestimmten Rindern im Kraal, wo die Braut wohnt, schlachten und bereiten ein großes Mahl, das

[1] Beschreibung von dem Vorgebirge der guten Hoffnung (1719). Ein Auszug aus dem Werke erschien 1745.

Digitized by Google

den Mittelpunkt der Hochzeit bildet. Obwohl die Hottentotten große Liebhaber von Musik und Tanz sind, so fehlt doch auffallenderweise am Hochzeitstage beides. Vielweiberei ist allgemein gestattet. Heiraten unter nächsten Verwandten bis zu Geschwisterkindern sind nicht erlaubt. Alleiniger Erbe seiner Eltern ist der männliche Erstgeborne. Den andern Kindern wird bei der Hochzeit eine kleine Ausstattung von Rindern und Schafen mitgegeben.

Kranke Kinder und weibliche Zwillinge werden gleich nach der Geburt ausgesetzt. Sonst werden die Kinder von den Eltern gut, selbst zärtlich behandelt, und die Kinder hinwiederum sind gegen ihre altersschwachen Eltern nicht allgemein so roh, wie es oft geschildert wurde. „Daß sie diese Unglücklichen aussetzen, wenn sie dieselben nicht mehr ernähren können, kommt selten vor: am ehesten ist es möglich auf der Flucht vor Feinden oder wilden Tieren oder auf einer Reise, wo die Vorräte ausgehen. In solchem Falle möchte allerdings der Selbsterhaltungstrieb über die edeln Gefühle des Mitleids und der Kindesliebe triumphieren. Aber anderseits liegen aus den besten Quellen Beispiele vor, daß Kinder ihren Eltern das zärtlichste Andenken bewahrten, und jedenfalls zeigen sie dies in der mühevollen und sorgfältigen Art, mit der sie beim Begräbnis derselben zu Werke gehen.“ [1]

Als strafbare Verbrechen gelten Mord, Diebstahl, Ehebruch und Blutschande, in welch letzterem Punkte die Hottentotten sehr streng sein sollen. Bei unabsichtlichem Totschlag genügt eine Buße an Vieh und ein Versöhnungsmahl auf Kosten des Totschlägers, bei absichtlichem Mord tritt die strenge Pflicht der Blutrache ein, die dem nächsten Verwandten in erster Linie obliegt. Bei Eigentumsverletzungen scheint Buße an Vieh und im Falle des Unvermögens körperliche Züchtigung die Strafe zu bilden. „Auch beim Zivilprozeß handelt es sich in der Regel um den Besitz oder die Erstattung von Vieh, welches fast allein das Vermögen der Leute repräsentiert.“ [2]

2. Die Buschmänner stehen unter den südafrikanischen Eingebornen in der Zivilisation vielleicht am niedrigsten, und manche Schriftsteller haben ihnen wirklich jede Gesittung abgesprochen, dadurch aber auch, wie Fritsch meint, ihre Unkenntnis derselben bekundet.

So entartet und verwahrlost der Buschmann auch ist, so fehlt ihm doch der Gottesbegriff nicht. Er verehrt ein höchstes Wesen, das er „Kayan“ oder „Kaany“ nennt, zu dem er um Schutz und Nahrung fleht und zu dessen Ehre er Tänze aufführt. Dem Kaany steht eine weibliche Gottheit zur Seite. Livingstone erzählt, ein Buschmann habe seine Würfel geworfen und erzählt, der Geist gebiete ihm, umzukehren, woraus hervorgeht, daß sie an eine Leitung des Menschen durch die Gottheit glauben. Ebenso sicher ist, daß sie an die Fortdauer des Daseins nach dem Tode glauben. Der Tod gilt ihnen nur als Schlaf [3].

Die Eingehung der Ehe geschieht in ähnlicher Weise wie bei den Hottentotten. Der Bräutigam sucht sich ein Weib, das er durch Geschenke erwirbt.

---

[1] Ratzel, Völkerkunde I 105.
[2] Fritsch, Die Eingeborenen Südafrikas (1872) 322.
[3] Ratzel a. a. O. 74. Sievers, Afrika (1891) 254.

Digitized by Google

Die Werbung geschieht durch die Schwester des Bräutigams, „welcher durch dieselbe bescheidentlich bei der Zukünftigen fragen läßt, ob sie günstig über seine Liebe denkt. Erweckt die Art, wie sie sich ausdrückt, Hoffnungen, daß seine Bewerbung angenommen werden dürfte, so sendet er nach einiger Zeit wiederum durch die Schwester ein kleines Geschenk, welches sie vor der Behausung des Mädchens läßt. Wird dies nicht in den nächsten Tagen zurückgeschickt, so nimmt der Buschmann an, sein Antrag habe Gnade gefunden. Er veranstaltet alsdann mit seinen Freunden eine große Jagd, welche das Fleisch liefern muß zu dem bevorstehenden Feste, und während dies unter Singen und Tanzen stattfindet, schickt die Familie der Braut bei den Freunden des Bräutigams ein irdenes Gefäß herum, in welches dieselben ihre Hochzeitsgeschenke, bestehend in Glasperlen, Schmucksachen oder auch Waffen, deponieren. Darauf gilt die Ehe für geschlossen, das Paar wohnt aber noch für längere Zeit bei den Schwiegereltern, und der junge Mann bringt die Jagdbeute als ein Zeichen des Respekts dem Schwiegervater dar“ [1]. Der Buschmann scheut seine Schwiegermutter und vermeidet sie, ebenso wie die Frau ihrem Schwiegervater aus dem Wege geht. „Die verschiedenen Grade der Verwandtschaft finden auch sonst bei diesen Eingebornen eine sorgfältige Beobachtung, da sie die Blutschande verabscheuen, und es geht aus allem diesem hervor, daß sie, obgleich wie Tiere behandelt (von den Europäern), keineswegs wirklich zu Tieren geworden sind.“ [2]

Die Stellung des Weibes bei den Buschmännern ist eine zwar niedrige, aber immerhin geachtetere als bei den Kaffern und vielen andern Negerstämmen, obwohl auch bei ihnen Polygamie gestattet ist. „In Hinsicht des geschlechtlichen Verkehrs, worin ihnen Wood jede Schranke abspricht, sind sie in der Tat weniger frei als ihre viel zivilisierteren Nachbarn. Sie sind im allgemeinen nicht so sehr der Sinnlichkeit ergeben, zu welcher ihr hartes Leben unter den schwersten Entbehrungen auch eine ungeeignete Schule ist; die Frauen sind keuscher als die der Betschuanas.“ Auch Peschel spendet den Buschmännern das Lob: „Obwohl sie nackt einhergehen, herrscht doch unter ihnen strenge Keuschheit, und die Zartheit, wie sie um ein Mädchen freien, sowie, daß sie Ehen nur aus Zuneigung schließen, stellt sie hoch über unzählige andere Völkerschaften. Chapman erzählt uns gerührt, daß ihn Buschmänner eines Morgens mit einer Schale Wasser überraschten, der köstlichsten Gabe in jenen durstigen Erdflächen, aus Dankbarkeit, weil er vorher mit ihnen seine Jagdbeute geteilt hatte.“ [3] Daß Ehebruch als ein Verbrechen gilt, geht daraus hervor, daß oft um den Besitz der Weiber Mord und Totschlag entsteht. Wenn man den Buschmännern alle Liebe zwischen Eltern und Kindern abgesprochen, so wird das schon durch die vielen verbürgten Züge aufopfernder Kindes- und Elternliebe widerlegt. Freilich soll es vorkommen, daß alte, unbrauchbare Weiber auf den Wanderungen einfach zurückgelassen werden. Das ist aber nur die Folge des Selbsterhaltungstriebes. Der Mann ist nicht mehr im stande, seine Frau mitzunehmen und zu ernähren. Das Leben des Buschmannes ist ein beständiger Kampf mit Not und Entbehrung.

---

[1] Fritsch a. a. O. 445. [2] Ebd.
[3] Völkerkunde[2] 145.

Digitized by Google

Weil die Buschmänner seit langem den Viehdiebstahl als Gewerbe betreiben, hat man ihnen alle Begriffe von Gerechtigkeit abgesprochen. Aber an den Diebstählen ist außer der übergroßen Not, in der die Buschmänner aus Mangel an Jagdwild oft leben, die unmenschliche, aller Gerechtigkeit hohnsprechende Behandlung derselben seitens der Boers schuld. Diese betrachteten die Buschmänner vielfach als vogelfreies Wild, auf das man nach Belieben Jagd machen konnte[1]. Nur zu begreiflich ist deshalb der unauslöschliche Haß dieser Söhne der Wildnis gegen die Europäer. Daß der Buschmann bei guter Behandlung harmlos, zutraulich und dankbar ist, geht aus vielen zuverlässigen Reiseberichten hervor. „Durch Wohlwollen und kleine Wohltaten haben sich Buschmannshorden dahin bringen lassen, an den eigenen Stammesgenossen den Viehdiebstahl zu bestrafen, den Raub zurückzuerstatten und entlaufenes Vieh aus eigenem Antrieb zurückzubringen."[2]

Vierter Artikel.

Die Eingebornen Amerikas.

§ 1. Die Indianer Nordamerikas.

Obwohl die amerikanischen „Rothäute" in viele, sehr verschiedene Stämme zerfallen, so zeigen sie doch besonders in religiöser und sittlicher Beziehung eine so große Ähnlichkeit, daß wir sie hier gemeinsam behandeln können.

Von den Indianern des Felsengebirges schreibt P. de Smet, der beinahe sein ganzes Leben unter ihnen zugebracht: „Allgemein glauben die Wilden des Felsengebirges an das Dasein eines höchsten Wesens, den großen Geist, den Schöpfer aller Dinge, an die Unsterblichkeit der Seele und ein künftiges Leben, in dem der Mensch für seine Werke belohnt oder bestraft wird. Dies sind ihre wichtigsten Glaubensartikel. Ihre religiösen Ideen sind sehr beschränkt. Sie glauben, daß der große Geist alle wichtigen Ereignisse leitet, daß er der Urheber alles Guten und folglich allein der Anbetung würdig ist; ferner, daß sie durch ihr schlechtes Leben sich seinen Unwillen und Zorn zuziehen, und daß er ihnen zur Strafe Unglück sendet."[3] Lohn und Strafe sind nach der Ansicht der Wilden ewig[4].

Derselbe Missionär lobt auch die große Wahrheitsliebe und Rechtschaffenheit der Wilden. Die Lüge gilt als besonders hassenswert. Der Diebstahl unter den Angehörigen desselben Stammes war unbekannt, ebenso die Verleumdung[5]. Ein zum Christentum bekehrter Häuptling erklärte bei der Taufe, er habe zwar früher in Unwissenheit gelebt und den großen Geist durch Unkenntnis des Guten und Bösen oft beleidigt. Aber jedesmal, wo er etwas als böse erkannt, habe er es sogleich aus seinem Herzen verbannt. Er erinnere

[1] Vgl. Spillmann S. J., Vom Kap zum Sambesi, Freiburg 1882, 4; Schneider, Die Naturvölker II 161.

[2] Ebd. 159.

[3] Voyages aux Montagnes Rocheuses, Bruxelles 1873, 56. Ratzel, Völkerkunde II 678 ff.

[4] De Smet a. a. O. 57. [5] Ebd. 45.

Digitized by Google

sich nicht, daß er den großen Geist ein einziges Mal in seinem Leben vorsätzlich beleidigt habe. P. de Smet rühmt auch ihre gegenseitige Liebe, den bereitwilligen Gehorsam gegen den Häuptling, ihr großes Verlangen, in den Heilswahrheiten unterrichtet zu werden. Ganz besonderes Lob der Ehrlichkeit, Einfachheit, Sittenreinheit und Tapferkeit spendet er den Plattköpfen [1]. Leider mußte auch er die Bemerkung machen, daß überall, wo die Wilden mit den Weißen in Verbindung traten, ihre Sitten durch das böse Beispiel der letzteren sich verschlimmerten [2].

Auch die Kris, die Chippewayans und andere Indianerstämme im Stromgebiete des Athabaska-Mackenzie glauben an den guten „großen Geist", daneben aber auch an einen ihm widerstrebenden bösen Geist. Dem bösen Geist opfern sie einen Hund, damit er nicht schade, dem guten ein edles Tier [3].

Fast denselben Glauben an den „großen Geist" hatten die Algonkins, Huronen und Irokesen schon bei der Ankunft der ersten Missionäre [4]. Der „große Geist" war es, welcher die von der Sündflut überschwemmte Welt wiederherstellte. Freilich war die Gottesidee durch allerlei abergläubische und kindische Zutaten entstellt.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist unter den Indianern Nordamerikas ganz allgemein. Ratzel gibt in seiner Völkerkunde zu, daß alle Indianer, und er redet von Nord- und Südamerika zugleich, an die Unsterblichkeit der Seele und an ein anderes Leben glauben, jedoch „mit geringen Ausnahmen, die entweder auf ungenaue Beobachtung oder auf den Zustand kleiner heruntergekommener Gemeinschaften, wie der unteren Pend d'Oreilles am Oregon, sich beziehen" [5].

Wir wissen nicht, auf welche Beweise der sonst vorsichtige Forscher seine Behauptung stützt, denn er gibt leider keine Quellen an. Dagegen wissen wir ganz bestimmt, daß der schon genannte Missionär P. de Smet den Indianern am Oregon den Glauben an die Unsterblichkeit zuschreibt. Wir lassen hier seine Worte folgen, die uns ein allgemeines Bild der Sittenlehre der Oregonindianer entwerfen. „Ihr Glaube an die Unsterblichkeit der Seele besteht in der Annahme eines zukünftigen, glücklichen oder unglücklichen Lebens, d. h. eines Zustandes des Überflusses oder der Not, nach dem Verdienste eines jeden. . . . Sie haben klare Ideen von Recht und Unrecht und anerkennen mehrere Grundsätze des Naturrechtes. Diebstahl, Ehebruch, Mord und Lüge werden als Verbrechen verurteilt, und wenn die Vielweiberei geduldet ist, so wird sie wenigstens nicht gebilligt. Sie ist auf die Häuptlinge beschränkt, die dadurch den Frieden mit den benachbarten Völkern aufrecht erhalten. Die Erschlaffung der Sittlichkeit, die man in ihrem rohen und unwissenden Zustand für unvermeidlich halten sollte, ist bei weitem nicht so groß, als man annimmt. Ein sittigeres Betragen könnte allerdings vorhanden sein, aber die allgemeinen Gesetze desselben sind anerkannt. Die Beziehungen junger Leute beiderlei Ge-

[1] Ebd. 219 ff. [2] Ebd. 46 u. 270.
[3] Kathol. Missionen 1877, 178.
[4] Charlevoix, Journal Historique 344.
[5] Völkerkunde II 694.

Digitized by Google

schlechtes haben immer die Heirat zum Zweck. Das Verlöbnis geschieht durch die Eltern beider Teile." [1]

Ebenso allgemein als der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode ist unter den nordamerikanischen Indianern der Glaube an die Vergeltung des Guten und Bösen nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen. Nach vielen Stämmen müssen die Seelen auf der Reise in das Land der Schatten über einen Strom setzen oder einen schmalen Felsen überschreiten. Diejenigen, welchen der Übergang nicht gelingt, werden im andern Leben unglücklich. Ob der Übergang gelingt oder nicht, hängt von dem guten oder bösen Leben ab [2].

„Der Indianer ist in hohem Grade gottesfürchtig. Die Art und Weise seiner Gottesverehrung legt ihm oft die schwerste Selbstüberwindung auf." [3]

Die Grundlage der Ehe ist der Brautkauf, wenn auch vielfach persönliche Zuneigung berücksichtigt wird. Als Zwischenhändler dienen Verwandte, mit Vorliebe ältere Weiber. Oft verheiraten Eltern ihre Kinder schon in früher Jugend. Die Verheiratung ist immer an gewisse Förmlichkeiten gebunden, aus denen hervorgeht, daß dieselbe als eine an und für sich lebenslängliche Verbindung angesehen wird. Die unverheirateten Männer hatten bei manchen Stämmen gar keinen Verkehr mit den Mädchen, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß nicht trotzdem Ausschweifungen vorgekommen seien. Im allgemeinen wurden auch die Verwandtschaftsgrade beobachtet, wobei es merkwürdigerweise Sitte war, nur die Verwandtschaft in weiblicher Linie als eigentliche Verwandtschaft anzusehen [4].

Polygamie scheint allgemein wenigstens geduldet gewesen zu sein, und deshalb war auch die Stellung des Weibes eine niedrige. Die Liebe der Indianer zu ihren Kindern ist zärtlich und innig. Beispiele von Aufopferung der Eltern für ihre Kinder und der Kinder für ihre Eltern sind zahlreich. „Die Eigentumsbegriffe dieser Völker sind ausgebildeter, als man wähnt." [5] Selbst an Grund und Boden gab es von jeher bei verschiedenen Stämmen neben Gemeindeeigentum Familien- und Privateigentum. Der Diebstahl gilt allgemein als strafwürdiges Verbrechen. Bei den Irokesen wurde der gewerbsmäßige Dieb von den Verwandten selbst angeklagt und erschlagen. Die Vererbung geschieht meist in der weiblichen Linie, und dieses System gilt selbst in Bezug auf die Häuptlingswürde, so daß dem Vater nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn folgt.

Für strafbare Verbrechen wurden nicht nur Mord, Ehebruch und Diebstahl, sondern auch Zauberei, Ungehorsam gegen die Eltern, Verletzung religiöser Gelübde gehalten. Ebenso galt Lüge und Falschheit als verabscheuungswert; dagegen wurden Tapferkeit, Standhaftigkeit, Gastfreundschaft und Milde als Tugenden angesehen [6].

---

[1] De Smet S. J., Voyages dans l'Amérique septentrionale. Orégon (Bruxelles) 1874, 12.

[2] Waitz, Anthropologie III 197. [3] Ebd. 205. [4] Ebd. 106.

[5] Ratzel, Völkerkunde II 627. [6] Waitz a. a. O. 161.

Digitized by Google

Daß es an groben Lastern nicht fehlt, bedarf keiner Erwähnung. Trägheit, Grausamkeit, Unmäßigkeit begegnen uns fast bei allen Naturvölkern. Die Trunksucht scheint übrigens erst durch die Europäer aufgekommen zu sein. Nicht ohne Entrüstung kann man lesen, wie europäische Spirituosenhändler alle Energie aufwandten, um die Eingebornen durch Trunk zu ruinieren[1]. Die im trunkenen Zustande begangenen Verbrechen blieben ungestraft, weil sie dem Täter nicht zugerechnet werden konnten[2], woraus hervorgeht, daß es auch nach der Anschauung der Indianer bei der sittlichen Beurteilung vor allem auf die Beschaffenheit des Willens und die Absicht ankommt.

Weil uns daran liegt, die Anschauungen der Eingebornen, wie sie schon von den ersten Reisenden angetroffen wurden, wiederzugeben, so lassen wir einige Stellen aus dem Berichte folgen, den der Engländer Th. Hariot im Jahre 1585 über die Eingebornen Virginiens erstattete. Derselbe schreibt: „Sie glauben an viele Götter, die sie Montoak nennen und in verschiedene Gattungen und Ordnungen einteilen, aber nur an einen obersten, großen Gott, der von Ewigkeit existierte. Als dieser im Begriffe stand, die Welt zu erschaffen, bildete er, wie sie behaupten, zuerst andere Götter der höchsten Ordnung, um dieselben als Werkzeuge zur Erschaffung und Leitung der übrigen Dinge zu gebrauchen. Dann schuf er Sonne, Mond und Sterne als Halbgötter und Werkzeuge einer andern hohen Ordnung. . . .

„In Bezug auf den Ursprung des Menschen behaupten sie, zuerst sei das Weib geschaffen worden, das mit einem der Götter Kinder erzeugte, und von diesen stammten sie ab. . . . Sie glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Gleich nach ihrer Trennung vom Leibe kommt dieselbe, *je nach ihren Werken*, entweder zu den Wohnsitzen der Götter, um sich dort ewig zu freuen, oder in eine ungeheure Grube zu ewigem Feuer. Diese Grube soll am äußersten Ende der Erde gegen Sonnenuntergang liegen und heißt in ihrer Sprache Popoguſſo . . .“ Sie wohnten, wie Hariot berichtet, in Dörfern unter Häuptlingen, besaßen Priester, Tempel, Opfer und religiöse Feste.

„Dieser Glaube (an die Vergeltung) . . . sitzt fest im Gemüte der Leute und treibt sie an, die Vorgesetzten höher zu achten und ihre Geschäfte sorgfältiger zu betreiben, um den Qualen nach dem Tode zu entgehen und zur Seligkeit zu gelangen. Trotzdem bestehen auch Strafen gegen die Bösen, z. B. gegen die Diebe, Ehebrecher und andere Verbrechen; denn einige werden mit dem Tode bestraft, andere erhalten Geldstrafen oder Schläge, je nach der Größe des Verbrechens.“[3] Derselbe Reisende lobt auch die Mäßigkeit der Virginier in Speise und Trank. Ihre Kleidung war verhältnismäßig sehr ehrbar. Selbst die Kinder unter zehn Jahren trugen eine Schamhülle.

§ 2. Die Azteken.

Die Geschichte keines Volkes ist vielleicht so voll von noch ungelösten Rätseln als die der Azteken, welche die Spanier bei der Entdeckung Amerikas

[1] Ebd. 83. [2] Ebd. 84.

[3] Th. Hariot, Admiranda Narratio, fida tamen, de commodis et Incolarum ritibus Virginiae . . . anglico sermone scripta, Francofurti ad M. 1590, 26 ff.

Digitized by Google

im heutigen Mexiko vorfanden. Das merkwürdige Volk zeigt ein so sonderbares Gemisch von hoher Kultur und roher Barbarei, daß man oft kaum begreift, wie sich beides bei einem und demselben Volke nebeneinander vorfinden konnte. Eine nicht unwahrscheinliche Erklärung nimmt an, daß die Tolteken die ursprüngliche Bevölkerung Mittelamerikas waren, während die kriegerischen Azteken später das Land der Tolteken unterjochten, sich aber zugleich deren hohe Kultur aneigneten, ähnlich wie die Römer und Germanen die Kelten unterjochten, aber teilweise ihre Kultur annahmen.

Doch soviel auch sonst in Bezug auf diese halb Kultur- und halb Naturmenschen noch dunkel ist, so viel scheint zweifellos, daß sie in Bezug auf Religion und Sittlichkeit auf einer ziemlich hohen Stufe standen. Sie glaubten an das Dasein des höchsten Schöpfers und Herrn der Welt, dem sie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zuschrieben [1]. Neben diesem höchsten Gott beteten sie noch viele andere Götter an, unter denen dem kriegerischen Charakter des Volkes entsprechend dem Kriegsgott eine besondere Verehrung zu teil wurde.

Die Azteken beweisen durch ihr Beispiel, daß ein hoher Grad von Zivilisation kein genügender Schutz gegen Menschenopfer und Menschenfresserei ist. Vielleicht nirgends ist dem Kriegsgott zu Ehren so viel Blut geflossen als in Mexiko. Montezuma soll jährlich mehrere tausend Menschen haben schlachten lassen. Der Opferritus war ein äußerst grausamer [2].

Jede Gottheit hatte ihre eigenen Priester, die aber alle unter einem Oberpriester in Mexiko standen. Die Jugend wurde in Klöstern von Mönchen und Nonnen in der Gottesverehrung unterrichtet. Die Nonnen waren bis zum 15. Jahre durch das Gelübde der Keuschheit gebunden.

Die Mexikaner unterschieden ein doppeltes Paradies. Diejenigen, die sich besonders hervorgetan durch Tapferkeit und Tugend, gelangten in das „Haus der Sonne", wo Glück und Freude ihrer wartete, die übrigen Guten in das weniger herrliche untere Paradies. Die Bösen kamen in die ewige Finsternis, um dort für ihre Sünden gestraft zu werden [3].

Politisch bildete Mexiko nicht ein streng einheitliches Reich, sondern war eine Art Zwangsbund von kleinen Staaten, an deren Spitze ein Herrscher stand, der ein großes Übergewicht ausübte. Die Gesetzgebungsgewalt ruhte in den Händen des Monarchen. Ein Gegengewicht gegen Despotismus bildeten die Gerichtshöfe in den Hauptstädten, von deren Urteil es keine Berufung, nicht einmal an den Monarchen, gab [4].

Die Gerechtigkeitspflege scheint sehr strenge gewesen zu sein. „Die großen Verbrechen gegen die Gesellschaft wurden alle mit dem Tode bestraft. Sogar der Mord eines Sklaven hatte Todesstrafe zur Folge. Ehebrecher wurden wie bei den Juden zu Tode gesteinigt. Diebstahl wurde je nach der Schwere des Verbrechens mit Sklaverei oder Tod geahndet. Die Mexikaner scheinen aber dieses Verbrechen nicht sehr gefürchtet zu haben, da die Zugänge zu ihren Wohnungen weder durch Riegel noch sonst irgendwie gesichert waren. Die

---

[1] Prescott, History of the conquest of Mexico I, London 1868, 31.
[2] Ebd. 41. Schneider, Die Naturvölker I 146.
[3] Prescott a. a. O. 33. [4] Ebd. 15.

Digitized by Google

Grenzen des Grundstücks eines andern zu verschieben, galt als todeswürdiges Verbrechen; ebenso die Veränderung der festgesetzten Maße und für einen Vormund die Unfähigkeit, vom Eigentum seines Mündels Rechenschaft zu geben. Diese Vorschriften verraten eine Berücksichtigung der Billigkeit im Verkehr und der Privatrechte, welche einen bedeutenden Fortschritt in der Zivilisation voraussetzt. Verschwender, welche ihr väterliches Erbe verschleuderten, wurden in derselben Weise bestraft."[1] Auch die Unmäßigkeit wurde strenge gezüchtigt, ebenso Lüge und Verleumdung. Dem Lügner (vor Gericht) wurde die Lippe durchstochen oder ein Stück derselben abgeschnitten[2].

Die Monogamie war im Prinzip anerkannt; die Ehen in den nächsten Verwandtschaftsgraden waren verboten, geschlechtliche Ausschweifungen, Kuppelei und Päderastie hatten ebenfalls ihre Strafen. Auf die Reinheit der Braut wurde strenge gehalten, selbst der Verführer einer Sklavin wurde in gewissen Fällen zum Sklaven gemacht. Die Geburt und Eheschließung wurden festlich begangen.

Zum Schluß führen wir einige Stellen aus einer der Reden an, welche Sahagun, der älteste Geschichtschreiber Mexikos, als ein Vermächtnis der Weisheit der Vorzeit für die Nachkommen bezeichnet hat. Dieselben wurden wohl erst in spanischer Zeit aufgeschrieben; Waitz verteidigt jedoch ihre Echtheit[3]. Daß dieselben christlichen Einfluß verraten, läßt sich freilich kaum leugnen. Immerhin aber sind sie zum Teil vorspanischen Ursprungs und beweisen jedenfalls, welche hohe Meinung die ersten Missionäre von der Sittenlehre der Azteken hatten. In der Rede eines Vaters aus den höheren Ständen an seine Tochter heißt es: „Meine Tochter, unser Gott, der überall und der Schöpfer aller ist, hat dir Vernunft gegeben, um zu denken, und im Besitz derselben vermagst du jetzt die Dinge dieser Welt zu verstehen und zu erkennen, daß in ihnen keine wahre Freude und Ruhe zu finden ist, sondern nur Mühe, Trauer und Last, Elend und Armut in Menge. . . . Merke wohl auf, meine Tochter, diese Welt ist schlimm und voll Plage, es gibt in ihr keine Freude ohne Leid. . . . Es ist der Lauf der Welt, daß einige Freuden mit vielen Mühen und Plagen gemischt sind im Leben; doch denkt niemand an den Tod, man achtet nur auf das Gegenwärtige, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, Häuser zu bauen, sich zu verheiraten. . . .

„Bis jetzt, meine Tochter, hast du das Leben durchträumt, nun bist du erwacht. . . . Ich bitte Gott, daß du viele Tage leben mögest. Du mußt aber wissen, wie du leben, welchen Weg du gehen sollst." Dann wird die Tochter erinnert, daß sie aus edlem Geschlechte sei und deshalb ihren Wandel rein bewahren solle, damit sie weder sich selbst noch ihr Geschlecht entehre. Tag und Nacht soll sie von Herzen zu dem unsichtbaren Gott beten, Gott werde sie erhören und ihr geben, was ihr gut sei und was sie verdiene. Weiterhin wird sie ermahnt, früh aufzustehen, fleißig bei der Arbeit zu sein, alle weiblichen Arbeiten fleißig zu lernen jetzt noch in der Jugend, da ihr Verstand noch offen und ihr Herz noch rein sei von jeder Sünde. Sie soll sich vor Ausschweifungen

[1] Ebd. 19. [2] Waitz, Anthropologie IV 84.
[3] Sybels Histor. Zeitschrift VI 79.

Digitized by Google

hüten, nicht stolz sich wegen ihres Geschlechtes erheben, „denn du beleidigst damit Gott, und er wird zulassen, daß du in Schmach und Schande verfällst durch schlechten Lebenswandel, und man wird deiner spotten". In der Wahl ihres Mannes soll sie sich nicht durch Leidenschaften leiten lassen, sie soll den besseren wählen, sich außerdem aber an keinen Mann hingeben und beim Erwählten ausharren bis zum Tode, wer er immer sei. „Auch wenn er nichts zu leben hat, verlasse und verachte ihn nicht, denn Gott der Herr ist mächtig, für euch zu sorgen; denn er weiß alle Dinge und ist gnädig, wem er will. Dies, meine Tochter, ist meine Lehre. Ich habe vor Gott hiermit meine Pflicht erfüllt, und wenn du sie vergissest, ist es deine Schuld."

Die Mutter legt in einer ähnlichen Rede ihrer Tochter ans Herz, sich nicht zu sehr zu putzen, aber auch nicht zu sehr zu vernachlässigen; sie solle in ihrem ganzen Betragen Anstand, Bescheidenheit und gefälliges Entgegenkommen an den Tag legen. Mit dringenden Worten wird ihr Keuschheit empfohlen, weil die Unkeuschheit ins Unglück stürze, das Glück der Ehe untergrabe und Schande über die ganze Familie bringe. „Wenn auch niemand dich sieht und dein Gatte es auch nicht erfährt, sieht es doch Gott, der überall gegenwärtig ist und dich strafen wird." [1]

§ 3. Die Inka.

„Es ist eine merkwürdige Tatsache," meint Prescott, der Geschichtschreiber des Reiches der Inka in Peru, „daß viele, wo nicht die meisten der rohen Stämme, welche das große amerikanische Festland bewohnten, wie entstellt auch ihr Glaube in anderer Rücksicht durch kindischen Aberglauben gewesen sein mag, doch zu dem erhabenen Gedanken eines großen Geistes, des Schöpfers des Weltalls, gelangt waren, der seiner Natur nach unkörperlich, nicht durch einen Versuch, ihn sichtbar darzustellen, entwürdigt werden durfte, und der, weil alle Räume durchdringend, nicht auf die Umfangsmauern eines Tempels beschränkt wurde." [2]

Auch die alten Peruaner waren, wie derselbe Geschichtschreiber nachweist, vom Dasein des großen, allgegenwärtigen und allmächtigen Geistes überzeugt. Verehrung genoß aber dieser höchste Geist nur wenig. Er besaß einen einzigen Tempel. Dagegen wurde die Sonne um so mehr verehrt. Von ihr stammten die Gründer und Beherrscher des altperuanischen Reiches, die Inka, ab, die deshalb auch, wie die Kaiser von China und die Mikados von Japan, göttliche Verehrung genossen. Die Sonne galt zugleich als Lenkerin der menschlichen Schicksale. Unter den übrigen Gottheiten ragte der Mond hervor, welcher als Schwester und Gattin der Sonne angebetet wurde.

Die Peruaner glauben nicht nur an die Fortdauer nach dem Tode, sondern auch an die Auferstehung des Leibes. Die Bösen kommen nach dem Hinscheiden in den Mittelpunkt der Erde und büßen ihre Verbrechen durch Jahrhunderte voll Mühsal; die Guten dagegen gelangen in ein Paradies

---

[1] Waitz, Anthropologie IV 128.

[2] Geschichte der Eroberung von Peru (aus dem Englischen übersetzt) I, Leipzig 1848, 67.

Digitized by Google

voll Ruhe und Gemächlichkeit. Auch an einen böſen Geiſt glaubten ſie, brachten ihm aber keine Opfer dar[1].

Die Geſetze des Inkareiches waren gering an Zahl, aber äußerſt ſtreng. Auf Diebſtahl, Ehebruch, Hurerei und Mord ſtand Todesſtrafe, ebenſo auf Läſterung der Sonne und Verfluchen des Inka. Verrücken der Grenzſteine, Ableiten von Waſſer aus des Nachbars Land in ſein eigenes, Anzünden eines Hauſes wurde ebenfalls ſtreng beſtraft. Empörung galt als eines der ſchwerſten Verbrechen. Die Geſetze des Herrſchers galten als göttliche Geſetze, deren Verletzung nicht nur den Herrſcher, ſondern Gott ſelbſt beſchimpfte.

Dem Adel war die Vielweiberei erlaubt, und dem Inka ſelbſt gehörte ein ganzer Harem von Weibern. Die gewöhnlichen Leute dagegen beſaßen — ſei es auf Grund des Geſetzes oder aus Mangel an Mitteln — nur eine Frau. Die Verwandtſchaftsgrade wurden beobachtet, nur dem Inka war auch in dieſer Beziehung größere Freiheit geſtattet. Zur Eingehung der Ehe war die Einwilligung der Eltern notwendig. Die Vermählung geſchah in höchſt ſonderbarer Weiſe. An einem beſtimmten Tage des Jahres wurden alle heiratsfähigen jungen Leute auf die großen Plätze ihrer Städte oder Dörfer zuſammenberufen. Der Vorſteher des Ortes legte die Hände des zu vermählenden Paares ineinander und erklärte es für verheiratet[2]. Überhaupt muß im alten Inkareiche ein arger Deſpotismus geherrſcht und jede freie Bewegung des einzelnen unterdrückt haben. Dem entſprach auch, daß aller Grund und Boden als Eigentum des Inka angeſehen wurde. Der Boden wurde in drei Teile geteilt, deren einer der Sonne (dem Tempeldienſt), der zweite dem Inka, der dritte dem Volke zugewieſen war. Jedem Familienvater wurde je nach der Zahl ſeiner Kinder ein Stück Land zugeteilt, das er jedoch nicht als Privateigentum beſaß; denn jährlich wurde eine neue Verteilung vorgenommen[3].

Müßiggang war eine Unmöglichkeit im Inkareiche, denn von der Staatsverwaltung wurde jedem ſeine Arbeit angewieſen. Selbſt die Frauen erhielten die Wolle aus den öffentlichen Vorratshäuſern zugeteilt. Die Menge des nötigen Tuches und die Art desſelben wurde in der Hauptſtadt des Reiches, in Cuzco, feſtgeſetzt. Die Ausführung der Arbeit wurde von Beamten überwacht, die zu dieſem Zweck von Zeit zu Zeit die Häuſer beſuchten und nachſahen, ob die Arbeit gehörig verrichtet werde. „Müßiggang war im Auge des Geſetzes ein Verbrechen und ward als ſolches beſtraft, dagegen Fleiß öffentlich gelobt und durch Belohnungen angeſpornt.“[4]

Kurz, im Inkaſtaat war vieles von dem verwirklicht, was unſere Sozialiſten für ihren Zukunftsſtaat erſtreben — nur nicht auf demokratiſcher, ſondern auf ſtreng monarchiſcher oder vielmehr theokratiſch-deſpotiſcher Grundlage.

§ 4. Die Tupi-Guaraniſtämme Südbraſiliens.

Die Tupi-Guaraniſtämme am Parana ſtehen ſchon ſeit langem im Verkehr mit Europäern und haben ohne Zweifel ihre urſprünglichen Anſichten

[1] Prescott, History of the conquest of Mexico I, London 1863, 69.
[2] Ebd. 86.
[3] Waitz a. a. O. IV 404. [4] Prescott a. a. O. 41.

Digitized by Google

mannigfach geändert. Wir halten uns deshalb mit Vorliebe an die Berichte der älteren Missionäre und Reisenden.

Daß die Tupi-Guaranistämme an ein höchstes Wesen glaubten, wird fast einstimmig berichtet; manche Stämme scheinen dasselbe zugleich als den Stammvater der Menschen anzusehen. Daneben glaubten sie an zahlreiche gute und böse Geister. Die letzteren fürchteten sie sehr und suchten sie durch Gaben und Zaubermittel zu versöhnen und unschädlich zu machen.

Natürlich darf man sich unter dem höchsten Wesen nicht den unendlich vollkommenen Gott im christlichen Sinne denken. In dem Sinne, in welchem wir Christen von Gott reden, kannten sie Gott nicht. Man muß das vor Augen behalten, wenn man in älteren Reiseberichten liest, die Eingebornen seien „Atheisten" gewesen. Aus eben denselben Reiseberichten erhellt, daß die Wilden höhere, überirdische Wesen verehrten, von welchen sie sich abhängig glaubten. Man vergleiche beispielsweise die Berichte des Joh. Lerius[1], der die brasilianischen Eingebornen zu den Atheisten rechnet und dann doch ausführlich ihre religiösen Gebräuche erzählt.

Charlevoix[2] meint, die Guarani hätten dem höchsten Wesen keine Verehrung gezollt. Waitz stellt dies, auf andere Zeugnisse gestützt, in Abrede[3]. Jedenfalls besaßen sie Opfer und feierten religiöse Feste. Sie glaubten auch an das Fortleben der Seele nach dem Tode. Nach einigen Stämmen hielt sich die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe in der Nähe des letzteren auf, ja leistete ihm sogar im Grabe Gesellschaft. Deshalb machten sie die Gräber geräumig und ließen einen leeren Raum, damit die Seele nicht beengt werde[4]. Andere Stämme glaubten, die Seelen der Tapfern fliegen hinter die höchsten Berge, wo sie in Gemeinschaft mit ihren Vorfahren ein genußreiches Leben führen, während die Seelen der Trägen und Feigen von Agnan, dem bösen Geiste, gequält werden[5].

Zauberei und Aberglauben spielten im Leben der Tupi-Guaranistämme eine große Rolle. War ein Kind geboren, so mußte der Vater 15 Tage streng fasten, sich der Jagd enthalten und mit niemand verkehren, sonst, meinte man, sei es um das Leben des Kindes geschehen. Sie besaßen auch eine Art Taufe. Die Namengebung an die Neugebornen wurde durch Menschenopfer gefeiert. Das Fleisch des Geschlachteten wurde verzehrt. Dem Opfer, gewöhnlich ein Kriegsgefangener, erlaubte man noch vor dem Tode die größten Ausschweifungen.

Kam ein Mädchen in das heiratsfähige Alter, so wurde es einer Frau übergeben, welche acht Tage lang durch die schwersten Arbeiten, Fasten und andere Quälereien die Tauglichkeit desselben für die Mühen der Haushaltung erprobte. Nach Ablauf dieser Zeit wurde ihm das Haar abgeschnitten und

---

[1] Historia navigationis in Brasiliam, Francof. ad M. 1592, c. 15, p. 224 ff.
[2] Histoire du Paraguay I (1757) 295. [3] Anthropologie III, 418.
[4] Charlevoix a. a. O. 297.
[5] Waitz a. a. O. III 418. I. Lerius a. a. O. c. 15. Nach Charlevoix (a. a. O. 299) hatte sich auch die Überlieferung der Sündflut bei den Guarani erhalten. Dasselbe berichtet schon J. Stadius in seiner Historia Brasiliana l. 2, c. 23.

Digitized by Google

der gewöhnliche Schmuck der Weiber angelegt. Dann wurde es für heiratsfähig erklärt. Ob ein ſolches Noviziat für den Eheſtand nicht auch den „Ziviliſierten" zu empfehlen wäre?

Ehen unter nahen Verwandten waren nicht erlaubt, nur die Kaziken nahmen ſich hierin größere Freiheit. Bei einigen Stämmen war die Vielweiberei allen, bei andern bloß den Häuptlingen erlaubt. Zur Heirat war die Einwilligung der nächſten Verwandten erforderlich. Für die Weiber ſtand auf Ehebruch der Tod oder ſchimpfliche Verſtoßung. Unnatürliche Laſter waren verabſcheut. Von den Mädchen wurde vor der Verheiratung, wie es ſcheint, keine Zurückhaltung gefordert.

Die Tupi-Guarani wohnten in ziemlich großen, volkreichen Dörfern, die voneinander unabhängig waren und von Kaziken regiert wurden. Die Kaziken beſaßen großes Anſehen und vererbten ihre Würde in ihrer Familie. Ihre Hauptrechte beſtanden darin, daß ihnen ihre Untertanen das Land bebauen und auf ihr Verlangen ihre Töchter als Frauen überlaſſen mußten. Die Ehrlichkeit ſcheint nicht die ſtarke Seite der Guarani geweſen zu ſein: wohl eine natürliche Folge ihrer übergroßen Armut. Mit der Unehrlichkeit ſcheint die Trägheit und Trunkſucht gleichen Schritt gehalten zu haben. Der Kannibalismus war bei ihnen allgemein, ähnlich wie bei den Kariben, mit denen die Tupi-Guarani verwandt zu ſein ſcheinen. Als lobenswerte Eigenſchaften werden an den Guarani die Dankbarkeit und Höflichkeit hervorgehoben.

Noch ein Wort über die Bekleidung. Nach den Berichten älterer Reiſenden — wir nennen z. B. Chr. Columbus[1], Joh. Stadius[2] und Joh. Lerius[3] — gingen die Eingebornen Braſiliens, Männer und Weiber, völlig wie Adam und Eva im Paradies. Daß in ihrer Allgemeinheit dieſe Behauptung nicht richtig iſt, geht unzweideutig aus den Berichten der Miſſionäre hervor. Dobrizhoffer z. B. bekämpft dieſelbe ausdrücklich[4] und warnt vor den Abbildungen völlig nackter Indianer, denen man in Reiſebeſchreibungen begegne. Den Abiponen gibt er das ehrende Zeugnis, daß ſie auch zur Zeit, wo ſie als Heiden wie wilde Tiere die Wälder durchſtreiften, ſich immer ſehr ſchamhaft kleideten. Von den Guaranis berichtet ſchon N. Del Techo, daß ſie eine Schamhülle aus Federn und Muſcheln trugen[5]. Auch nach Ojeda, der im Jahre 1499 mit A. Veſpucci eine Entdeckungsreiſe nach Amerika unternahm, trugen die Eingebornen eine Hülle um die Lenden, und beobachteten die Männer in Gegenwart der Frauen eine gewiſſe Zurückhaltung. Daß einzelne Völkerſchaften jede Verhüllung verſchmähten, ſcheint freilich der Fall geweſen zu ſein. Man darf jedoch daraus nicht ſchließen, daß ihnen jedes Schamgefühl gemangelt habe. Die dunkle Hautfarbe und Tätowierung vermindern um vieles den ſinnlichen Reiz der Nacktheit, wie dies auch der eben angeführte Lerius bezeugt. Derſelbe berichtet außerdem ausdrücklich, daß er ältere Männer geſehen

[1] Vgl. Histoire générale des voyages XVIII, Paris 1763, 23.
[2] Historia Brasil. l. 2, c. 9.
[3] Historia navigationis in Brasiliam c. 7.
[4] Historia de Abiponibus II, Viennae 1784, c. 14.
[5] Vgl. Histoire générale des voyages 91.

Digitized by Google

habe, die eine Lendenbekleidung von Blättern trugen, will es aber dahingestellt sein lassen, aus welchen Gründen sie dies taten[1].

Das im obigen gezeichnete Bild der Tupi-Guaranistämme stimmt fast in allen Zügen mit den Schilderungen überein, welche uns Dobrizhoffer[2] von den Abiponen, Baucke[3] von den Mokobiern und in der neueren Zeit v. Martius[4] von den Coroados entwerfen.

§ 5. Die Botokuden und Chavantes.

Die Botokuden im brasilianischen Küstengebirge, nördlich von Rio de Janeiro, „genießen den traurigen Vorrang, unter den brasilianischen Wilden die allerniedrigste Stufe einzunehmen“[5]. Auch Peschel[6] meint: „Unter allen Bewohnern der Erde stehen vielleicht die Botokuden Brasiliens dem Urzustand (!) am nächsten.“ Unter Urzustand haben wir im Sinne der Entwicklungslehre jenen Zustand zu verstehen, in dem der Mensch erst anfing, sich über das Tier zu erheben.

Beide genannten Schriftsteller, denen wir diese Stellen entlehnt, behaupten, die Botokuden gingen ganz nackt. Bei v. Hellwald nimmt uns diese Behauptung nicht wunder. Denn die blinde Voreingenommenheit für den Darwinismus raubt ihm nicht selten die für einen unparteiischen Forscher nötige Objektivität. Dagegen wundern wir uns, diese Behauptung bei dem sonst zuverlässigen Peschel zu finden. „Die Kleidung ist bei den südamerikanischen Stämmen bis zum La Plata, dem milden Himmel entsprechend, unter dem sie wohnen, auf ein Minimum reduziert. Ebensowenig wie sonst in der Welt gibt es aber hier Stämme, die gewohnheitsmäßig ganz nackt gehen.“[7] Die Schambedeckung, deren sich die Botokuden bedienen, heißt Giukanu[8]. Sie besitzen auch ein Wort für Schamröte.

Aus den Berichten des P. Samuel de Lodi aus dem Kapuzinerorden, der 20 Jahre unter den Botokuden und andern brasilianischen Stämmen als Missionär weilte, weiß man, daß sie an einen obersten Geist glauben. Die Seelen der Verstorbenen bleiben nach ihrem Tode einige Tage bei ihrem Körper und gelangen dann auf den Mond, wo die Seligen wohnen[9].

Prinz v. Wied, der die Botokuden beschrieben, zeigt auch, daß sie einen klaren Begriff von Eigentum haben. Nutzung der Jagdreviere ist nur den Eigentümern gestattet, und Wildfrevel wird durch eine Art Zweikampf gerächt[10]. Obwohl die Botokuden äußerst roh und grausam sind und dem Kannibalismus huldigen, so sind sie doch sonst offen und heiter, vergessen gute Behandlung nicht, sondern zeigen sich treu und anhänglich[11].

---

[1] Historia Provinciae Paraguariae S. J. Leodii 1673, l. 5, c. 7.
[2] Historia de Abiponibus II, c. 15 ff; III, c. 45.
[3] Kobler, P. Florian Baucke, Regensburg 1870, 311 ff.
[4] Reise in Brasilien I, München 1823, 384.
[5] Hellwald, Naturgeschichte des Menschen I (1882) 443.
[6] Völkerkunde[5] 148. [7] Ratzel, Völkerkunde II 572.
[8] Prinz Maximilian zu Wied, Reisen in Brasilien II 10.
[9] Annales de la propag. XVII 418.
[10] Prinz zu Wied a. a. O. I 368. [11] Waitz, Anthropologie III 446.

Digitized by Google

Die Häuptlinge, unter denen die einzelnen Stämme stehen, werden gewählt und besitzen geringes Ansehen. Es ist auch nicht richtig, daß die Botokuden in Weibergemeinschaft oder in einem wechselnden Konkubinate leben. Hellwald, der dies behauptet, gibt ja selbst zu, daß aus Eifersucht um die Frauen oft barbarische Züchtigung und Totschlag eintritt. Wenn er sagt, eheliche Treue sei selten, so gibt er wenigstens zu, daß sie vorkommt, daß also dieser Begriff auch den armen Botokuden nicht fehlt. Übrigens behauptet v. Martius[1] ausdrücklich, daß die Untreue der Weiber schonungslos gestraft wird. „Die Gemütsart der Botokuden beurteilt v. Martius günstig, und manche Berichterstatter haben sie von liebenswürdigem Charakter gefunden, tapfer, uneigennützig, mäßig und dankbar. Seitdem man anfing, sie freundlich zu behandeln, gelang es, eine Anzahl an bleibende Wohnsitze und an Landbau zu gewöhnen."[2]

Wir fügen noch das Bild bei, welches v. Martius[3] von den wilden, zwischen dem Araguaya und Tocantins lebenden Chavantes entwirft. Er rühmt ihren hohen Wuchs und ihre Tapferkeit. Zur Führung ihrer Hauptwaffe, einer vier Fuß langen Keule, gewöhnen sie sich durch das Tragen eines schweren Holzblockes, den sie im Laufe von sich schleudern. Wer dies nicht vermag, darf auch nicht heiraten. Sie bewachen die Keuschheit der Jünglinge und halten dadurch die der Mädchen gesichert; doch erlauben sie dem Kühnsten im Kriege den Genuß der Braut: aber eheliche Untreue des Weibes strafen sie mit dem Tode. Wie bei allen brasilianischen Wilden trägt auch hier das schwächere Geschlecht alle Sorgen des Haushaltes und der Erziehung. Sie sind übrigens geschickt in Handarbeiten. Im Schwimmen und andern Leibesübungen zeichnen sie sich ebenso sehr aus wie durch eine gewisse sichere und edle Haltung in ihrem Benehmen und durch die Offenheit ihrer Gesichtszüge. Auch ist ihnen die Idee der Unsterblichkeit nicht fremd, und sie hoffen nach dem Tode in ein besseres Land zu kommen. Von dem Kultus eines höheren Wesens findet man aber keine Spur bei ihnen, es sei denn, daß die Feste, welche sie in den Monaten März und April während des Vollmondes feiern, sich hierauf bezögen. Mit den Reisenden pflegen sie zu handeln, indem sie Wachs, Wildbret u. dgl. gegen Eisenwaren und Branntwein umtauschen.

§ 6. Die Feuerländer.

Die Feuerländer (Pescherähs) im äußersten Süden Amerikas haben ihren Namen von dem beständigen Feuer, das sie in den ausgehöhlten Baumstämmen unterhalten, die sie als Kähne benutzen. Seitdem Darwin ein so dunkles Bild von ihnen entworfen hatte, war man fast daran gewöhnt, sie nur mehr als halbe Menschen zu betrachten. Aber auch hier haben nüchterne Forschungen die Hoffnungen der Darwinisten, die sie fast den Orang-Utans gleichstellten, zu nichte gemacht.

Selbst Darwin gab schon zu: „Als ich an Bord des Beagle mit den Feuerländern zusammenlebte, ward ich unaufhörlich überrascht von kleinen

[1] Reise in Brasilien II 480.
[2] Hellwald a. a. O. 445. [3] A. a. 574—575.

Digitized by Google

Charakterzügen, welche zeigten, wie ähnlich ihre geistigen Eigenschaften den unsrigen waren.“[1] Auch Peschel weist darauf hin, daß die künstliche Art ihrer Feuerbereitung und ihr Geschick als Seefahrer mit hohlen Baumstämmen Scharfsinn verraten[2]. Ratzel seinerseits bemerkt: „Wie kaum ein zweites Volk sind die Feuerländer in Bezug auf ihre geistigen Äußerungen unterschätzt worden. Ihr ganzes Leben ist so elend, daß von einem Funken höheren Ahnens anscheinend gar nicht gesprochen werden konnte. Die meisten Beobachter haben es sich daher hier ganz besonders bequem gemacht; sie haben ein paar Stichproben auf religiösen Sinn, Gottesidee usw. angestellt, und da diese negativ ausfielen, den Feuerländern überhaupt jeden Gedanken abgesprochen, der über das alltäglich Notwendige hinausgeht. Es macht den Eindruck, als solle ihre seelische Anlage geflissentlich herabgedrückt werden, wenn noch neuerlich Lovisato in seinen sonst so trefflichen Mitteilungen über die Feuerländer sagt: ‚Es gibt keinen Schmerz um die Verstorbenen; das Färben des Gesichtes, das Schreien, die Schläge, die Wunden, die sie sich beim Tode eines Verwandten beibringen, die Zerstörung der Todeshütte usw. sind mehr nur Gewohnheiten.‘ Und doch schiene es viel gerechter und den Tatsachen entsprechender, zu betonen, daß trotz der Armut und des Elendes die Totengebräuche bei diesen Völkern im ganzen ebenso ausführlich und getreu beobachtet werden, wie bei Nationen, die im Überflusse leben. Wir werden in der Allgemeinschilderung der indianischen Religionen besonders zu betonen haben, wie auffallend die feuerländischen Totengebräuche mit denen der übrigen Amerikaner übereinstimmen. . . . Die Seelen der Verstorbenen wandern in den Wäldern umher, ein Vogelschrei, ein Krach im Gletschereise, jeder unerklärliche Ton ist den Feuerländern Geisterruf. Es ist schwer zu entscheiden, wie weit ihr Denken sich darüber hinaus mit einer Gottheit und einem zukünftigen Leben beschäftigt. Idole, Amulette u. dgl. besitzen sie angeblich nicht, aber sie unterscheiden gute und böse Geister, wenn sie auch aus den Offenbarungen dieser Geister weder Belohnung noch Strafe abzuleiten wissen (?). Es wird bei den Jagahn von einem bösen, mit Sturm, Schnee, Regen geißelnden Geiste als vom Kurspik, was Lovisato mit Teufel übersetzt, gesprochen. Manche Gebräuche deuten auf die Furcht vor strafendem Eingreifen höherer Mächte (also doch!), so gewisse Speise- und Enthaltsamkeitsmaßregeln.“[3]

Die Feuerländer erzählen auch von „einem großen schwarzen Mann, der in den Wäldern umhergehe, alles höre und sehe und den Menschen je nach ihrem Betragen gutes oder schlechtes Wetter sende. Andere scheinen diese gerechte Gottheit in der Sonne wohnend zu denken“[4].

Aus den eigenen Schilderungen Darwins ergibt sich, daß die Feuerländer regelrechte Begriffe von Tausch, Eigentum, Wahrhaftigkeit und ehelicher Treue besaßen[5]. Daß sie den Mord eines Stammesgenossen als strafwürdiges Verbrechen ansehen, bekundet die Erzählung eines Feuerländers: nach dem Morde, den sein Bruder an einem wilden Manne begangen, hätten

[1] Abstammung des Menschen I 209. [2] Völkerkunde 151.
[3] Ratzel, Völkerkunde II 677—678. [4] Schneider, Naturvölker II 71.
[5] Naturwissenschaftliche Reisen 235. Schneider a. a. O.

Digitized by Google

lange Zeit Stürme geherrscht und sei viel Regen und Schnee gefallen. Hyades sagt von den Feuerländern: „Die Familie ist wohl geordnet (bien constituée) aber ein eigentlicher Stamm existiert bei ihnen nicht.“ [1]

§ 7. Die Naturvölker der Polarländer.

Polarvölker oder Hyperboreer werden jene Völker genannt, die im Norden jenseits der Waldgrenze bis zum Eismeere ihre Wohnsitze haben. „Die Grundzüge der hyperboreischen Religionen sind die der heutigen Menschheit allgemein eigenen Vorstellungen. Wir finden auf der einen Seite den Begriff einer einzigen Gottheit, von der keine Götzenbildnisse gemacht werden; wir begegnen auch den Ideen eines künftigen Lebens in einem ewig dauernden Sommer, sowie dem Glauben an Himmel und Hölle, also an ein gutes und ein schlechtes Jenseits. An diese Grundbegriffe reiht sich ein Kultus abergläubischer Ansichten, der sich in dem Verhältnis der Stämme zueinander gerade so wie im sozialen Leben des einzelnen Stammes widerspiegelt, sowie auch das Familienverhältnis in dessen kleinsten Einzelheiten durchzieht.“ [2]

Die Polarmenschen glauben an die Rückkehr der Verstorbenen, die als Geister oder Gespenster in der Nähe der Menschen weilen und sie beeinflussen. „Geister höherer Ordnung schweben über diesem Gewimmel halbmenschlicher Gespenster und Gnomen und hoch über ihnen vor allen der Schatten eines höchsten Schöpfergottes.“ [3]

Die Eskimo kennen ein doppeltes Jenseits. Die Bösen kommen nach Adlivun in die Unterwelt, die Guten in das schöne Land Kudlivun. In Adlivun herrscht eine Göttin. In ihr Reich führt der Weg über ein schmales, eisglattes Rad und über ein dünnes Seil; am Eingange wachen nie schlafende Hunde. Die Bösen werden von Raben gequält. Die Guten in Kudlivun führen ein frohes, heiteres Leben bei Ballspiel und glücklicher Jagd.

Die Stellung der Frau ist bei den Hyperboreern dieselbe wie bei den Indianern. Alle Arbeit des Hauses fällt ihr zu, dem Manne dagegen Jagd und Fischfang. Die Polygamie kommt selten vor. Bei den Grönländern werden Knaben und Mädchen schon frühe verheiratet; bei andern Stämmen wirbt ein Dritter für den Freier. Das Mädchen stellt sich unwillig, verläßt sogar das Haus und muß scheinbar mit Gewalt zurückgebracht werden. Wirklicher Weiberraub kommt aber nur dann vor, wenn ein Mann ein Nebenweib gewinnen will. Heiraten zwischen Geschwisterkindern und Adoptierten gelten nicht für zulässig. Die Braut muß meistens um einen bestimmten Preis erstanden werden.

Vielfach wird der „pietätvolle Charakter des Familienlebens bei den Eskimo gelobt. Es herrscht eine zärtliche Liebe zwischen Eltern und Kindern. In Grönland erbt der älteste Sohn Zelt und Weiberboot, was so viel ist wie Haus und Hof, und ernährt Mutter und Geschwister, die in Ermangelung eines ältesten Sohnes dem nächsten Verwandten anheimfallen. Was jüngere Kinder erwerben, fällt der Mutter zur Verfügung zu“ [4].

---

[1] Zitiert bei Hildebrand, Recht und Sitte nach den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen (1896) 3.

[2] Ratzel, Völkerkunde II 773. [3] Ebd. 775. [4] Ebd. 770.

Digitized by Google

„Zahlreich sind die als Gewohnheiten fortgepflanzten Rechtssatzungen. Wer an bewohnter Küste landen will, muß sich überzeugen, ob man ihn aufnehmen will. Jagd, Fischfang . . ., Strandgut sind frei. Auf irgend einen freiliegenden Gegenstand einen Stein legen, heißt ihn in Besitz nehmen. Wer ein Tier auf der Jagd zuerst sah, dem fällt es zu, wenn auch andere es töteten; im Zweifelsfalle gehört es dem, der ihm die erste Wunde beibrachte. . . . Der Handel kennt Kreditgeben, doch erlischt die Verpflichtung des Schuldners oder der Seinen mit dem Tode oder wenn er das geborgte Gut verlor oder zerbrach. Auf Mord steht Blutrache. Im Falle eines Mordes wird der Mörder durch Verwandte des Ermordeten oder durch Augenzeugen des Mordes ebenfalls getötet, meistens erschossen. Todesstrafe wird außerdem nur gegen böse Hexen und Zauberer angewandt und selten wohl einmal gegen Ehebrecher. Bei einigen Stämmen besitzt der Erema Gerichtshoheit und kann die Schuldigen durch Stockschläge und andere Strafen züchtigen."

Das enge und fast beständige Zusammenwohnen in kleinen Hütten bringt es mit sich, daß das Gefühl für Anstand und Schamhaftigkeit in einer Weise abgestumpft wird, die uns Zivilisierten abstoßend erscheint. Auch wird den Hyperboreern in ihrer großen Mehrheit arge sittliche Verkommenheit vorgeworfen. Viele unnatürliche Laster sollen bei ihnen im Schwange sein. Wir brauchen dem nicht zu widersprechen, bemerken aber, daß das Tun des Menschen oft schlechter ist als sein Erkennen. Wie der zivilisierte Europäer, so tut auch der Eskimo manches, nicht weil er es für gut, sondern obwohl er es für böse hält.

Schluß.

So haben wir denn unsern Rundgang durch die wichtigsten Kultur- und Naturvölker aller Zeiten und Zonen beendet. Von der grauesten Vorzeit angefangen, haben wir aus den verschiedensten Epochen Zeugen vernommen. Ebenso sind wir bis an die äußersten Grenzen der Erde gegangen, um die verwahrlosetesten Naturkinder zu befragen, denen eine gewisse Schule so gern die Menschenwürde bestreiten möchte. Und was haben wir immer und überall gefunden?

1. Es gibt kein Volk, das nicht zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, guten und bösen Menschen unterscheidet, die einen des Lobes und Lohnes, die andern des Tadels und der Strafe würdig hält. Bei allen Völkern gilt nicht Reichtum, Macht und Talent, sondern vor allem Tugend und Gerechtigkeit als der oberste Wertmesser des Menschen.

2. Alle Völker sehen die sittliche Ordnung als eine dem Belieben der Menschen entrückte und unter der Sanktion höherer, übermenschlicher oder überirdischer Mächte stehende Ordnung an, für deren Beobachtung oder Übertretung der Mensch nicht nur in diesem Leben, sondern auch im zukünftigen verantwortlich ist.

3. Obwohl in Bezug auf das, was im einzelnen gut und bös ist, die verschiedenen Völker oft weit auseinandergehen, indem z. B. die einen die Polygamie, Auflöslichkeit der Ehe, Menschenopfer u. dgl. für nicht unerlaubt ansehen, so sind doch die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit und Nächsten-

Digitized by Google

liebe, wie sie im Dekalog enthalten sind, im wesentlichen ein Gemeingut aller Menschen. Beschimpfung der Gottheit, Verunehrung, Mißhandlung der Eltern und Ungehorsam gegen dieselben, Mord, Ehebruch, Diebstahl, Betrug, Lüge und Meineid werden von allen Völkern als Verbrechen angesehen, deren Begehung jeden schlecht und strafbar macht, und zwar nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den höheren Mächten, die bestimmend in das Schicksal der Sterblichen eingreifen. Daß in den einzelnen Anwendungen eine große Verschiedenheit obwaltet, steht hiermit nicht im Widerspruch. Dies erklärt sich leicht durch die Tatsache, daß Gott das natürliche Sittengesetz bloß in allgemeinen Umrissen ins Menschenherz geschrieben, die weitere Ausführung an der Hand dieser Umrisse aber den Menschen selbst als Aufgabe übertragen hat.

Wie ein großer Maler nur die allgemeinen Umrisse eines Gemäldes entwirft und die Ausführung im einzelnen den Schülern überläßt, so daß diese verschieden ausfallen und das Gemälde in der Hand eines fahrlässigen und beschränkten Lehrlings zur Fratze werden kann, in der kaum noch die dunkeln Umrisse des Meisters erkennbar sind: so hat auch Gott das Sittengesetz nur in ein paar kräftigen Zügen in das Menschenherz gezeichnet. Aus diesen allgemeinen Umrissen kann der Mensch mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch eigenes Nachdenken und fremde Belehrung das Sittengesetz mit dem Beistande der göttlichen Vorsehung, der keinem Gutwilligen fehlt, allseitig erkennen. Wer aber das dargebotene Licht nicht benutzt, kann das Sittengesetz im einzelnen sich so ausmalen oder verzerren, daß es beinahe zur Fratze wird, in der nur noch die dunkelsten Umrisse erkennbar bleiben, die der Schöpfer untilgbar in die Menschenseele eingegraben hat.

Digitized by Google

Digitized by Google

Weitere Werke von Viktor Cathrein S. J.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Achte, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage. 8° (XVI u. 352) *M* 2.80; geb. in Leinwand *M* 3.50

„Des Jesuitenpaters Cathrein soeben in achter Auflage erschienene und bereits in acht Sprachen übersetzte Darstellung und Kritik des Sozialismus hat auch in nichtkatholischen Kreisen allgemeine Anerkennung gefunden. So nannte, um nur einige protestantische Stimmen anzuführen, der ‚Deutsche Reichsanzeiger' die Darstellung eine ‚gründliche', die Widerlegung eine ‚schlagende'; die ‚Kreuzzeitung' bezeichnete sie als ‚ungewöhnlich gründliche'; nach dem ‚Reichsherold' ist Cathrein der ‚Verfasser der besten uns bekannten Widerlegung der Sozialdemokratie'. Die neue Auflage mit ihren Verbesserungen wird dieses Urteil nur bestätigen. Die Hauptänderungen in dieser achten Auflage beziehen sich auf die Darstellung und Kritik der ‚materialistischen Geschichtsauffassung' und ihrer Verwertung für die sozialistischen Zukunftsideen; die Kontroverse zwischen den ‚Revisionisten' um Vollmar und Bernstein und den ‚Orthodoxen' wurde eingehender berücksichtigt, die Darlegungen des gegenwärtigen Zustandes des ausländischen Sozialismus zeitgemäß umgeändert und erweitert, die neuere Literatur auf das beste verwertet. Gerade zur rechten Zeit ist Cathreins ‚Sozialismus' wieder auf dem Kampfplane erschienen, haben ja doch die Reichstagswahlen dieses Jahres wiederum ein erschreckendes Anwachsen der Sozialdemokratie gezeigt. ‚Angesichts des riesigen Anschwellens der Sozialdemokratie', so sagt der Verfasser, ‚ist es gewiß Pflicht eines jeden gebildeten Mannes, besonders aber derjenigen, die eine irgendwie führende Stellung im öffentlichen Leben einnehmen, sich mit dem sozialdemokratischen Gedankenkreise vertraut zu machen, die „Wissenschaft", auf welche die Sozialdemokraten so sehr pochen, kennen zu lernen und sich ein selbständiges Urteil darüber zu bilden.' Wir wünschen, daß vorliegendes Werk des hervorragenden katholischen Ethikers immer weiteren Kreisen diese Kenntnisse übermitteln helfe."

(Schlesische Volkszeitung, Breslau 1903, Nr 401.)

„Die gründliche Darstellung des Verfassers muß auch demjenigen Anerkennung abnötigen, der in Einzelheiten anderer Meinung ist. Eindringendes Studium der sozialistischen Literatur hat den Verfasser zur Überzeugung gebracht, daß der Sozialismus auch in seiner vernünftigsten Formulierung unwahr und undurchführbar ist. Er ruht auf ganz unhaltbaren religiösen und volkswirtschaftlichen Grundlagen und würde die Kultur, die uns das Christentum gebracht, zerstören und uns in die Zeiten roher Barbarei zurückschleudern. . . ." (Straßburger Post 1903, Nr 1112.)

Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. gr. 8° (IV u. 184) *M* 2.80; geb. in Leinwand *M* 3.50

„Die überaus scharfsinnige, allseitig geschlossene, im letzten Grund auf der allbewährten scholastischen Philosophie aufgebaute, die neueste Literatur eingehend berücksichtigende, im ganzen aber durchaus selbständige Untersuchung zerfällt in drei Abschnitte. Der erste, kürzeste behandelt zwei Vorfragen, nämlich die, ob es auf dem Rechtsgebiete allgemeine, unwandelbare Begriffe gebe oder, wie die darwinistisch-materialistische Richtung behauptet, nicht; sodann die Frage nach der richtigen Methode. Im zweiten Abschnitt werden die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit dargestellt. Natürlich wird hier das von der modernen Jurisprudenz so sehr betonte Moment des Zwanges im Begriff des Rechts mit den besten Gründen als essentielles in Abrede gezogen. Im dritten Abschnitt wird nach dem Beweis, daß weder Staat, noch Vertrag, noch Volksüberzeugung, noch Volksgeist (historische Schule) die letzte Rechtsquelle seien, die Existenz des Naturrechts geschichtlich und positiv erwiesen. Den tief eindringenden, allseitigen Ausführungen läßt sich kaum mehr etwas beifügen. . . ." (Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1902, Heft 2.)

Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott? Eine Untersuchung des Verhältnisses der Moral zur Religion. gr. 8° (VI u. 142) *M* 1.90

(Ist auch als 75. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.)

„Gegenüber den riesigen Anstrengungen, welche in dem zu Ende gehenden Jahrhunderte akatholische Philosophen gemacht haben, um eine von Gott und Religion unabhängige Moral zu begründen, war eine Abhandlung über diesen Gegenstand ein wahres Bedürfnis. Daß der durch seine Moralphilosophie und die Bekämpfung des Sozialismus sehr vorteilhaft bekannte P. Cathrein die Arbeit übernommen hat, gestattet uns, recht Gediegenes zu erwarten, und nach genauer Einsichtnahme des Werkes gestehen wir, daß wir uns in dieser Erwartung nicht getäuscht haben. Besonders die an mehreren Stellen eingeflochtenen Dialoge machen die Argumentation greifbar und stringent, und infolgedessen nimmt die Lesung, die durchwegs eine leichte und angenehme ist, spannendes Interesse in Anspruch. . . ." (Literar. Anzeiger, Graz 1900, Nr 10.)

Digitized by Google

Weitere Werke von Viktor Cathrein S. J.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Glauben und Wissen. Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. Zweite und dritte unveränderte Auflage. 8° (VI u. 246) *M* 2.50; geb. *M* 3.–

„Die hier behandelten Probleme sind: das Wissen auf religiösem Gebiete überhaupt namentlich gegenüber dem Kantschen Vernunftglauben; das Wissen der Offenbarungstatsachen besonders mit Rücksicht auf Christi Auferstehung als Grundlage des christlichen Offenbarungsglaubens; die katholische Auffassung des christlichen Glaubens gegenüber der protestantischen; das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen als harmonisches, der Würde, Freiheit und wahren Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft nicht abträgliches; die Kultur als Maßstab für die Wertschätzung des Glaubens besonders mit Rücksicht auf das behauptete Kulturübergewicht der protestantischen gegenüber den katholischen Völkern. Es sind gut ausgewählte Zeitprobleme, welche in der Gegenwart die Gebildeten allerorts ernst beschäftigen; sie sind hier durchaus gemeinverständlich, streng sachlich und mit aller für den Zweck wünschenswerten Gründlichkeit behandelt. Das Buch möge demgemäß den weitesten Kreisen der Gebildeten bestens empfohlen sein."

(Allgemeines Literaturblatt, Wien 1903, Nr 11.)

Durch Atheismus zum Anarchismus. Ein lehrreiches Bild aus dem Universitätsleben der Gegenwart. Allen, denen ihr Christentum lieb ist, besonders aber den angehenden Akademikern gewidmet. Zweite, erweiterte Auflage. 12° (VIII u. 194) *M* 1.40

Die englische Verfassung. Eine rechtsgeschichtliche Skizze. gr. 8° (IV u. 124) *M* 1.60

(Ist auch als 15. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.)

Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Eine staatsrechtliche Abhandlung. gr. 8° (IV u. 148) *M* 1.90

(Ist auch als 21. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.)

Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. gr. 8° (XII u. 146) *M* 2.—

(Ist auch als 29. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.)

Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner. Dritte, durchgesehene Auflage. 8° (IV u. 96) 80 *Pf.*

(Bildet das 5. Heft der „Sozialen Frage".)

Die Frauenfrage. 8° (VI u. 164) *M* 1.50

(Bildet das 17. Heft der „Sozialen Frage".)

Kirche und Volksschule, mit besonderer Berücksichtigung Preußens. 12° (IV u. 182) *M* 1.20

Philosophia moralis in usum scholarum. *Editio quarta ab auctore recognita.* 8° (XX u. 498) *M* 4.40; geb. in Halbfranz *M* 5.60

(Bildet einen Bestandteil des Sammelwerkes „Cursus philosophicus".)

„... Es ist eine wahre Erquickung und Lust, in diesem Werke mit seiner Genauigkeit der Begriffe, der Schönheit und Durchsichtigkeit der Sprache und der Lehrhaftigkeit des Inhaltes zu lesen, deren Bedeutung angesichts der Zerfahrenheit auf so vielen Gebieten des modernen Rechtslebens sich einem von Tag zu Tag mehr aufdrängt." (Katholik, Mainz 1903, I. Bd, 1. Heft.)

Digitized by Google

Digitized by Google

89094559234

B89094559234A

Digitized by Google

Digitized by Google

89094559234

b89094559234a

Digitized by Google